

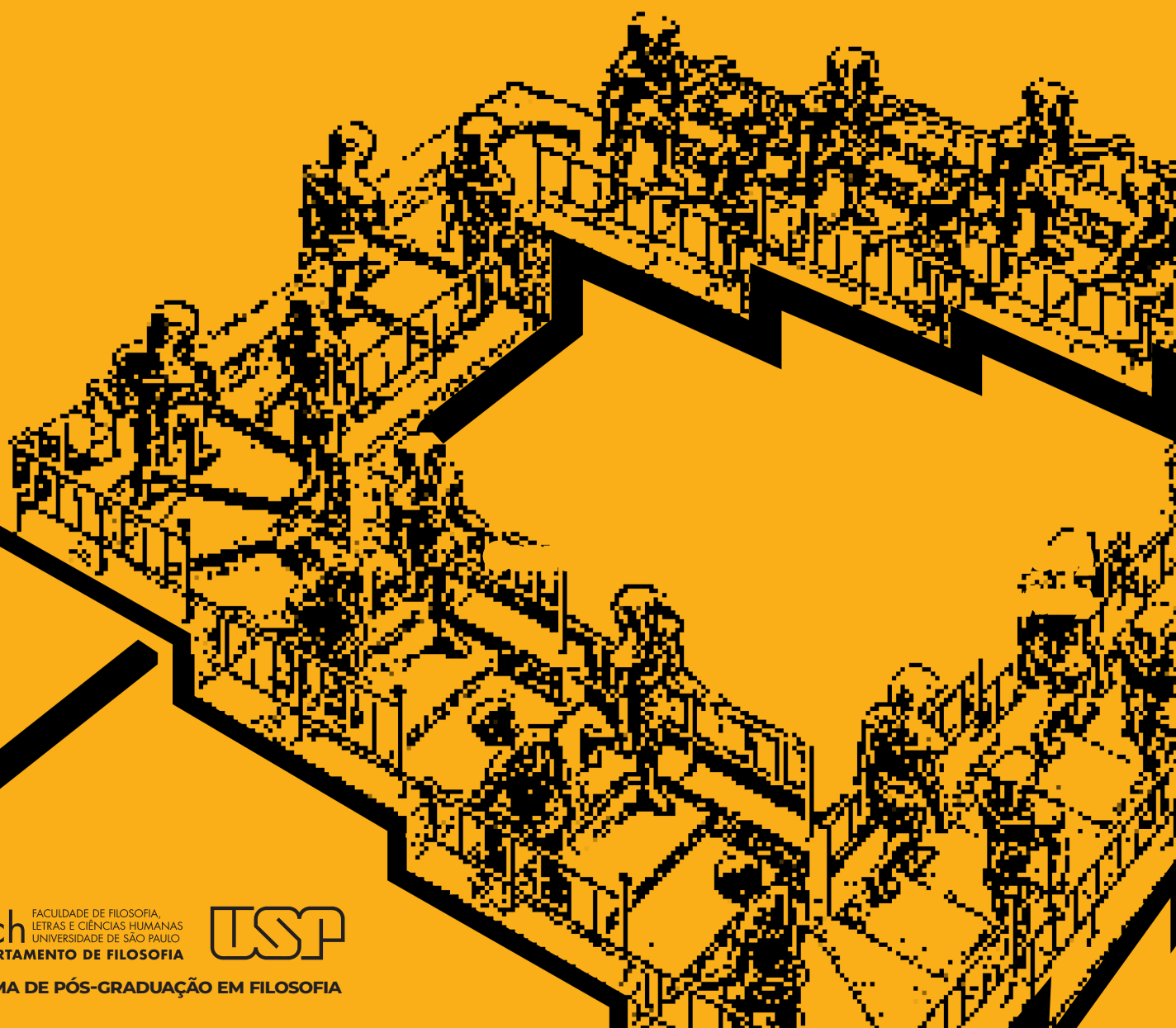
**IV Encontro de Pós-Graduação
em Filosofia da USP**

19 a 23 de agosto de 2019

IMPASSES DA RACIONALIDADE

Caderno de resumos

edição digital



Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-Reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-Chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação em Filosofia

Coordenador: Carlos Eduardo de Oliveira

Vice-coordenador: Maurício Cardoso Keinert

IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP

Comissão organizadora: Daniel Guilhermino
Douglas Nunes Vieira
Fernando Araújo del Lama
Lis Macêdo de Barros
Lucas Nascimento Machado
Paula Feijó de Medeiros
Pedro Ivan Moreira de Sampaio
Ravena Olinda
Renata Inarah Guerra Santos
Régis de Melo Alves
Simone Bernardete Fernandes
Victor Danilo Moraes

Sumário

Agradecimentos	4
Apresentação	6
Programação	9
Resumos	15
Mesa 01: Hannah Arendt	16
Mesa 02: Henri Bergson	29
Mesa 03: Gilles Deleuze	43
Mesa 04: Razão, saber e não-saber	56
Mesa 05: Feminismo e decolonialismo	70
Mesa 06: Direito e exclusão	84
Mesa 07: Platão	94
Mesa 08: Giorgio Agamben	105
Mesa 09: Sócrates e estoicismo	117
Mesa 10: Insurreição	129
Mesa 11: Aristóteles	139
Mesa 12: Estética I	150
Mesa 13: Lógica e fenomenologia	159
Mesa 14: Razão e ficção	170
Mesa 15: Rawls, Habermas e seus críticos	180
Mesa 16: Fenomenologia e existencialismo	190
Mesa 17: Ciência e pós-verdade	206
Mesa 18: Teoria crítica e racionalidade	219
Mesa 19: Progresso, razão instrumental e o fim do homem	233
Mesa 20: Estética II	249
Mesa 21: Estética e idealismo alemão	264
Mesa 22: História, negatividade e barbárie	277
Mesa 23: Estética contemporânea	291
Mesa 24: Filosofia francesa contemporânea	301
Mesa 25: Immanuel Kant	315
Mesa 26: Filosofia política	326
Mesa 27: Filosofia medieval	334
Mesa 28: Filosofia moderna	346
Mesa 29: René Descartes	360
Mesa 30: Filosofia política francesa	370
Mesa 31: Walter Benjamin	381
Mesa 32: Filosofia política moderna	395
Mesa 33: Reflexão, identidade e dialética	405

Agradecimentos

Não há como organizar um evento de filosofia sem que aqueles que participam de sua elaboração façam um esforço propriamente filosófico, deixando de lado as pilhas de rascunhos e livros que os rodeiam cotidianamente para se dedicar a um trabalho coletivo. De início, tratou-se de estabelecer um calendário de organização. Em seguida, nos encontramos diante de uma árdua tarefa: mergulhar em um grande lago de ideias para encontrar aquela que fosse a mais ampla e atraente aos estudantes de pós-graduação de nosso país. Difícil empreitada, mas não quando estamos acompanhados de pessoas engajadas e animadas o suficiente.

Chegamos a *impasses*, de fato, mas emergimos do mergulho com uma proposta escrita a várias mãos que obteve o êxito de atrair perto de uma centena de alunos de pós-graduação de diversas partes do país, que se propuseram a apresentar ao público suas próprias experiências filosóficas. Apesar daqueles que, movidos pelo ódio, teimam em deturpar este fato, há um verdadeiro tesouro filosófico espalhado por nosso país, repleto de referências bibliográficas e ideias valiosíssimas que insistem em atravessar nosso cotidiano e nossa história. Somos gratos a todos os que reconhecem o valor das ideias e, em especial, a todos aqueles que se dispuseram a apresentá-las neste *IV Encontro da Pós-Graduação em Filosofia da USP*. Agradecemos a todos os pós-doutorandos e pós-graduandos que se dispuseram a nos ajudar com a coordenação de mesas.

A potência filosófica que se manifesta neste evento se perderia no nada se não houvesse um lugar propriamente organizado para acomodá-la e valorizá-la devidamente. Nesse sentido, agradecemos aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, que acompanharam de perto a organização

do evento, oferecendo toda a ajuda técnica necessária para que ele fosse realizado. Agradecemos em especial a Geni Ferreira Lima, Lucas Martins, Luciana Nobrega, Marie Marcia Pedroso, Susan Thiery e Juliano Bonamigo de Souza, e também aos professores Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso Keinert, coordenadores do programa de pós-graduação em Filosofia do departamento, que não só nos apoiaram como também nos incentivaram a ir além, sugerindo que organizássemos uma revista para acolher trabalhos dos estudantes de pós-graduação. Agradecemos também à Superintendência de Assistência Social da Universidade de São Paulo (SAS), ao Centro Acadêmico de Filosofia da USP - João Cruz Costa (CAF) e ao Programa de Educação Tutorial (PET Filosofia) pelo suporte.

Por fim, sem dúvida, para apreciarmos valor das ideias são necessários aqueles que contribuam direta ou indiretamente para tanto. Agradecemos imensamente à prof.^a Marilena Chaui e ao prof. Vladimir Safatle, que nos inspiram tantas ideias e atenderam prontamente ao convite de participar dessa edição do Encontro. Muito obrigada também a Antônio Freitas, Vanessa Nicolav e Hugo Albuquerque, que igualmente não hesitaram em participar do Encontro e se dispuseram a mostrar que há potência filosófica para além da academia.

Comissão organizadora.

Apresentação

Impasses da racionalidade

A história da filosofia é atravessada por recorrentes tentativas de delimitar a especificidade do discurso dito racional em relação ao seu outro. O mito, o sofisma e o senso comum figuram nessa história como alguns dos regimes discursivos frente aos quais a racionalidade procurou estabelecer sua diferença e sua primazia. No entanto, desde cedo, a racionalidade, própria ao discurso filosófico, se defrontou com impasses engendrados seja por sua própria constituição, seja por aquilo que até então definia os seus horizontes e limites. Assim, paradoxos e antinomias assombraram incessantemente a coerência e a consistência dos sistemas e proposições postos como insígnias da racionalidade. Não é por outro motivo que boa parte da filosofia contemporânea elevou a tema de maior importância o estatuto daquilo que, ao mesmo tempo, escapa e funda os conceitos da razão.

Em tempos nos quais ideias e valores que têm orientado as formas de vida hegemônicas se encontram em crise, esses impasses desafiam sobretudo a nossa época, expondo os limites da racionalidade que lhe é própria. Desse modo, convidamos todos a refletir no *IV Encontro de Pós-Graduação de Filosofia da USP: Impasses da racionalidade sobre as possibilidades e os problemas que surgem quando a racionalidade se vê forçada a lidar com as suas próprias aporias*.

A resistência e a opacidade do que se manifesta como impasse ao pensamento tanto apresentam-se nas áreas tradicionais da filosofia como dão abertura a intersecções com outras áreas do saber:

Eixos temáticos:**A) A auto-imagem da filosofia: razão e desrazão através da história**

Como determinadas filosofias mudaram a maneira como uma questão filosófica era compreendida até então? Mais ainda, como alteraram aquilo mesmo que se entendia por razão ou por racional? Como se pôde colocar uma questão que ainda não tinha sido formulada antes e que expressava um problema interno, uma tensão constitutiva do debate filosófico em que se inseria?

B) Caos, ódio e medo: insurreições da (ir)racionalidade

Quais são as possibilidades e limites da busca por uma organização racional da sociedade? Qual seria a relação entre democracia, autoritarismo e racionalidade? Que papel o irracional desempenha no presente, no futuro e no passado como força política? Como determinadas ideias, ao transformarem nossa concepção de razão, moral e justiça, levam a insurreições, tanto teóricas quanto concretas? Qual seria a tarefa da filosofia frente à ordem e ao caos?

C) Verdade, pós-verdade e senso comum

Como a verdade foi tematizada na filosofia? Como a reflexão filosófica sobre a verdade confirma, se choca ou concorda com o senso comum de sua época? Como falar ainda de verdade em tempos de pós-verdade e fake news? Como ensinar filosofia frente aos desafios impostos pela atual circulação e produção de informação? Ensinar a filosofia é ensinar a verdade?

D) Arte e cultura no limiar da razão

De que maneira a arte poderia expor os limites da razão ao nos colocar frente àquilo que não é discursivamente articulado? A produção estética moderna apresentou uma ruptura com o projeto moderno da razão? A razão é capaz de moldar novas formas de sensibilidade? A sensibilidade estética pode reconfigurar aquilo que é compreendido como racional? Como o horror e a barbárie são expressos nas produções artísticas, e quais são suas ressonâncias políticas?

E) Outras filosofias ou o outro da filosofia

Como outras tradições de pensamento, ou reflexões críticas sobre a exclusão de determinadas culturas e minorias da história da filosofia, revelam limitações na pretensa racionalidade universal daquilo que se entende costumeiramente por filosofia? Como a filosofia pode apontar a presença de procedimentos irrefletidos, irracionais ou com apenas aparência de racionalidade em outras áreas do saber, como, por exemplo, na religião, nas ciências naturais e no desenvolvimento tecnológico? Por outro lado, como outras áreas do saber podem apontar para uma irracionalidade presente no saber filosófico ou mesmo constitutiva dele?

F) Racionalidade, contradição, paradoxo e aporia

Que papel paradoxos e aporias – e a tentativa de resolvê-los – tiveram na definição dos horizontes da racionalidade e na reflexão sobre os limites da linguagem? O quanto a contradição seria inevitável em qualquer sistema filosófico ou saber – ou, ao menos, em qualquer um que tenha como pretensão a completude? Cabe à filosofia encontrar uma coerência no real ou seria o real inerentemente contraditório e inconsistente?

Programação

Mesa de Abertura

Segunda-feira, 19 de agosto

Horário: 19h30

Local: Auditório 08

Produção, difusão e vivência do saber frente ao ódio

Apresentação: Maurício Keinert (Filosofia/USP)

Coordenador: Ivan de Sampaio (Filosofia/USP)

Antônio Freitas (Tapera Taperá)

Vanessa Nicolav (Brasil de Fato)

Hugo Albuquerque (Autonomia Literária)

Confraternização

Quinta-feira, 22 de agosto

Horário: 20h00

Local: Espaço Verde

Mesa de Encerramento

Sexta-feira, 23 de agosto

Horário: 19h30

Local: Auditório 14

Impasses da racionalidade

Coordenadores: Paula Feijó (Filosofia/USP) e Régis Alves (Filosofia/USP)

Marilena Chaui (Filosofia/USP)

Vladimir Safatle (Filosofia/USP)

Mesas

Segunda-feira, 19 de agosto

10h-12h

Mesa 01: Hannah Arendt (Auditório 08) Coordenadora: Adriana Novaes

Indi Nara Corrêa Fernandes Colem (UnB)

Modernidade e a atrofia da 'racionalidade crítica' segundo Hannah Arendt

Gabriela de Freitas (UNESP)

A racionalidade na construção do campo do político: Schmitt e Arendt

Renato de Oliveira Pereira (UNESP)

Incapacidade de pensar, totalitarismo e sociedade de massa: algumas considerações a partir do ensaio "Ideologia e Terror" de Hannah Arendt

Jorge Quintas (UERJ)

O Sócrates de Arendt: uma filosofia da doxa

Mesa 02: Henri Bergson (Sala 10) Coordenador: Dani Barki Minkovicus

Elizaura Maria Alves da Silva Rihbane (UFMT)

O caráter específico da filosofia: Inteligência e Intuição no pensamento de Bergson

Yago Antonio de Oliveira Morais (UNESP)

Consciência, inconsciente, corpo e ação segundo Henri Bergson

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite (UNIFESP)

Bergson: Diferença de tom vital

Paula Feijó de Medeiros (USP)

A dúvida de Cézanne: Bergson em Merleau-Ponty

14h-16h

Mesa 03: Gilles Deleuze (Auditório 08) Coordenador: Douglas Nunes Vieira

André Luiz Nardim (UFSCar)

A mobilização do platonismo na teoria diferencial das faculdades de Deleuze

Matheus Barbosa Rodrigues (UNIFESP)

O conceito de finalidade em Gilles Deleuze

Felipe Fernandes Fagundes de Carvalho (USP)

Por uma crítica das formas de vida contemporâneas

Gabrielle Corrêa (UnB)

Poder e desejo como forças vitais produtoras de realidade

Mesa 04: Razão, saber e não-saber (Sala 104-A) Coordenador: Lucas Machado

Bárbara de Barros Fonseca (UnB)

Pode a filosofia exceder a si mesma? Razão e transgressão em Georges Bataille

Natália Acurcio Cardoso (USP)

A relação entre a verdade e o saber não real, na filosofia de Hegel

Victor Danilo Bessa Roque de Moraes (USP)

Racionalidade sem crença? O escopo e a natureza da epokhé no pirronismo antigo

Caio Sarack de Mello (USP)

A forma literária como ruptura da racionalidade e esperança na comunicabilidade: uma novela de Ernesto Sábato

16h30-18h30

Mesa 05: Feminismo e decolonialismo (Auditório 08) Coordenador: Lucas Petroni

Carolina Bernardini Antoniazzi (USP)

Revolução a partir do corpo gestante

Elzahrâ Mohamed Radwan Omar Osman (UnB)

Colonialidade do Poder, Diferença Colonial e o caso dos Feminismos islâmicos

Felipe Luiz (UNESP)

As filosofias não ocidentais: A filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels

Mbaidiguim Djikoldigam (USP)

A hermenêutica filosófica africana

Mesa 06: Direito e exclusão (Sala 104-A) Coordenador: Ivan de Sampaio

Rafael Tubone Magdaleno (PUC-SP)

Justificar o Injustificável: sobre a ordem de discurso jurídico nazista na obra de Olivier Jouanjan

Marcela Henriques Mendes Moreira (UFU)

Genealogia do poder de punir

Lívia Francisco Arantes de Souza (UFSCar)

O discurso econômico dos fisiocratas para Michel Foucault

Terça-feira, 20 de agosto

10h-12h

Mesa 07: Platão (Sala 104-A)
Coordenador: Nicola Stefano Galgano

Ana Beatriz Barbosa de Carvalho e Silva (USP)
 Sobre os sentidos de logos em Platão

Yasmin Tamara Jucksch (USP)
 A relação entre ignorância e stásis na caracterização platônica dos males morais

Antonio Lessa Kerstenetzky (USP)
 O Sócrates do Fedro é um otimista epistemológico?

Mesa 08: Giorgio Agamben (Sala 104-B)
Coordenadora: Lis Barros

Alan Barbosa Buchard (UFRJ)
 Glória e Democracia em Giorgio Agamben

José Eduardo Fonseca Oliveira (UNESP)
 Arqueologia da bios: a vida como resistência

Sally Barcelos Melo (UnB)
 É possível a ação política no Estado de Exceção para Agamben?

14h-16h

Mesa 09: Sócrates e estoicismo (Sala 104-A)
Coordenadora: Yasmin Tamara Jucksch

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona (UFRJ)
 Akrasia no Protágoras

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva (UFF)
 Devemos abdicar da racionalidade estoica por um "ascetismo" em Musônio Rufo?

Leo Souza Tolosa (UFPA)
 Ironia Socrática: método ou má interpretação?

Mesa 10: Insurreição (Sala 104-B)
Coordenador: Guilherme Grané Diniz

Helrison Silva Costa (UFMG)
 Insurreições e revolta na dinâmica das relações de poder em Foucault

Fábio Gonzaga Gesueli (PUC-Campinas)
 Foucault e o levante iraniano

Grazielle Gonçalves de Lima (UFSCar)
 Entre a renúncia pulsional e o imperativo de gozo: Questionamentos acerca de um viver em sociedade a partir de Sade, Freud e Lacan

16h30-18h30

Mesa 11: Aristóteles (Sala 104-A)
Coordenador: Bruno Loureiro Conte

Víctor Gonçalves de Sousa (USP)

Inefetividade da razão, *ἀκρασία* e contradição prática em Aristóteles

Alcides Devides Moreno (USP)
 A investigação filosófica como uma investigação da verdade em Aristóteles

Viviane Rodegheri (UFRRJ)
 Reflexos da interpretação aristotélica de Melisso de Samos a longo prazo: os inconvenientes herdados pela doxografia especializada

Mesa 12: Estética I (Sala 104-B)
Coordenador: Guilherme Marconi Germer

Vitor Salmazo (UFMG)
 Forma musical e subjetividade: o problema da razão na filosofia da nova música

João Miguel Cobelo Foti (UnB)
 O conceito filosófico de ritmo em questão

Quarta-feira, 21 de agosto**10h-12h****Mesa 13: Lógica e fenomenologia (Sala 104-A)**
Coordenador: Daniel Guilhermino**Daniel Alves da Silva Lopes Diniz (Unicamp)**

Probabilidade do condicional e probabilidade condicional: leis do excesso e resultados de trivialização na lógica LFI1

João Lucas Pimenta da Silva Pinto (USP)

Juízos negativos verdadeiros: um impasse na teoria do juízo de Brentano

Euclides Torres Ometto Stolf (USP)

Crise dos fundamentos da matemática em Hermann Weyl

Mesa 14: Razão e ficção (Sala 104-B)

Coordenação: Luis Fernando C. Encinas

Guilherme Teixeira Martins Schettini (USP)

Da ficção como filosofia primeira

Maurício Sérgio Borba Costa Filho (UFPA)

É durante a noite que os animais surgem: o sonho e o animal em Hélène Cixous

Daniela Cunha Blanco (USP)

Ranciére e as bordas da escrita: entre o sensível e a razão

14h-16h**Mesa 15: Rawls, Habermas e seus críticos (Sala 104-A)**

Coordenador: Leonardo André Paes Müller

Luana Goulart de Castro Alves (Albert-Ludwig-Universität Freiburg)

O liberalismo agonístico e a garantia do Outro

Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)

A teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib

Thiago Augusto Passos Bezerra (UFRJ)

O incomensurável na Democracia: razão pública, pluralismo e dissidência

Mesa 16: Fenomenologia e existencialismo (Sala 104-B)

Coordenador: Alex Antônio Rosa Costa

Natália de Alexandre Macário (PUC-SP)

O Absurdo Camusiano como Antinomia e Limite ao Alcance de Sentido

Jéssica Hilgert (UFRGS)

Ação em Sartre e moral em Beauvoir: uma ética vazia?

Luan Miguel Araujo (UnB)

Desvelamentos sobre "crise": notas fenomenológicas sobre a (in)reflexão política dos tempos confusos

Christian de Sousa Ribeiro (UFF)

A problematização da liberdade e da má-fé em Sartre a partir de uma análise de seus contos *O muro* e *A infância de um chefe*

16h30-18h30**Mesa 17: Ciência e pós-verdade (Sala 104-A)**
Coordenador: Leonardo André Paes Müller**Lourenço Fernandes Neto e Silva (USP)**

Newton e a tradição alquímica: a transmutação do sentido de "mecânico"

Aristides Moreira Filho (USP)

Progresso e busca da verdade na epistemologia popperiana

Rafael Viana Ribeiro (USP)

A verdade está morta? Por uma epistemologia social do senso comum

Mesa 18: Teoria crítica e racionalidade (Sala 104-B)

Coordenadora: Renata Guerra

Fábio Pimentel de Maria da Silva (USP)

"Materialismo interdisciplinar" ou crítica da teoria tradicional? Sobre o programa de pesquisa de Max Horkheimer nos anos 30

Maria Clara Ferreira Togeiro (UNICAMP)

A fantasia como crítica à racionalidade em Marcuse

Victor Hugo de Oliveira Saldanha (UFU)

A razão moderna e o projeto de uma sociedade racional: do conformismo racionalista à teoria crítica incipiente de H. Marcuse

Bruno Reikdal Lima (UFABC)

Sobre racionalidade instrumental, irracionalidade e suicídio coletivo

Quinta-feira, 22 de agosto

10h-12h

Mesa 19: Progresso, razão instrumental e o fim do homem (Sala 10) Coordenadora: Renata Guerra

Anderson Aparecido Lima da Silva (USP)

A Aufklärung em questão: Michel Foucault e a Teoria Crítica

Simone Bernardete Fernandes (USP)

Teoria crítica e progresso: uma abordagem a partir da filosofia de Nietzsche

Bernardo Gonçalves (USP)

“Penso, logo existo”? A razão universal e o estatuto do humano face à inteligência artificial

Joon Moon (USP)

Inteligência Artificial como aporia final da racionalidade instrumental

Mesa 20: Estética II (Sala 12) Coordenador: Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Felipe Bruno Silva da Cruz (UFPA)

A barbárie não é uma musa: manifestações da barbárie na poética de Wislawa Szymborska

Clêmie Ferreira Blaud (USP)

Béla Balázs e os limites entre o erótico e o pornográfico no cinema silencioso

Luana Gonçalves Carvalho Fúncia (USP)

Um estudo do filme Loucura Ordinária de uma Filha de Cham (1987), do cineasta Jean Rouch

Ronaldo Tadeu de Souza (USP)

Tempo e Sujeito como Contingência: uma leitura hegeliana do Em Busca do Tempo Perdido de Marcel Proust

14h-16h

Mesa 21: Estética e idealismo alemão (Sala 10) Coordenador: Lucas Machado

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes (USP)

O que uma avaliação antropológica plena deixa ver? Modernidade cindida e utopia estético-política em Schiller

Alcione Santos de Sousa (UFPA)

Sobre Schiller e Kant na “Reconciliação” de dois Acordos

Viviane Cristina Rodrigues Carnizelo (USP)

Entre Schiller e Freud – o sentimento de sublime e a sublimação

Nicolau Spadoni (USP)

O belo como ideia da razão na filosofia da arte de Hegel

Mesa 22: História, negatividade e barbárie (Sala 105)

Coordenador: Régis Alves

Welson Alcantara Olivera Silva (UNIFESP)

As aporias da teodiceia: Hegel e Schopenhauer às voltas com o problema do Negativo

Marlon Henrique Aramor (UNESP)

Riqueza e pobreza em Hegel: seria uma contradição insuperável no mundo da cultura?

Dario de Negreiros (USP)

Negatividade e dualidade: o pensamento brasileiro à sombra da Formação

Lucas Paolo Sanches Vilalta (USP)

Informação digital, a problemática da autenticidade e as fake-news: por que a pós-verdade é um falso problema?

16h30-18h30

Mesa 23: Estética contemporânea (Sala 10) Coordenador: José Feres Sabino

Fernanda Albuquerque Almeida (USP)

O sublime tecnológico por Hal Foster

José Guilherme Pereira Leite (USP)

Giuseppe Penone: natureza e artifício no antropoceno

George Lucas da Silva dos Santos (UFPA)

Satélites, máquinas e os olhos invisíveis: Um encontro entre as fotografias de Trevor Paglen e o panóptico de Michel Foucault

Mesa 24: Filosofia francesa contemporânea (Sala 105)

Coordenador: Régis Alves

Flávio de Lima Cordeiro Filho (UFPA)

A verdade como modo de existência: O conceito de parresia no último Foucault.

Edilene Alves Bezerra (USP)

O conceito de crítica em Michel Foucault a propósito da relação entre verdade e subjetividade

Ivan de Oliveira Vaz (USP)

A filosofia do conceito de Alain Badiou: uma maneira de pensar a relação entre rigor matemático e engajamento político

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)

Racionalidade e ética na metafísica contemporânea: Meillassoux, Latour e uma ética material de valores?

Sexta-feira, 23 de agosto**10h-12h****Mesa 25: Immanuel Kant (Sala 10)**
Coordenador: Régis Alves

André Rodrigues Ferreira Perez (USP)
Expoente e Analogia: Kant e a torção metafísica de conceitos matemáticos

Paulo Borges de Santana Júnior (USP)
Os dois lados de um limite para razão

Ricardo Araujo Parro (USP)
As vicissitudes da prova de Deus em Kant

Mesa 26: Filosofia política (Sala 12)
Coordenador: Ricardo Polidoro Mendes

Natanailtom de Santana Morador (USP)
Lefort e o elogio do conflito em Maquiavel

Rômulo Barreto Fernandes (UNESP)
Perfectibilidade: a razão como instrumento do homem natural

Mesa 27: Filosofia medieval (Sala 111)
Coordenador: Douglas Nunes Vieira

Andrei Pedro Vanin (UNIFESP)
Certeza e nobreza da teologia enquanto ciência prática em João Duns Scotus

Matheus Henrique Gomes Monteiro (Unicamp)
Geração e corrupção dos corpos celestes: debate do século XVI e suas raízes antigas e medievais

Tiago Grande (USP)
A noção de Matéria Primeira segundo Tomás de Aquino em *De Principiis Naturae*

14h-16h**Mesa 28: Filosofia moderna (Auditório 14)**
Coordenadora: Fabiana Del Mastro

Fábio Evangelista da Silva (UNESP)
A importância do problema de Molyneux para o avanço do conhecimento

Sacha Zilber Kontic (USP)
A obscuridade do conhecimento de si segundo Malebranche

Ravena Olinda (USP)
A insuficiência da razão e a ciência intuitiva em Espinosa

Wellington Anselmo Martins (UNESP)
Rousseau e a crítica da racionalidade: um filósofo de paradoxos, mas não de preconceitos

Mesa 29: René Descartes (Sala 109)
Coordenador: Fábio Rodrigo Leite

Beatriz Laporta (USP)
A união substancial cartesiana e as formas substanciais aristotélico-tomistas: como entender a interação alma-corpo

Jefferson Torres Velozo (UNESP)
A fundamentação da racionalidade em Descartes

José Marcelo Ramos Siviero (USP)
Uma difícil aproximação: esboços, sombras e sinais da presença cartesiana na filosofia de Merleau-Ponty

Mesa 30: Filosofia política francesa (Sala 111)
Coordenadora: Lis Barros

Taís Araújo (USP)
Jacques Rancière: a política como desentendimento

Manoel Coracy Saboia Dias (USP)
As Chamas de Budapeste: revisitando o artigo "Le Paradoxe Politique", de Paul Ricœur

Martha Gabriely Coletto Costa (USP)
Sobre o negativo e a democracia selvagem em Claude Lefort

16h30-18h30**Mesa 31: Walter Benjamin (Sala 109)**
Coordenador: Lucas Souza

Chaienne Maria da Silva Faria (USP)
Crítica do conhecimento e método em Walter Benjamin – alguns apontamentos

Fernando Del Lama (USP)
Romantismo e crítica da razão iluminista em Walter Benjamin: a escrita fragmentária revisitada

Michel Amary Neto (USP)
A crítica à representação no barroco alemão de Walter Benjamin

Yasmin Campos Nigri (PUC-Rio)
Entre a verdade e a historicidade: ressonâncias de Rilke no pensamento do jovem Benjamin

Mesa 32: Filosofia política moderna (Auditório 14)
Coordenadora: Fabiana Del Mastro

Priscila Aragão Zaninetti (USP)
A barbárie vinculada ao senso comum na Ciência Nova, de Giambattista Vico

Débora Corrêa Gomes (UFRGS)
Razão e Democracia no Tratado Teológico-Político

Douglas Nunes Vieira (USP)
Espinosa e a potência revolucionária da filosofia: a crise imanente ao absolutismo

Mesa 33: Reflexão, identidade e dialética (Sala 111)
Coordenadora: Renata Guerra

Quesidonis Felipe da Silva (USP)
A origem do conceito kantiano de reflexão em Locke e Leibniz

Gabriel Ferri Bichir (USP)
O selvagem pensa dialeticamente? Acerca de uma passagem de Pierre Clastres

Régis de Melo Alves (USP)
Identidade, Diferença e Contradição: Hegel entre Kant e Deleuze

Resumos

Mesa 01: Hannah Arendt

Segunda-feira, 19 de agosto

10h-12h

Auditório 08

Coordenadora: Adriana Novaes

Indi Nara Corrêa Fernandes Colem (UnB)

Modernidade e a atrofia da 'racionalidade crítica' segundo Hannah Arendt

Gabriela de Freitas (UNESP)

A racionalidade na construção do campo do político:
Schmitt e Arendt

Renato de Oliveira Pereira (UNESP)

Incapacidade de pensar, totalitarismo e sociedade de massa:
algumas considerações a partir do ensaio "Ideologia e Terror"
de Hannah Arendt

Jorge Quintas (UERJ)

O Sócrates de Arendt: uma filosofia da doxa

Modernidade e a atrofia da ‘racionalidade crítica’ segundo Hannah Arendt

Indi Nara Corrêa Fernandes Colem (UnB)

Palavras-chave: Hannah Arendt; racionalidade; modernidade.

Podemos compreender a modernidade como o período que pretendeu uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental. Do mesmo modo, pode ser investigada como o período da razão; e, indo além, pode ser compreendida como um projeto de crítica da razão. De qualquer forma, é certo que a modernidade se refere à ambição de um rompimento entre o passado e o futuro, entre o novo e o antigo. Modernidade, portanto, apresenta-se como a consolidação de uma nova era que almeja um distanciamento do período comumente conhecido como clássico. A pretensão de rompimento com o passado e o antigo, ou seja, a busca pelo inaudito, portanto, mostra-se como uma forma de superação – iniciar algo que vá além do já existente.

À parte disso, a modernidade também é investigada pelo seu caráter subjetivista. Para Hannah Arendt, a filosofia da subjetividade encontrou seu recinto na era moderna, muito provavelmente, com Descartes. A dúvida cartesiana possibilitou a introspecção do indivíduo e a consciência de si próprio. Nestes termos, o homem se afasta do mundo, impulsionado-se para dentro de si mesmo. Desarte, a antiga e tradicional certeza de que se poderia encontrar a verdade se perdeu. O homem, a partir de então, só é capaz de conhecer aquilo que ele mesmo produziu. Não obstante, Arendt chama atenção para o fato de essa capacidade se dar mediante a redução da ciência, e, portanto, da filosofia à matemática. A consequência desta problemática reside no fato da impossibilidade de se pensar relações sociais, históricas e humanas simplesmente através da lógica, ou dos símbolos matemáticos criados pelo indivíduo.

Tendo em vista estas abordagens, Hannah Arendt pressupõe que a modernidade se inicia a partir de três eventos, que atestam essa avidez pelo novo,

pelo progresso e pelo futuro: a descoberta da América, a Reforma, e a invenção do telescópio. Todavia, esta noção de modernidade, ajuizada pela autora, marca a divisão precipitosa entre o discurso racional e o senso comum; e, em decorrência disto, entre uma racionalidade matematizada e uma racionalidade crítica.

Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que a secessão entre o discurso racional e o senso comum na modernidade teve início com Galileu e a invenção do telescópio. Com este instrumento científico, os segredos do universo puderam ser desvendados e proporcionados à cognição humana. Se antes da era moderna os conhecimentos acerca do universo eram incertos, ou advindos por meio da especulação do senso comum, com o advento da nova ciência e da técnica, os homens foram, então, capazes de adquirir certezas demonstráveis. A dúvida de Descartes é a reação direta a essa nova ciência e realidade de mundo. Sob o entendimento de que o sujeito só é capaz de conhecer aquilo que produz, a filosofia cartesiana só é possível a partir de uma racionalidade matematizada própria da ciência moderna. Por conseguinte, temos a perda do senso comum. Para a autora, senso comum é o sentido no qual os indivíduos “com suas sensações privadas, se ajustavam ao mundo comum” (Arendt, *A Condição Humana*, p. 351). A noção de um mundo compartilhado é perdida, restando apenas a noção de um discurso racional compartilhado.

Assim, podemos entender que a era moderna, examinada por Arendt, é marcada pelo predomínio de uma ‘racionalidade matematizada’ – a razão como uma faculdade que não ultrapassa o mero calculo lógico de consequências, ou seja, “a faculdade de deduzir e concluir, isto é, um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo” (Arendt, *A Condição Humana*, p. 352). Fica claro, portanto, que o importante para o progresso da era moderna foi apenas conceber a verdade científica, a saber, a preocupação com as hipóteses, com os resultados, em oposição à ideia de compreensão.

O que está em jogo para Arendt é a perda de uma ‘racionalidade crítica’. As grandes mudanças ocorridas no mundo com o advento da nova ciência moderna deram-se como consequência da fabricação, não de uma razão crítica. A realidade, ou a verdade, não foi revelada através da contemplação, como se supunha antes do advento da ciência moderna. A concepção de mundo foi al-

terada pela fabricação de um instrumento científico: o telescópio. Todas essas transformações ambicionadas pela superação do contraponto entre o antigo e o novo ocasionaram a separação entre conhecimento e pensamento, entre filosofia e ciência. Indo além, pode-se dizer que essas questões iniciadas na era moderna ocasionaram não apenas uma separação, mas a perda da capacidade de pensamento crítico, que pode ser observada, sobretudo, se levarmos em consideração o indivíduo de massas do século XX.

Tendo em vista o pensamento arendtiano, proponho uma comunicação com base, principalmente, em duas linhas de investigação. Primeiramente, a análise de alguns dos principais eventos ocorridos na modernidade que levaram a uma crescente alienação do indivíduo em relação à terra e a sua consecutiva preocupação com o si mesmo, bem como as implicações decorrentes da priorização de uma 'racionalidade matematizada' em detrimento de uma 'racionalidade crítica'. Em seguida, perceber as grandes consequências, para o homem como ser que pensa, resultantes da separação entre pensamento e conhecimento técnico; entre filosofia e ciência; e como estas separações foram fundamentais para o desenvolvimento do indivíduo de massa, incapaz de pensar e, conseqüentemente, de agir. Por fim, pretendo analisar, como pano de fundo, a compreensão de Arendt acerca da modernidade como a era que objetivou a superação do antigo e a valoração do novo.

A racionalidade na construção do campo do político: Schmitt e Arendt

Gabriela de Freitas (UNESP)

Palavras-chave: Política; Arendt; Schmitt; Pluralidade; Homogeneidade.

Existe na história da filosofia diversas concepções acerca do melhor modelo político possível ou até de um modelo ideal. A proposta do presente resumo é apresentar duas dessas propostas que, ainda que sejam diametralmente opostas, tem sua racionalidade resguardada. Isto é, o fato de serem duas propostas contrárias não faz com que uma anule a outra, visto que ambas tem um forte embasamento. Buscar-se-á apresentar, de forma breve e introdutória, os principais aspectos que compõem o âmbito político segundo as concepções de Hannah Arendt e Carl Schmitt.

Dentre os diversos aspectos que formam a complexa concepção do campo do político para Arendt, a pluralidade é a que mais se destaca, uma vez que ela cumpre uma função necessária nas relações humanas pois, nas palavras da autora, “não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 2000, p. 17). Para a autora, a política tem uma relação de necessidade com a pluralidade, pois sem este fator o debate de ideias seria inviabilizado ou inútil, para que se tenha o embate de ideias são necessárias diferentes perspectivas sobre o assunto debatido, no qual em um lugar dominado pela homogeneidade isto torna-se impossível. A pluralidade é o que define a imprevisibilidade da esfera pública, o que permite que a política seja espontânea. Tal relação entre política e a pluralidade poderia ser expressa por uma implicação lógica, em que se há política, então, necessariamente, há pluralidade. Cumpre ressaltar que, ainda que exista esta forte relação entre ambas, não é qualquer ajuntamento humano que configura a política, ou seja, a política necessita da pluralidade para ocorrer, mas a pluralidade pode ocorrer independente da política.

Ora, por um lado, é necessário que sejamos iguais para que se estabeleça uma linguagem e que a comunicação seja possível, por outro lado, é essencial

que se tenha um fator de diferenciação entre estes que se comunicam, visto que ideias homogêneas não configuram debate, não configuram ação e não configuram política; a perspectiva do outro, cumprindo o papel do outro, é de suma importância, uma vez que para a autora “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2017, p. 151). A pluralidade é, em breves palavras, o que possibilita o exercício do *logos*.

Ao nos deparamos com governos que excluem parte de sua sociedade das deliberações políticas, submetendo-os a condições deploráveis, ou impedindo que estes sintam-se representados ou parte da sociedade política, temos o exemplo do que Hannah Arendt está querendo colocar quanto a importância de tal pluralidade. Mais do que isso, a exclusão do outro e o domínio daqueles que são iguais, os homogêneos, é na verdade o oposto da política, na medida em que tal relação de dominação não configura de forma alguma o âmbito dos debates. Os regimes totalitários analisados pela autora demonstram bem tais consequências, o extermínio do outro é uma dos vários resultados de tal deturpação da política. Quando a homogeneidade passa a pautar o âmbito público, acaba por anular não só a esfera política como também os próprios sujeitos desta, desta fora, as diferenças que antes seriam saudáveis para o desenvolvimento do corpo político passam a ser caçadas e aniquiladas, e a política é deixada de lado e substituída pelo domínio e administração do outro.

Contrapondo ao modelo arendtiano que teria como pressuposto a pluralidade, destaca-se a argumentação do filósofo e jurista alemão, Carl Schmitt (1996, p. 10), que argumenta que a democracia deveria ter, ao contrário, homogeneidade, podendo inclusive aniquilar o heterogêneo sem que deixasse de ser uma democracia. “A força política de uma democracia se evidencia quando mantém à distância ou afasta tudo o que é estranho e diferente, o que ameaça a homogeneidade”.

Para Schmitt (2009), se faz necessário que se estabeleça uma definição clara acerca das categorias que se apresentam a partir dessa lógica dualística que caracterizaria seu pensamento. A definição do político não é algo fixo já estabelecido, ou seja, não existem critérios previamente estabelecidos – como uma avaliação da conduta moral, julgamento estética ou econômico. Ela, por sua vez, fundamenta-se em suas próprias distinções, “às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico” (SCHMITT, 2009, p. 27). Segundo Schmitt,

o que determina e movimenta o âmbito político é a diferenciação entre amigo/inimigo (*Freund/Feind*). A relação dicotômica entre amigo e inimigo “tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação” (SCHMITT, 2009, p. 28). Para o autor, o inimigo não necessariamente precisa ser tido como mal, na verdade, pode até ser considerado moralmente correto. Ele pode não ser um parceiro de negócio, não especificamente um concorrente.

Habermas (2009, p. VIII) aponta que “o político se manifesta, preferencialmente, na autoafirmação organizada de um povo ‘politicamente existente’ contra inimigos externos e internos”. Isto é, ao identificar o inimigo externo (*hostis*) uma nação deve configurar de tal modo a estabelecer uma unidade política que deve ser homogênea – como uma massa amórfica – e, para tanto, se faz necessária a eliminação de todos os seus elementos heterogêneos. Assim, o Estado, visando a manutenção sua unidade revelada na decisão política de sua figura soberana, a qual, por sua vez, se baseia na homogeneidade, deve, sempre que mostrar-se necessário, eleger e eliminar também seus inimigos internos (*inimicus*). Este inimigo interno – como já dito anteriormente – pode ser qualquer sujeito ou grupo que o soberano apontar como prejudicial ao público.

Ainda que se possa observar pontuais aproximações em suas teorias, as concepções de Schmitt e Arendt, são constituídas a partir de premissas fundamentalmente opostas. Enquanto o filósofo do Reich estabelece uma teoria política embasada no conceito de *unidade* da massa, Arendt, por outro lado, afirma que só é possível se falar de política no âmbito da *pluralidade*.

Conforme observado, apesar de tomarem caminhos totalmente diferentes ao conceber a esfera política e as relações estabelecidas, a racionalidade ainda se encontraria presente em ambos os processos. Por mais difícil que seja imaginar o contexto schmittiano sendo efetivado como algo racional, ele ainda assim o é, visto que não dependem do acaso para se realizarem, mas sim de um processo construído visando manter a estrutura que o autor estabelece.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4. ed. Trad. Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *O que é política*. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. Apresentação: liquidando os danos. Os horrores da autonomia. In: SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do Político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- _____. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

Incapacidade de pensar, totalitarismo e sociedade de massa: algumas considerações a partir do ensaio “Ideologia e Terror” de Hannah Arendt

Renato de Oliveira Pereira (UNESP)

Palavras-chave: Totalitarismo; Ideologia; Sociedade de massa; Caso Eichmann; Hannah Arendt.

O objetivo desta comunicação é tentar articular pistas que apontem para um tipo de relação que os seres humanos mantêm entre si que acaba por minar sua capacidade de pensar. A questão da incapacidade de pensar passa a figurar como uma das principais preocupações de Hannah Arendt a partir de sua participação no julgamento de Otto Adolf Eichmann. Ao longo do julgamento, a pensadora não conseguiu ver o ex-tenente-coronel da SS como alguém moralmente insano, partidário de um antissemitismo fervoroso, movido por motivações criminosas profundas ou mesmo por estupidez. A ausência desses elementos na figura de Eichmann levou Arendt a ver em sua imperturbada consciência – ou seja, no fato do antigo tenente-coronel nazista não ficar com a consciência pesada por trabalhar para levar milhões de pessoas à morte – uma conexão entre sua incapacidade para o pensamento e o mal que ele ajudou a perpetrar.

Eichmann não era, nem se sentia, um criminoso sem escrúpulos: ele jamais mataria o seu superior para tomar o seu cargo, por exemplo. Ou seja, prejudicar o seu superior em busca de vantagens pessoais era, para ele, um limite ético que ele não poderia ultrapassar. Mas conduzir milhões de judeus para a morte não era. Por quê? Apesar de negar ser um antissemita, o acusado não via como problemático o papel que exercia na morte de judeus e de outros grupos considerados como inimigos do regime nazista. Como esse tipo de atividade não era considerada ilegal, Eichmann praticava o mal acreditando realizar bem a sua função, sem pensar naquilo que estava fazendo e perceber o que estava em jogo: pessoas que nunca tinham feito nada concretamente contra o regime eram con-

denadas a um destino fatal. Na ótica de Arendt, Eichmann não mediu de maneira efetiva as consequências éticas das ações que ele realizava em busca por cumprir o seu dever e, assim, ascender em sua carreira. Sua consciência mantinha-se imperturbada por ter sido anestesiada, ou melhor, condicionada pelo regime: Eichmann abriu mão da sua própria liberdade, da sua capacidade de julgamento e, conseqüentemente, não se via como responsável pelo que ocorria. O mal era praticado, mas não era visto enquanto tal, daí a sua banalidade.

Longe de ser casual, a incapacidade de pensar nas implicações das nossas ações é promovida pelos regimes totalitários como parte de sua estratégia de tornar os homens seres supérfluos. Em “Ideologia e terror”, Arendt afirma que esses regimes tentam destruir a pluralidade de opiniões e maneiras distintas de compreender o mundo por meio de uma ideologia única, entendida como a “lógica de uma ideia”, que aprisiona a capacidade de pensar dos indivíduos em uma cadeia de dedução lógica que parte de uma ideia tida como verdadeira por si mesma – um axioma: a ideia de raça superior (nazismo) ou de classe progressista (stalinismo). O movimento lógico que se deduz da ideia conquista um poder explicativo totalizante ao ser aplicado à realidade e ao movimento histórico que a produz. O mundo, contudo, não é um todo coerente, não é estável, sempre há algo que escapa das capacidades humanas de apreendê-lo em sua totalidade, e é por esse motivo que a ideologia adquire tanta importância no regime totalitário: ela é uma espécie de simplificação que torna o real completamente inteligível porque, na prática, atua para distanciar os homens da realidade que os cerca. O real é substituído por algo artificial, isto é, pelo próprio movimento de dedução lógica a partir de uma ideia, como se este correspondesse à realidade factual.

Assim como o terror – essência do domínio totalitário – procura destruir os espaços públicos e privados para impedir o homem de agir, a ideologia tem como alvo a capacidade humana de pensar e de sentir na medida em que elas constituem uma ameaça para os regimes totalitários. Essa ameaça provém do fato de que sentir e pensar são capacidades humanas que podem apontar para outra visão de mundo, ou seja, para criar uma percepção diferente da realidade e, por conseguinte, vislumbrar outras possibilidades de organização política e de condução da vida. Por esse motivo, o totalitarismo busca minar a capacidade de pensa-

mento que, no fundo, é a tentativa de aniquilar a liberdade interior dos homens. Como a capacidade de raciocínio lógico é comum a todos os seres humanos, é a partir dela que a ideologia totalitária opera para impor uma visão única da realidade, à qual os homens aderem em função de uma espécie de autocompulsão que se assemelha à anuência que damos perante a conclusão de um silogismo qualquer. Isso ocorre porque, como os homens não conseguem criar um sentido próprio para o mundo, o apelo a um discurso lógico bem construído e que explica completamente a realidade torna-se quase irresistível.

Mas será que esse perigo que o totalitarismo representa para os seres humanos é uma característica apenas dos regimes totalitários? De fato, o totalitarismo só pode se realizar porque encontrou um solo adequado para tal. Filha da revolução industrial, a sociedade de massa gera cotidianamente uma experiência que é o solo no qual os regimes totalitários puderam se alicerçar: a solidão ou o desamparo (*loneliness*). A “lógica de uma ideia” é aplicada no contexto de uma sociedade massificada, em que as diferenças dos homens entre si não são muito claras, ou seja, uma sociedade na qual os homens não conseguem se singularizar. Aliás, essa singularização acaba sendo realizada por outra coisa que não a vida pública – a ascensão profissional, por exemplo, como ilustra a busca de Eichmann por alcançar uma patente superior.

No contexto de uma sociedade de massa, embora estejam perto uns dos outros, os homens se sentem solitários, isto é, desamparados, pois não se identificam uns com os outros e, por isso, não se sentem parte do mundo em que vivem. É em razão dessa experiência cotidiana que “[...] o ‘raciocínio frio como o gelo’ [Hitler] e o ‘poderoso tentáculo’ da dialética que nos ‘segura como um torno’ [Stálin] parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (ARENDR, 2012, p. 638). A coerção interna da lógica parece ser o meio que os seres humanos encontram para construir a sua identidade e vislumbrar um sentido para o mundo quando estão imersos em um contexto social e político em que os vínculos e as relações humanas são muito frágeis e superficiais. O totalitarismo apresenta-se como uma solução para o problema da solidão, mas é apenas “uma fuga suicida dessa realidade” (ARENDR, 2012, p. 638).

O Sócrates de Arendt: uma filosofia da doxa

Jorge Quintas (UERJ)

Palavras-chave: doxa; Sócrates; Arendt; retórica; verdade.

Pretendo apresentar o resultado parcial de um trabalho que pretende analisar como os conceitos de verdade, discurso e política se relacionam no pensamento de Hannah Arendt. Defendo que para compreender esses conceitos a figura de Sócrates é fundamental para a filósofa.

Sócrates foi retomado por vários autores ao longo da história da filosofia e sua relação com a política vem sendo compreendida de forma diversa. Para Arendt, a filosofia de Sócrates, considerado por ela como um filósofo-cidadão que jamais desistiu da pólis, significou o momento em que a política e a filosofia apareceram como indissociáveis. Por isso o fato histórico que marca o hiato entre a filosofia e a política é, para a filósofa alemã, justamente o julgamento e a condenação de Sócrates. O filósofo grego não ter triunfado em convencer a cidade de sua inocência, segundo Arendt, fez Platão ao mesmo tempo rejeitar a pólis, parte dos ensinamentos socráticos e a noção de persuasão (*peithen*). A consequência do hiato entre filosofia e política foi à eliminação da filosofia dos afazeres públicos, que passou a compreender o homem como um ser singular. Enquanto o homem, compreendido na perspectiva da pluralidade, passou a ser exclusividade da política.

Parto, nesse trabalho, da relação da retórica Aristotélica, entendida como “a outra face da dialética”, com o conceito de persuasão que Hannah Arendt examina no ensaio *Sócrates*, presente na obra *A Promessa da Política*, mostrando como esse conceito deve ser compreendido em um contexto de crítica da filósofa ao platonismo. A filósofa alemã afirma que a oposição entre verdade e opinião é uma conclusão anti-socrática de Platão. Já que Sócrates compreendia que “a *doxa* não era nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas aquilo a

que a verdade invariavelmente aderiria” (ARENDR, 2008a, p.61). Portanto, ao ignorar o sentido de *doxa* ligado à vida pública como um “aparecer” e compreendido como linguagem própria da política, Platão, para ela, se aproxima da ilusão da fuga do filósofo da esfera da pluralidade que caracteriza seu pensamento político. Com isso pretendo mostrar que para Arendt o debate sobre o discurso e a verdade aparecem como indissociáveis ao problema da política.

Dois conceitos são fundamentais para a argumentação arendtiana, a saber, *doxa* e dois-em-um. A *doxa* para Arendt é um discurso sobre aquilo que me parece, é um modo particular de como o mundo se abre para determinado indivíduo. E afirmar a própria opinião, para Sócrates era um meio de ser visto e ouvido pelos demais na pólis e tornar a cidade mais verdadeira. Como diz Arendt: “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades” (ARENDR, 2008a, p.57). Com isso Arendt definiu que o método socrático consistia em trazer o indivíduo ao debate em um movimento dialético que, ao invés de destruir a opinião, como no modelo platônico, revelaria a *doxa* em sua própria veracidade.

O dois-em-um é um conceito concebido por Arendt para refletir sobre o próprio pensamento. A pergunta sobre o que nos faz pensar acompanhou a filósofa ao longo de toda sua obra, não aparece exclusivamente na *Promessa da Política*. Na *Vida do Espírito*, obra em que ela mais fortemente se debruçou sobre esse tema, Arendt diz nessa obra:

O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (loneliness); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (ich bleib mir aus), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDR, 2009, p.65). Na *Promessa da Política* ela afirma: “(...) Além do mais, nos momentos dedicados ao diálogo da solidão estritamente só consigo mesmo, portanto, não estou totalmente separado dessa pluralidade que é o mundo dos homens e que chamamos, em seu sentido mais geral, de humanidade. Essa humanidade, ou antes, essa pluralidade, já está indicada no fato de que sou dois-em-um (ARENDR, 2008a, p.65).

Esse conceito, construído por Hannah Arendt na companhia de Sócrates, afirma que mesmo sozinho podemos estabelecer um diálogo interno. Ou seja, a solidão não significa uma retirada do mundo, mas pelo contrário, a solidão característica da reflexão implica em pensar a si mesmo, o que mostra que nossa condição é plural. Os homens não só existem no plural como possuem dentro de si a indicação da pluralidade. O jogo de pensamento do dois-em-um não é lógi-

co, não gera uma verdade universal, mas uma forma de *doxa*, de aparecer. O que permite ao indivíduo buscar a coerência ou conformidade consigo mesmo.

Catherine Valée diz: “é na companhia de Sócrates que Arendt elabora alguns dos conceitos mais fundamentais do seu pensamento: os de ‘pluralidade’, de ‘dois-em-um’, de ‘juízo’” (ECCEL, 2011, p.54). Podemos concluir, portanto, que o Sócrates pensado por Arendt se empenha por demonstrar para a democracia ateniense a conhecida máxima que a vida sem exame não vale a pena ser vivida. Para Arendt, Sócrates fez da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros e se esforçou para tornar o pensamento relevante para a instauração e fortalecimento do mundo comum como âmbito do relacionamento e convivência ético política do humano.

Referências

- ARENDRT, Hannah. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de César Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ECCEL, D. O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates. *Inquietude*, Goiânia, vol. 2, nº 1, jan/jul – 2011.

Mesa 02: Henri Bergson

Segunda-feira, 19 de agosto

10h-12h

Sala 10

Coordenador: Dani Barki Minkovicius

Elizaura Maria Alves da Silva Rihbane (UFMT)

O caráter específico da filosofia: Inteligência e Intuição no pensamento de Bergson

Yago Antonio de Oliveira Morais (UNESP)

Consciência, inconsciente, corpo e ação segundo Henri Bergson

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite (UNIFESP)

Bergson: Diferença de tom vital

Paula Feijó de Medeiros (USP)

A dúvida de Cézanne: Bergson em Merleau-Ponty

O caráter específico da filosofia: Inteligência e Intuição no pensamento de Bergson

Elizaura Maria Alves da Silva Rihbane (UFMT)

Palavras-chave: intuição; inteligência; duração; filosofia e ciência.

Este trabalho tem como objetivo a exposição dos aspectos que constituem a inteligência e a intuição segundo o filósofo *Henri Bergson*. Em suas principais obras como: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e Memória* (1900) e *A evolução Criadora* (1907), este autor evidencia e defende a importância da filosofia e da ciência para a evolução humana. Bergson também tem a pretensão de definir um método para a filosofia e expor uma análise sobre o método da ciência: o método filosófico tendo como objeto principal o espírito, e o científico tendo como seu objeto principal a matéria inerte. Buscando apresentar uma conciliação entre filosofia e ciência.

O método da intuição elaborado pelo nosso autor; é o qual ele considera ser o método filosófico, ele define a intuição como apreensão imediata por coincidência com o objeto, enquanto a inteligência é definida como um guia para o comportamento e o conhecimento exterior; ambas inferem sobre a realidade, uma sobre a realidade virtual, outra sobre a realidade material. A razão pela qual Bergson se preocupa em apresentar os conceitos de inteligência e intuição, e a relação entre essas duas definições, é para que possamos identificar no poder de criação a verdadeira evolução.

Bergson diferencia em seus escritos o “tempo da consciência” e o “tempo físico”: o primeiro, que ele chama “de duração” possui caráter qualitativo, é indivisível e imensurável, ao passo que o “tempo físico” é aquele que possui propriedades quantitativas, é mensurável; por isso, é um tempo “especializado” que necessita do espaço para efetuar as medidas. A inteligência, segundo Bergson, apropria-se do mundo através de ferramentas, calcula e prevê intervalos no plano espaço-tempo; a intuição, ao contrário, penetra no interior da consciência e desig-

na um conhecimento imediato. Através da percepção, ela apreende de imediato e por inteiro seu objeto, sem a necessidade de fracionar o tempo em intervalos para poder compreendê-lo. A duração que se desenrola na consciência nunca se torna passado, ela está em constante atualização.

A intuição e a inteligência inferem ambas sobre a realidade, uma sobre a realidade virtual, outra sobre a realidade material, no livro *Bergsonismo*, Deleuze evidencia a diferença entre o virtual e o atual. A realidade virtual seria a da consciência, o que se passa nela, já a material seria a da extensão, da ação, o que acontece no momento presente e que depois se torna uma realidade virtual. O virtual se distingue do possível. O possível não é real mas possui atualidade, já o virtual não é atual. O possível pode ou não se realizar, enquanto que o virtual é o que já se realizou e encontra-se em constante atualização. A realidade *virtual* tende a se atualizar continuamente, pois ela é uma multiplicidade virtual qualitativa, enquanto a realidade material ou matéria é uma multiplicidade numérica: o nosso autor diz na *Evolução criadora* que “ (...) a função essencial da inteligência consiste em ligar o mesmo ao mesmo, e só os fatos que se repetem são inteiramente adaptáveis aos moldes da inteligência.” Enquanto a inteligência é objetiva, a intuição tende para o subjetivo, uma multiplicidade de tipo qualitativo. A duração está para o virtual, pois é o “tempo da consciência”, que se atualiza, possibilitando, assim, o surgimento do real. A inteligência permite que observarmos as mais variadas possibilidades de uma ação, e o fato de que os seres (todos os seres dotados de inteligência) venham a formar sociedades, nas quais (através da inteligência) venha a ocorrer uma compreensão das necessidades deles, e com isso uma possível organização social racional. Ao contrário do que acontece com a intuição, que nos revela a humanidade em nós, a inteligência nos leva ao afastamento dessa humanidade, e à quebra do vínculo com o nosso próximo. Pois a inteligência está apenas ligada a matéria, ao passo que a empatia e reconhecimento no outro da mesma espécie acontece no espírito através da intuição.

A inteligência se manifesta por meio da observação, e assim, conhecemos a matéria. Conhecendo a matéria, a inteligência designa a fabricação de instrumentos necessários e úteis à sobrevivência e ao conforto no meio social: Assim, na *Evolução criadora*, Bergson sustenta que “(...) a inteligência é caracterizada pelo poder indefinido de decompor segundo qualquer lei e de recompor num

qualquer sistema.” Julgamos por meio da inteligência, mas só realmente conhecemos por meio da intuição; a intuição nos permite uma aproximação da realidade tal como ela é. Bergson diz que a inteligência é imprescindível para qualquer tipo de conhecimento, mas é insuficiente sozinha, assim como a intuição. Por isso há a necessidade de uma complementar a outra. A primeira nos permite o conhecimento exterior, e a segunda nos permite conhecer o interior.

É possível notar a distância entre a filosofia de Bergson e toda a tradição filosófica e científica, quando ele propõe observar mais adiante, ver que a vida é um simples fluxo contínuo e que a duração real está no domínio da vida e da consciência, afirmando assim que a metafísica está na experiência. No mais, ele não descarta a inteligência; pelo contrário, afirma a fundamental importância do raciocínio intelectual na ciência e no desenvolvimento dela, buscando evidenciar a intuição como método filosófico para que o que é metafísico não se perca e seja excluído pela ciência, reconciliando numa única experiência ciência e filosofia, intuição e inteligência, matéria e espírito.

Consciência, inconsciente, corpo e ação segundo Henri Bergson

Yago Antonio de Oliveira Morais (UNESP)

Palavras-chave: Consciência; Inconsciente; Corpo; Ação.

O problema da relação da consciência com o inconsciente está longe de ser esgotado em filosofia. A noção de consciência, que, desde Descartes, passou a ser fundamental, e que na contemporaneidade teve um grande destaque com a tradição fenomenológica do século XX, é, atualmente, um dos principais objetos da tradição analítica que corresponde à Filosofia da Mente. Já a noção de inconsciente parece ser um objeto privilegiado da psicanálise. Embora essa noção tenha sido explorada muito bem por Freud em seus escritos e, posteriormente, discutida por grandes pensadores como Jacques Lacan, há um espaço para o inconsciente na história da filosofia. Alguns metafísicos alemães importantes como Schelling e Schopenhauer, por exemplo, nos permite pensar uma noção de inconsciente numa dimensão filosófica ampla.

Nossa intenção aqui se concentrará majoritariamente em algumas teses do filósofo francês Henri Bergson, pensador do fim do século XIX e começo do XX que tratou de questões importantes a respeito da relação entre a consciência e o inconsciente. Certamente, Bergson repensou a vida psíquica como um todo durante todo o itinerário de sua filosofia, dando uma nova configuração ao psíquico, sobretudo a partir das contribuições da Biologia e da Psicologia. Pretende-se aqui, portanto, tratar da questão da consciência e do inconsciente, especificamente, fazendo um recorte em *Matéria e memória*, obra na qual o filósofo discute e dialoga tanto com filósofos importantes como Descartes, Berkeley e Kant, como também com as tradições científicas do século XIX, como a Psicologia que envolvia as discussões em torno das patologias psíquicas que foram trabalhadas por psicólogos como Ribot e Charcot. Com efeito, as teses do livro de Bergson, além de envolverem uma discussão rica com a tradição científica de sua época,

o que permite, por sua vez, ao filósofo remover os excessos que mascaram a verdadeira realidade do mundo, também conta ainda com a vantagem de ampliar o debate de sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

Para tanto, em *Matéria e memória*, a relação entre a consciência e o inconsciente será pensada a partir de dois tipos de investigações – a experiência externa e a experiência interna. É bem verdade que essa discussão aparece no contexto do dualismo ontológico, contra o qual Bergson elabora as principais características da sua filosofia, rejeitando algumas teses importantes da tradição filosófica. A primeira investigação de Bergson, a experiência da exterioridade, será a qual nos debruçaremos, deixando de lado o segundo momento. Trata-se, especificamente, de mostrar a relação que se estabelece entre as noções de consciência e inconsciente, destacando o papel que ambas desempenham na circunscrição da experiência externa. De início, nota-se que, para pensar a experiência da exterioridade, isto é, a da própria matéria, do universo, Bergson dialogou criticamente com posturas tradicionais da filosofia, tais como o idealismo e o realismo. Segundo o filósofo francês, ambas as posturas insistiam em teses excessivas e equivocadas em relação à percepção da matéria, que, por sua vez, resultou numa concepção equivocada da noção de representação da matéria. Aliás, toda a questão em torno da percepção e da representação, a qual Bergson se propõe a rever, remete às concepções dos idealistas e dos realistas. Ao explorar estas duas posturas tradicionais da filosofia, o idealismo e o realismo, Bergson descobriu que ambas operavam a partir de uma epistemologia equivocada. O mais visível é que ambas as posturas concebiam a percepção de uma maneira problemática e excessiva, cavando um abismo entre a *existência* e a *aparência* da coisa. Sendo assim, a consequência mais notável que se obteve daí foi que, de um lado, há dificuldades para se pensar a matéria e, de outro, traz prejuízos relevantes para a compreensão do espírito, tal como, por exemplo, o do comércio entre ambos.

Ao repensar as noções de percepção e representação, foi fundamental para Bergson repensar também o próprio papel do corpo vivo nestes processos. Perceber deixou de ser “representar” e representar deixou de ser uma cópia mental do objeto. Daí que o papel do corpo torna-se fundamental para Bergson, pois, será através da *ação singular* do corpo vivo, entendida como uma *seleção de movimentos*, ou mais estritamente como “seleção de imagens” e, sobretudo a

partir da investigação sobre a percepção, que será possível visualizarmos a primeira manifestação da consciência e, concomitantemente, a primeira manifestação da noção de inconsciente. Isto é, de um lado a consciência será associada à ação dos organismos vivos, porque ser consciente é escolher, é agir, e, portanto, consciência, percepção e corpo serão termos intimamente conectados. Do outro lado, a realidade não percebida por esse corpo, não destacada por ele e, portanto, a parte que permanece junto à totalidade será identificada com a noção de inconsciente. E é justamente neste sentido que na experiência da matéria – a experiência externa – dois planos que se relacionam poderão ser destacados. De um lado, o plano da representação da matéria – esfera da consciência – e, de outro, o plano da totalidade não representada, que não é dada em uma percepção, e que é *em si* – esfera do inconsciente. As investigações do primeiro capítulo de *Matéria e memória* recusam em ver nos dois planos uma diferença de natureza, pois se trata de uma diferença de grau. Por isso a concepção bergsoniana da percepção será essencial aqui, pois ela mostrará que entre o domínio da coisa em si mesma e de sua representação há somente uma relação do todo com a parte.

Nossa intenção é acompanhar o pensamento de Bergson, com o intuito de mostrar como a percepção é removida do âmbito do sujeito do conhecimento e deslocada para o âmbito da *ação* do corpo vivo, que estabelece uma seleção, um recorte, retendo dos objetos apenas aquilo que lhe interessa. Isto significa que o primeiro momento para se pensar como se desenrolam as noções de consciência e inconsciente advém das análises das noções de percepção e representação. É justamente uma nova concepção de sujeito que Bergson nos apresenta, de modo que há toda uma recusa por parte do filósofo em relação à tradição filosófica que se acostumou a pensar e a confundir alguns termos caros à filosofia. Sendo assim, todas as investigações e, conseqüentemente, as conclusões que surgem daí, apontarão principalmente para uma nova compreensão da vida psíquica. A filosofia de Bergson, seguramente, oferece uma concepção inovadora e instigante destes temas.

Bergson: Diferença de tom vital

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite (UNIFESP)

Palavras-Chave: Bergson, axiologia, vitalismo.

Tomemos a alegria e o prazer à maneira de Bergson. Em seu último livro *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), mais do que meras emoções ou sentimentos ligados à psicologia individual, a alegria e o prazer designam dimensões da vida moral, estabelecendo o que Bergson chama de “diferença de tom vital”. Por um lado, o prazer é o sentimento que o indivíduo experimenta na comunidade ao cumprir seu dever. Por outro, a alegria é a emoção criadora em que uma individualidade especial ultrapassa o social em direção à uma ampla vivência da humanidade. Gostaria de apresentar essa diferença sob o aspecto axiológico, ou seja, na medida em que cada uma remete a uma fonte própria que lhe fornece o lastro das avaliações, máximas, regras, leis, condutas, que são objetos da vida em comum. Ou seja, trata-se de encontrar na diferença de tom vital a fonte segundo a qual são lastreadas as diversas manifestações da vida moral entre os dois extremos, a obrigação (modo fechado) e a aspiração (modo aberto).

A condição que chamamos, aqui, axiológica se formula em uma questão frequentemente aplicada por Bergson: *de onde algo tira a sua força?* Essa interrogação induz a percorrer as linhas de fatos e a encontrar na fonte algo mais real que um fundamento. A fonte garante o sentido da força, lhe dá lastro, pois a força, por ela mesma, ainda careceria de um complemento que lhe viesse orientar a direção. A fonte não apenas explica, como também significa e, portanto, garante a existência de algo. Em termos morais, no entanto, falamos de apenas duas fontes. Quis a natureza que o ser humano vivesse em sociedade. Todo indivíduo pertence à sociedade tanto quanto à si mesmo. Parte dele toca a superfície social, enquanto que, em profundidade, sua personalidade se aprofunda em idiosincrasia, revelando uma originalidade incomensurável e inexprimível. Em uma parte, o indivíduo se harmoniza com o todo, em vistas do coletivo, em outra,

ele imerge dentro de si mesmo. Se entendermos o laço que une os indivíduos em uma sociedade como sendo uma solidariedade fundamental, Bergson pode afirmar que a solidariedade social só existe a partir do momento em que um eu social se acrescenta, em cada um de nós, ao eu individual. Há, portanto, uma interioridade do social no eu: um eu-social. A solidariedade se traduz em *obrigação* e cumpre o mesmo papel que o *instinto* nas formigas. De tal modo, que os humanos e as formigas formam o mesmo tipo de fenômeno, ou seja, compõe sociedades coordenadas e coesas, um organismo coletivo numa relação íntima entre as partes e o todo.

Bergson considera a obrigação como um acúmulo de pressão sobre a vontade individual, na medida em que passamos pelos círculos que envolvem uma vida individual. A força, portanto, do dever na sociedade vem da soma do peso das regras constituintes dos círculos da família, do trabalho, etc. em função de uma conservação de cada círculo. A fonte, aqui, é o *fechado*. Bergson designa “fechado” o movimento pelo qual a vida se volta contra si mesma (enquanto impulso) e se fecha à novidade. Formando um bloco, a obrigação se justifica no interesse da espécie em se preservar, tal como o instinto nas formigas, conjurando aquilo que ameaça sua coesão. É a partir de uma tal remissão a fonte que o peso axiológico do total da obrigação não poderá ter qualquer fundamentação racional ou formal. Bergson inaugura uma axiologia fundada nas necessidades da espécie, na medida em que essa se conserva pelos indivíduos, ligando a moral a uma essência biológica em nada mecanicista ou reducionista. Mas as regras da sociedade não são plenamente cumpridas de maneira cega por todos. A natureza não determinou no humano, como nas formigas, regras precisas e irrefletidas que ele executaria automaticamente. Ao dotar o ser humano com inteligência, a natureza inseriu um enorme grau de indeterminação na ação.

E aí o ser humano hesita antes de agir. Por haver uma distância entre as regras e a sua execução, há correlativamente uma forte tendência do indivíduo considerar apenas a si mesmo, caindo em um egoísmo social problemático para o todo. As forças, no entanto, que agem sobre o eu-social atuam contra essa tendência egoísta. Elas pesam sobre os indivíduos que vencem essa resistência para, enfim, cumprirem suas obrigações. Eis porque há um sentimento de prazer em

cumprir com o dever. Desde o começo havia uma tendência a se deixar ir em um egoísmo individual, mas por ser, em parte, ligado ao social, o indivíduo vive uma resistência a ser vencida. Trata-se de uma superação que gera um assentimento da espécie no indivíduo, depois que a tendência a deixar o dever de lado é vencida pelo esforço. Entendemos então porque Bergson afirmar que é preciso esforço para ser um ser humano bem, bom pai, bom cidadão...

Diante de um tal panorama, a concepção de valor e todo o problema axiológico, tal como a tradição o considerou, são reinterpretados por Bergson em uma chave biológica. Não à toa ele não trata desse tema diretamente. Não precisa. Pois toda a questão foi absorvida em uma nova perspectiva. Toda moral é de essência biológica, diz Bergson. Se a obrigação, como vimos, se fundamenta em hábitos sociais lastreados pelo interesse da espécie, ela significa menor tonalidade de vida, tende à estagnação e engendra uma avaliação como aquela do homem honesto, que experimenta prazer ao cumprir seu dever. Cabe compreender, então, como essa essência biológica vem preencher ou lastrear os valores compartilhados em cada sociedade, resolvendo um impasse: o apego aos valores compartilhados, a coesão social em torno de determinadas práticas admitidas como certas, boas e corretas, não é nem racional, como querem os filósofos tradicionais, nem puramente psicológico como querem os psicólogos. Entre a sociedade e o indivíduo, aprofunda-se uma axiologia vital, uma axiologia sociobiológica, orientada pela vida considerada como criação e como movimento adiante, impulsão para o novo.

A dúvida de Cézanne: Bergson em Merleau-Ponty

Paula Feijó de Medeiros (USP)

Palavras-Chave: Merleau-Ponty, Bergson, Cézanne, inteligência, intuição

A influência de Bergson no pensamento de Merleau-Ponty não é conhecida de hoje. Pelo contrário, o próprio autor já a indicou em numerosos escritos e falas. “A única coisa que Bergson afinal de contas almejou foi escrever livros que vivessem. Ora, não há outra forma de dar testemunho disso senão dizendo de que modo ele está presente em nosso trabalho”¹, afirma em 1959. É isso que a presente comunicação almeja. Voltaremos ao primeiro texto sobre estética escrito por Merleau-Ponty, “A dúvida de Cézanne”, de 1942, e tentaremos compreender como as noções de inteligência, intuição e liberdade de Bergson se manifestam no texto dedicado à incerteza do pintor em relação a seu próprio sucesso.

É certo que tal empreitada exige um movimento inicial que é aquele de compreender, em primeiro lugar, o que seriam as ideias de Bergson que revolucionaram a filosofia e as letras e o tornaram um autor quase canônico². Merleau-Ponty coloca *Matéria e memória* como o livro de Bergson (entre os grandes) menos lido até sua época, aquele no qual o “campo da duração e a prática da intuição alargam-se de maneira decisiva”³. Colocaremos em foco, contudo, sua obra mais tardia, *O pensamento e o movente*. Nela, ainda segundo Merleau-Ponty, Bergson “retifica no sentido de uma nítida delimitação – não sem invasões, é verdade – as relações de implicação [...] entre filosofia e ciência, intuição e inteligência, espírito e matéria”⁴.

Desse estudo, o que mais se destaca é a oposição que Bergson faz entre inteligência e intuição. O conceito bergsoniano de intuição é trazido logo no início da segunda parte da introdução. Ao contrário do que já foi colocado por outros filósofos, tal noção para Bergson não é uma procura imediata do eterno, mas sim o encontro da duração verdadeira apresentada na primeira parte. O que parece

haver em comum entre Bergson e os outros pensadores mencionados é a oposição entre inteligência e intuição. Mas há uma profunda alteração: para Bergson, a inteligência não opera no tempo, pois tempo intelectualizado é espaço. Para ele, ultrapassar a inteligência não pode consistir em sair do tempo, mas justamente o oposto: “reinsere-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência”⁵. A verdadeira metafísica deve ser realmente intuitiva e seguir as *ondulações* do real, exigindo a cada novo problema um novo esforço e tratando de cada coisa em sua exclusividade.

Para Bergson, a inteligência volta-se para a matéria porque é sobre ela que a ação se exerce. A natureza nos convida a pensar naquilo que se fará e a compreender o que se fez, mas é contrária ao conhecimento interior profundo. Ela “desvia o espírito do espírito, volta o espírito para a matéria”. A intuição é colocada como o movimento contrário, mas ainda depende da inteligência para ser comunicada e transmitida. A saída para esse aparente dilema é a linguagem imagética, que se opõe à linguagem abstrata da ciência. Enquanto a linguagem abstrata se mantém na metáfora espacial, “há casos em que é a linguagem imagética que fala cientemente no sentido próprio”, dando a visão direta do mundo espiritual. A diferença entre ciência e metafísica, portanto, toma uma nova dimensão: é também uma diferença de método. Ambas são fundadas na experiência e podem atingir a essência do real, mas se remetem a duas metades diferentes dele.

Tal diferenciação entre inteligência e intuição aparece justamente no escrito de Merleau-Ponty sobre o pintor francês. Cézanne não acha que deve escolher entre a sensação e o pensamento, assim como entre o caos e a ordem. Não quer separar as coisas fixas que nos aparecem ao olhar de sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Para ele a linha divisória não está entre “os sentidos” e a “inteligência”, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências. O que aparece aqui senão a oposição bergsoniana entre inteligência e intuição? Os quadros dos clássicos conforme descritos por Cézanne seriam um uso da inteligência concebida por Bergson, a abstração de uma fixidez em formas fixas. Sua arte, por outro lado, retoma a intuição ao tentar um pedaço de natureza. Lembremos que, para Bergson, a intuição depende da inteligência para ser transmitida. Da mesma maneira, Cézanne pede à inteli-

gência para organizar e representar o movimento do real em sua obra. Trata-se da busca pela linguagem imagética de Bergson para além da metáfora especial da linguagem abstrata. Uma busca que envolve, em primeiro lugar, deixar de lado o imóvel da inteligência voltada para a ação.

A leitura que Merleau-Ponty faz de Cézanne e sua dúvida é própria, mas nela encontramos os traços bergsonianos que procurávamos. Desde o reencontro do tempo real contra o tempo medido à oposição entre inteligência e intuição, passando pela reinstalação na vida interior, no ensaio estético de Merleau-Ponty destacam-se concepções bergsonianas. A busca de Cézanne pela liberdade envolve a fuga dos hábitos da vida prática e dos prejuízos de uma linguagem especializada. O mesmo ocorre com a recusa da justaposição: as cores de Cézanne exprimem a verdadeira duração e, portanto, não podem ser justapostas assim como para Bergson não o devem ser os momentos do tempo para a filosofia. Afastam-se, dessa maneira, da abstração da fixidez imposta pela inteligência em direção à intuição. Até mesmo as invasões entre as duas ainda ocorrem: o pintor pede à inteligência para representar o real alinhando-se ao filósofo, que defende que a intuição depende da inteligência para ser transmitida.

Por outro lado, se para Bergson a inteligência erra ao aplicar uma ilusão retroativa ao passado, em Merleau-Ponty ela deixa de ser uma ilusão e se torna a situação indissociável da liberdade humana. A dúvida de Cézanne, afinal de contas, não é bergsoniana. Ela não é fruto da indeterminação do porvir diante de uma liberdade criadora nua, é originária da ambiguidade que Merleau-Ponty coloca entre liberdade e situação, entre uma ausência de determinação que é simultânea à operação de encontrar sobre o passado o germe do presente e do futuro. Para Merleau-Ponty, não é apenas o sentido negativo da possibilidade que permite a evolução criadora, mas a coexistência de ambos os sentidos da palavra.

Procuramos fazer jus às palavras de Merleau-Ponty e apontar o modo como a obra de Bergson está presente em seu trabalho. Para isso, selecionamos apenas pequenos recortes que possibilitassem uma modesta investigação. Ao final, descobrimos um Bergson vivo à maneira própria da filosofia: Merleau-Ponty se apropria de seu pensamento e o exprime, mas também o opera em seu próprio estilo.

Notas

1. MERLEAU-PONTY, M. "Bergson fazendo-se". In: *Signos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ltda., 1991. p. 201.
2. Idem, p. 202.
3. Ibidem.
4. Idem, p. 208.
5. Idem, p. 28.

Referências

- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. "Bergson fazendo-se". In: *Signos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Ltda., 1991. pp. 201-212.
- MERLEAU-PONTY, M. "A dúvida de Cézanne". In: *Textos escolhidos (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp. 113-126.

Mesa 03: Gilles Deleuze

Segunda-feira, 19 de agosto

14h-16h

Auditório 08

Coordenador: Douglas Nunes Vieira

André Luiz Nardim (UFSCar)

A mobilização do platonismo na teoria diferencial das faculdades de Deleuze

Matheus Barbosa Rodrigues (UNIFESP)

O conceito de finalidade em Gilles Deleuze

Felipe Fernandes Fagundes de Carvalho (USP)

Por uma crítica das formas de vida contemporâneas

Gabrielle Corrêa (UnB)

Poder e desejo como forças vitais produtoras de realidade

A mobilização do platonismo na teoria diferencial das faculdades de Deleuze

André Luiz Nardim (UFSCar)

Palavras-chave: Deleuze, transcendental, faculdades, imagem do pensamento, platonismo.

Tendo como objetivo final fornecer elementos para a interpretação da teoria diferencial das faculdades apresentada por Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição* realizaremos o seguinte exercício: percorrer uma trilha formada por ocasiões em que, em alguns de seus textos, Deleuze mobiliza Platão ou, antes, o platonismo, de maneira relacionada direta ou indiretamente à referida teoria ou a algum dos temas adjacentes, tais como o empirismo transcendental. Em tal trilha relacionam-se, através do platonismo, as leituras que o autor realiza de Bergson e Proust. Busquemos, então, delinear os elementos principais desta trilha a partir de *Diferença e Repetição*.

No terceiro capítulo desta obra, Deleuze apresenta oito postulados que formam a imagem do pensamento qualificada como ortodoxa ou dogmática. Tais postulados constituem obstáculos para uma filosofia da diferença e da repetição e sua destruição, uma verdadeira crítica, se faz necessária para que a filosofia comece verdadeiramente, isto é, comece sem pressupostos. A crítica desta imagem do pensamento ou, conforme sua formulação mais antiga, a busca por uma nova imagem do pensamento, já vinha se desenvolvendo explicitamente desde os livros *Nietzsche e a Filosofia* (de 1962) e *Proust e os Signos* (1964) e, como indica o próprio autor, inspira desde seu primeiro livro, dedicado a David Hume em 1953, até o dedicado a Bergson em 1966. Quase vinte anos depois Deleuze registra a importância deste capítulo e a persistência do tema em toda sua obra.

É como parte desta crítica e, particularmente, em contraposição ao modelo transcendental desta imagem do pensamento, a reconstrução, que a teoria diferencial das faculdades é apresentada. Segundo esta a forma transcendental das

faculdades se confunde com o seu exercício transcendente, superior ou disjuncto. Neste exercício cada faculdade apreende aquilo que é inapreensível no seu exercício empírico ordinário, seu objeto transcendente.

O desenvolvimento desta teoria pode ser remetido a diversos trabalhos anteriores, destacando-se *Proust e os Signos* e *A Filosofia Crítica de Kant* (de 1963) na medida em que, assim como o tema do transcendental, a noção de exercício transcendente remete à leitura deleuziana de Kant, relacionando-se à ênfase atribuída pelo autor no exercício da imaginação no sublime. Contudo, Kant encontra-se curiosamente ausente na primeira apresentação da teoria das faculdades, em *Proust e os Signos*, e esta é apresentada como um dos traços do platonismo de Proust. Em *Diferença e Repetição*, similarmente, a teoria diferencial das faculdades é apresentada inicialmente a partir de Platão, a quem é atribuída a descoberta do exercício transcendente das faculdades. Em ambos os casos verifica-se o recurso ao livro VII da *República* e a referência a Platão é seguida do apontamento das ambiguidades ou insuficiências de sua posição filosófica. Além disso, a crítica que Deleuze realiza do senso comum, ao qual se contrapõe a teoria diferencial das faculdades, dirige-se não apenas a Kant, mas já à teoria apresentada por Platão em *Teeteto*. Tudo isso é consequente com o papel ambíguo desempenhado por Platão em *Diferença e Repetição* como aquele que primeiro subordina a diferença às exigências da representação, mas com resultado duvidoso, no qual a diferença resiste, indicando a possibilidade de sua subversão. É importante notar que o autor afirma que é desejável que a subversão do platonismo, apontada como a tarefa da filosofia moderna, mantenha características platônicas. Tudo isso ressalta a importância de relacionar a apresentação inicial do exercício transcendente das faculdades às demais mobilizações de Platão e do platonismo em *Diferença e Repetição*, o que não se dá de maneira evidente.

Além disso, a teoria diferencial das faculdades é relacionada a um empirismo superior ou transcendental que seria capaz de explorar o domínio do transcendental, de estabelecer sua estrutura sem decalca-las sobre figuras do empírico. Em *Diferença e Repetição*, estas duas fórmulas, empirismo transcendental e empirismo superior, são apresentadas basicamente como equivalentes e quando ocorrem em outros momentos do livro são relacionadas particularmente à apreensão do objeto diferencial da sensibilidade, a intensidade, e à obra de arte

moderna, na medida em que esta tende a realizar as condições de tal empirismo. Isto, em conjunto com a oposição entre exercício transcendente e exercício empírico ordinário, reforça uma interpretação do exercício transcendente como relacionado a uma experiência privilegiada, não-ordinária, que teria a obra de arte como exemplo ou modelo.

Tais fórmulas atraíram grande atenção de comentadores e são frequentemente abordadas em relação à crítica deleuziana a Kant e sua leitura de Hume. Entretanto, estas noções também remetem fortemente a Bergson. Em uma carta de 1982 sobre o assunto, Deleuze destaca que a ideia de um empirismo transcendental mantém uma diferença de natureza entre empírico e transcendental, mas concebe o transcendental como experiência, como experimentação. Também indica que o empirismo transcendental concebe as condições da experiência como condições da experiência real, as quais foram descobertas por Bergson. No primeiro artigo dedicado a Bergson, publicado em 1956, encontramos uma conjunção que se liga diretamente ao exposto nesta carta: a fórmula “empirismo superior”, atribuída a Schelling, é utilizada para qualificar o bergsonismo e o que está em questão é a intuição como método capaz de se elevar até as condições da experiência real, e não da experiência possível. A intuição é apresentada como um método de divisão, dividindo o misto em duas tendências, as quais são as condições em questão. Estas tendências são vividas. Nos textos dedicados a Bergson nos anos cinquenta o contraste e a comparação com Platão são diversos. Isso permanece parcialmente no texto de Deleuze ao retornar a Bergson em 1966: a intuição é novamente apresentada como um método de divisão de espírito platônico. Vale notar, então, que na apresentação da filosofia da diferença de Platão, em *Diferença e Repetição*, Deleuze valoriza justamente o método de divisão em sua relação com a dialética. Outra ocasião em que, em 1966, Deleuze atribui uma “inspiração” platônica a Bergson é em relação à tese sobre o passado puro que teria como equivalente a tese da reminiscência.

Por fim, é possível indicar uma sugestiva mudança na leitura deleuziana de Bergson entre os textos da década de cinquenta e o livro de 1966: o autor deixa de insistir no caráter “vivido” das condições-tendências para afirmar que estas existem somente de direito. Similarmente, Deleuze afirma neste último que, de acordo com Bergson, o passado puro não é do domínio do vivido, diferente do

O conceito de finalidade em Gilles Deleuze

Matheus Barbosa Rodrigues (UNIFESP)

Palavras-chave: Deleuze; finalidade; transcendental; ontologia.

A filosofia de Gilles Deleuze configura-se em franca oposição ao que é considerada por ele a tradição platônica do pensamento. Para subverter o platonismo e seus herdeiros, Deleuze recusa qualquer forma de transcendência que reintroduza uma finalidade no seio da imanência. No entanto, a filosofia da diferença não escapa da necessidade de construir, ela mesma, uma teoria da finalidade. Pouca atenção é dada para este fato: encontramos uma “teoria dos fins” deleuziana que flerta a todo momento com o risco da transcendência, mas que é ao mesmo tempo inevitável se se quer evitar o relativismo e o niilismo a que conduz o mero anti-finalismo. Trata-se do lugar mais preciso em que a *univocidade do ser* e o *eterno retorno* tornam-se teses centrais para compreender o sistema de pensamento de Deleuze, assunto que se trata de seguir mais de perto nesta apresentação.

Em um primeiro momento, a partir dos comentários do próprio Deleuze, reconstituiremos a “teoria da finalidade” presente nas filosofias de Platão e de Kant, alvos privilegiados da crítica deleuziana.

Na dialética platônica, Deleuze enxerga a criação de um método de seleção entre os verdadeiros e os falsos pretendentes. Em relação ao “verdadeiro”, “belo” ou “justo”, a cada vez, trata-se de repor uma finalidade superior em relação ao qual desdobra-se uma operação seletiva. Esta, por seu turno, condena tudo aquilo que não se assemelha ao modelo: o dessemelhante, o simulacro, a diferença em si. Na visão de Deleuze, desde então, toda vez que a Filosofia se propôs a “salvar” a diferença foi sob o signo deste ranço moralista: de princípio e sem mais explicações, a diferença é tomada como faltosa e negativa. De Aristóteles ao pensamento contemporâneo, passando por Leibniz e Hegel, de uma forma ou de outra, a história hegemônica da filosofia se fez sempre sob o vínculo platônico.

Na filosofia transcendental de Kant, contudo, o conceito de finalidade é reelaborado e transfigurado. Segundo Deleuze, no *Apêndice à dialética transcendental* Kant reintroduz a finalidade na natureza. Não se trata das condições de possibilidade que legislam sobre os fenômenos, mas, de outra maneira, de uma harmonia que é postulada entre a matéria dos fenômenos e as Ideias da razão. No lugar de uma submissão necessária e determinada, nós temos um “acordo indeterminado” entre a ordem das coisas e a ordem das Ideias. É preciso admitir, com efeito, que a Razão não se resume ao papel *regulador*, pois, além de raciocinar em relação aos conceitos do entendimento, ela “simboliza” em referência à matéria dos fenômenos.

Concretamente, isso significa que as Ideias não correspondem às coisas reais em si mesmas, mas servem de *análogos de coisas reais*. Na Ideia de *Alma*, ligamos todos os fenômenos, atos e toda a receptividade do nosso espírito *como se* este fosse uma substância simples e dotada de identidade pessoal. Na *cosmologia*, procuramos as condições dos fenômenos naturais *como se* a investigação fosse infinita e sem termo, muito embora não se possa negar fundamentos primeiros e meramente inteligíveis destes mesmos fenômenos. Por fim, em relação à *teologia*, devemos considerar tudo que possa pertencer a experiência *como se esta* constituísse uma unidade absoluta, uma razão originária, criadora e autônoma, mesmo que condicionada nos limites do mundo sensível.

Apenas a partir da *Crítica da faculdade de julgar* que Deleuze oferece uma proporção mais exata da teoria do simbolismo de Kant. Por enquanto, será suficiente dizer que o problema da finalidade é a peça decisiva para o diagnóstico deleuziano sobre a filosofia transcendental, pois, como esclarece Gualandi, as *analogias* “são o lugar em que a filosofia de Kant negocia um acordo muito perigoso com a transcendência, ou seja, com a religião e a opinião” (GUALANDI, 2003, p. 25). Por outro lado, Descombes tem razão ao afirmar que a porta de entrada para o pós-kantismo de Deleuze pode ser dada pela sua crítica sistemática às Ideias de Alma, Mundo e Deus (DESCOMBES, 1979, p. 178).

De fato, para o filósofo da diferença as analogias da Ideia apenas reintroduzem finalidades transcendentais ao dado sensível e, para além da trindade kantiana, as estruturas ideais deverão ser buscadas no que era antes condenado ao “irracional”. Trata-se de buscá-las de maneira imanente à multiplicidade do mun-

do espaço-temporal, em uma experiência que não se deixa reduzir a nenhum Eu substancial, nenhuma totalidade das coisas ou causa primeira dessa totalidade. Percebe-se o esforço de Deleuze nesse sentido: ao invés de capturar um real que escapa à totalização da razão (via analogia ou simbolismo), a Ideia, esta sim, se torna tão fluida quanto a matéria que lhe condiz, sem nenhuma finalidade que lhe reduza de uma vez por todas.

Em um segundo momento, trata-se de demonstrar como, em Deleuze, a “ontologia” oferece a perspectiva a partir da qual ao mesmo tempo que não sucumbimos ao niilismo, também não condenamos a imanência da filosofia transcendental. Nesse sentido, a aposta deleuziana configura-se por uma *dupla luta*: por uma lado, como crítica contra Platão e, por outro, ela realiza uma retomada crítica da filosofia de Kant. Dentro deste contexto, e esta é nossa hipótese, as teses deleuzianas da *univocidade do ser* e do *eterno retorno* poderiam ser relidas enquanto perspectiva privilegiada que organiza, simultaneamente, os domínios teórico, prático, estético e histórico da filosofia da diferença.

Será o caso de investigar a ontologia deleuziana, sobretudo a partir do capítulo 1 de *Diferença e Repetição*, “a diferença em si mesma”. Trata-se então de mostrar como ao contrário do que sustentam alguns de seus críticos, a univocidade do Ser não supõe nenhuma filosofia do Uno, mas, bem entendida, uma *filosofia da igualdade*. No primeiro caso, o “comum” se ligaria com uma identidade acima das diferenças que se lhe assemelham. Assim, à sua revelia, Deleuze sucumbiria justamente àquilo que era criticado desde o início: o platonismo e seu modelo hierárquico de seleção. Ao ligar o ser à diferença, ao contrário, é a expressão de um igualitarismo radical o que está sendo posto em jogo.

Se estivermos certos, desdobra-se daqui a “finalidade” no horizonte do programa mais geral da filosofia da diferença: para subverter o platonismo e manter-se fiél ao ponto de vista transcendental, Deleuze precisa construir um sistema de pensamento que não mais distribua os pretendentes em função de categorias, gêneros, espécies, hierarquias morais, teológicas ou epistemológicas. Sob a luz de uma teoria da finalidade renovada, portanto, trata-se de encontrar na *univocidade do ser* e no *eterno retorno* teses centrais para compreender o sistema de pensamento de Deleuze, tanto em seu ponto de partida quanto em seu horizonte regulador.

Por uma crítica das formas de vida contemporâneas

Felipe Fernandes Fagundes de Carvalho (USP)

Palavras Chaves: Gilles Deleuze; valores; ética; crítica; filosofia contemporânea.

Essa apresentação tem como objetivo levantar um debate acerca da necessidade de uma leitura crítica acerca das nossas formas de vida. Isso significa pensar qual é a racionalidade, ou talvez quais seriam as racionalidades que fundamentam a maneira como nós pensamos e agimos. Para esta fala a proposta é pensar um recorte nacional para a questão, mas tendo em vista o fato de que as barreiras que delimitam aquilo que é nacional ou internacional são cada vez mais tênues dada a forma como a circulação de valores tem se ampliado pelos mecanismo de globalização. A hipótese inicial é de que existe certa defasagem de reconhecimento acerca dos valores que guiam a vida dos brasileiros, defasagem essa que envolve por um lado a falta de produção discursiva que dê substancialidade a esses valores, e por outro lado a presença de um conflito social decorrente do empobrecimento e embrutecimento desse debate. A tarefa crítica envolve um primeiro momento de tentativa de elucidação sobre esse estatuto, tarefa essa que possui uma relação íntima com a produção cultural enquanto forma de expressão em que tais elementos poderiam estar presentes. De todo modo, nossa tarefa aqui não é tanto a de fornecer uma leitura acerca desses valores, mas elaborar o que seria o movimento mais destrutivo da crítica, a saber, mostrar os limites dos valores vigentes e desenvolver o diagnóstico de uma demanda ampla de produção de novas formas de vida. Ou seja, buscaremos indicar que apesar da situação difusa no que diz respeito ao reconhecimento dos valores que guiam nossas ações e nosso pensamento, há uma demanda geral por criação de outras maneiras de realizar nossa vida conjunta. Isso porque mesmo os setores mais conservadores da nossa sociedade, em maior ou menor grau, possuem um certo “interesse revolucionário”, o que não deixa de nos parecer paradoxal. A nossa

questão filosófica, então, consiste em compreender a natureza dessa demanda geral por inventividade e elucidar em que horizonte é possível realizar uma verdadeira insurreição ao ponto de transformar tal realidade, e para isso utilizaremos o pensamento de Gilles Deleuze como referencial teórico privilegiado. A obra de Deleuze parte de uma demanda comum do contexto francês do pós-guerra que culmina com os eventos de Maio de 68. Ali, as demandas por inventividade impulsionaram o desenvolvimento dessa “revolução abortada” que ainda serve de paradigma de compreensão de como movimentos de insurreição podem ser bloqueados. Deleuze soube estar a altura dessas questões e, partindo da influência crítica nietzschiana, trabalhou conceitos que tinham como cerne o problema de como superar os valores morais vigentes e abri campo para o surgimento do novo. A obra de Deleuze, especialmente os textos escritos em parceria com Félix Guattari, permitem o desenvolvimento de uma crítica aos mecanismos de subjetivação no interior do capitalismo contemporâneo que teria como enfoque central a captura do desejo. Enquanto princípio ou causa de toda produção da ação humana, o desejo é conceito central na obra por fornecer o campo de análise dos mecanismos que teriam como consequência última a formação de sujeitos acomodados e condizentes com os conflitos e o sofrimento decorrente do modo de vida contemporâneo. Deleuze e Guattari sabiam muito bem que a pior forma de prisão é aquela que nos dá a impressão de uma imensa liberdade, tal como na nossa sociedade. O problema seria, então, o de compreender como o desejo pode ser vítima dessa armadilha, como ele pode se virar contra si ao ponto de desejar sua própria repressão? Porque embora pareça ser um estranho destino ao desejo desejar sua repressão, não nos enganemos, porque o desejo é também isto, uma armadilha. Não à toa, Michel Foucault percebeu claramente o aspecto ético presente n’O *anti-Édipo*, aquilo que Foucault chamava de “estilos de vida” e Deleuze chamou de “modos de existência”, e que chamamos aqui de formas de vida, implica um mesmo sentido: a filosofia como invenção de novas formas de pensar, sentir, existir, ou seja, uma ética. Isso sempre existiu em Foucault que, enquanto grande estilista, nos apresenta um estilo de vida que, longe de ser pessoal, é uma possibilidade de vida, um modo de existência. Subverter nossos modos de sentir e pensar está no plano básico do programa filosófico deleuziano; mais do que apresentar um novo conceito de diferença, realizar a diferença e nos

aproximar de uma experiência real de alteridade parece ser uma justa explicitação do seu projeto. Toda a exigência política decorrente dessas considerações será da ordem de transformações da nossa forma de afetar e ser afetado. Mas como nos preparar para a mudança da dinâmica daquilo que nos constitui, ou seja, dos nossos afetos? Como nos abrir para o novo? Como lidar com a alteridade irreduzível da realidade? Toda produção conceitual, nesse sentido, tem em vista dar conta de problemas práticos e teóricos que dizem respeito à criação de novas formas de se conceber as coisas, e sem dúvidas essa atividade se coloca ao lado da pretensão tácita de fornecer modelos de pensamento em prol da criação de novas formas de vidas. Formas essas que ainda não encontram direito de passagem nas figuras institucionalizadas ou naquilo que configura o pensamento do senso comum. Tal é a tarefa de uma filosofia intempestiva em seus moldes nietzschianos, que pensa contra seu tempo, mas em favor de um tempo porvir. Nossa pesquisa deve contribuir com esta reflexão crítica que se esboça, de forma a tentar renovar o debate, ou ao menos compor as peças centrais de campo de debate que nos parece riquíssimo.

Poder e desejo como forças vitais produtoras de realidades

Gabrielle Corrêa (UnB)

Palavras-chaves: Poder; desejo; forças vitais; realidade.

Michael Foucault apresenta uma noção positiva do poder ao afirmar que o poder produz realidade (nota). Do mesmo modo, Deleuze e Guattari atribuem positividade à noção de desejo ao afirmarem que “o desejo produz real” (DeG, 2010, p43). Destas afirmações, poder-se-ia depreender que elas nos levam a um mesmo plano (ou lugar) conceitual, isto é, à ideia de que duas noções diferentes tenham a mesma função. Desse modo, sob a luz destes pensadores, seria forçoso dizer que *poder e desejo são produtores de realidade?*

Em suas elaborações teóricas, Foucault, Deleuze e Guattari, pensam, respectivamente, que poder e desejo devem ser analisados em seus modos positivos, isto é, de criação, de produção, de realização, de potência de vida. Por tal caminho, estes pensadores vertem forte crítica às análises tradicionais que, segundo eles, são negativas porque definem o poder como repressivo e o desejo como falta. Essas análises, restariam em concepções insuficientes e, por vezes, desestimuladoras de criações de novos sentidos da existência.

À luz destes filósofos, o presente artigo objetiva fazer colidir estas duas noções de poder e desejo como produtores de realidade, para, neste esforço, tentar pensar tais noções como forças vitais, produtoras do real, passíveis de serem agenciadas de diferentes formas. Exercício que se pretende realizar aqui em três passos breves.

O primeiro passo será em direção à relação que Foucault estabelece entre o poder e o saber. O segundo consistirá em mirar o conceito de desejo em Deleuze e Guattari a partir da noção de *máquina desejante* e da ideia de que o que existe é um incessante processo de produção por estas máquinas. Tais abordagens serão realizadas tendo em vista sublinhar a propriedade positiva que os

autores conferem às suas noções de poder e de desejo, isto é, como

produtores de realidade, buscando, desta forma, estabelecer entre estas duas teses o que as aproximam e as distanciam uma da outra, para, desta maneira, experimentar a ideia de determinar o poder e o desejo como forças vitais. Dessa forma poder-se-á executar o terceiro passo deste exercício que é pensar, de uma forma ainda muito rudimentar, e a partir destas duas teses postas em paralelo, na hipótese de que poder e desejo, entendidos como forças vitais produtoras de realidades, são manipuladas seja para manter, transformar e/ou criar realidades, promovendo, assim, multiplicidades de realidades que se justapõem, atravessam-se, escapam-se, coexistem, e se reproduzem, incessantemente. Para tanto, o estudo em questão retomará partes dos estudos foucaultianos sobre o poder-saber, e partes dos tomos um e dois da obra deleuze-guattariana "*Capitalismo e esquizofrenia*".

Gostaria de iniciar estas notas sobre a produção da realidade, que, por hora, serão esboçadas a partir de apropriação dos conceitos de poder e desejo como produtores de realidade - conceitos tratados por esta muito peculiar expressão da filosofia francesa e que podemos extraí-los dos pensamentos desses três contemporâneos e contemporâneos pensadores – indagando a respeito, primeiramente, acerca da própria realidade. Todavia, não bastaria a tal indagação uma ou várias respostas do que seja a realidade, apesar da quantidade talvez infindável de respostas que certamente encontraria. Portanto, não seria satisfatório a esta questão saber que "Ah! A realidade é isto (seja qual for a definição)...!".

Também não a satisfaria falar-lhe das propriedades das realidades, de suas origens, de suas historicidades sem escapar das armadilhas da linguagem e de seus sistemas fechados de significação que, ao que parecem, estão bem explicitados a partir de Nietzsche, e de uma filosofia da diferença que se destaca cada vez mais nas disputas travadas com a filosofia da identidade, ao menos ao longo de todo o século passado. Então, uma questão do tipo "*o que é a realidade, ou o que são as realidades?*", buscando pelo seu significado, não seria a pergunta adequada, pois, sabendo a priori que são muitas as realidades, a resposta ficaria condicionada a infinitas particularidades de cada realidade, cada uma, por sua vez, refém de uma essência, uma univocidade do ser "realidade". Talvez, a questão que valeria mesmo mais a pena de ser colocada seja, de fato, esta:

- Como a realidade é produzida?

A pergunta com o como, nos remete, imediatamente, ao modo de produção da realidade, como ela é construída. Este como, nos posiciona a observar a prática e descrevê-la, em suas relações, em sua composição heterogênea, de multiplicidade....

Se procurarmos na história do pensamento, encontraremos muitos exemplos de disposições intelectuais que se ocuparam em pensar sobre o modo como uma realidade é produzida. Se recuarmos até a antiguidade, teremos o clássico exemplo de Aristóteles, quando se predispõe a descrever em sua Poética sobre o modo de composição de uma tragédia. Encontraremos também em Marx, quando descreve as engrenagens da produção do capitalismo e em todo o esforço da filosofia mecanicistas, positivistas e empiristas da era moderna que não se cansou de tentar explicar o funcionamento da realidade, desde as leis que regem o mundo físico-químico, passando pela mecânica do relógio, até às que ordenam e normatizam o mundo da vida, sobretudo da vida (consciente e inconsciente), dos homens em sociedade. Com a intensificação dos processos produzidos pelo desenvolvimento da racionalidade vemos todo um quadro que se edifica esquadrinhando as realidades, desde suas menores partículas atômicas até o mais alto grau da abstração matemática, filosófica e, por que não dizer ficcional, literária e subjetiva, para dar conta do modo como o real é (ou pode ser) produzido.

Então, para que a questão sobre a realidade não seja demasiado embaraçosa que uma resposta não lhe possa satisfazer, é importante assinalar que a questão, ou a grande questão, que deverá orientar ao menos este exercício, é pensar sobre o *modo como* a realidade é produzida. Se Foucault, Deleuze e Guattari dizem do desejo e do poder que são produtores do real, escolhemos partir destas duas teses para, com elas, tentar apresentar a seguinte resposta:

- A realidade é produzida pelo poder e pelo desejo, no sentido em que Michel Foucault confere ao primeiro e que Gilles Deleuze e Félix Guattari atribuem ao segundo, isto é, como forças positivas criadoras de realidade.

Desse modo, para dizer uma vez mais, busca-se aqui retomar, primeiramente, a ideia de poder como relação de forças, encontrada em Foucault, e, posteriormente, em Deleuze e Guattari, retomarei o conceito de desejo a partir da noção de máquina desejante, experimentando, finalmente, poder pensar na

Mesa 04: Razão, saber e não-saber

Segunda-feira, 19 de agosto

14h-16h

Sala 104-A

Coordenador: Lucas Machado

Bárbara de Barros Fonseca (UnB)

Pode a filosofia exceder a si mesma? Razão e transgressão em Georges Bataille

Natália Acurcio Cardoso (USP)

A relação entre a verdade e o saber não real, na filosofia de Hegel

Victor Danilo Bessa Roque de Moraes (USP)

Racionalidade sem crença? O escopo e a natureza da *epokhé* no pirronismo antigo

Caio Sarack de Mello (USP)

A forma literária como disrupção da racionalidade e esperança na comunicabilidade: uma novela de Ernesto Sábato

Pode a filosofia exceder a si mesma? Razão e transgressão em Georges Bataille

Bárbara de Barros Fonseca (UnB)

Palavras-chave: não-saber, transgressão; excesso: Bataille.

Essa comunicação pretende pensar a possibilidade do pensamento filosófico na obra de Georges Bataille. Pautado na transgressão e no excesso, Bataille coloca a filosofia no máximo de suas limitações. Desde suas contribuições à revista *Documents* – na qual escreve o célebre verbete “Informe” – até o desenvolvimento de conceitos como a soberania, o silêncio e o não-saber, Bataille sempre coloca em jogo a capacidade da racionalidade de apreender a existência, tendo em vista a constituição excessiva do ser.

Para vislumbrarmos o ponto de partida dos impasses da discursividade e da possibilidade de um pensamento sistemático, temos essa descrição pertinente de Robert Sasso acerca da relação entre Ser e excesso, cerne do desenvolvimento filosófico de Bataille:

l'excès est l'être, en tant que 'l'être est aussi l'excès de l'être', mais il est inconnaissable, parce qu'au-delà de toute limite. L'excès est l'être, en nous et hors de nous, dans le toute de la nature. (...) La nature excède toute théorie par le jeu qui l'anime incessamment et qui redistribue indéfiniment ses 'formes'.¹³⁰ (SASSO, 1987, p.180)

Esse caminho aporético aponta a uma incognoscibilidade do ser. A própria característica da ontologia forjada por Bataille é a ausência de fundamento. A constituição subjetiva acaba se caracterizando por uma espécie de ruptura ontológica, na qual o sujeito sempre escapa e se encontra fora de si – no êxtase -. Temos o impasse de que, ao ter contato com o que é mais íntimo do ser – a continuidade – o indivíduo precisa se despojar de suas estruturas subjetivas, uma espécie de desmantelamento da individuação, no qual ele tem um contato com o excesso da continuidade imanente. Todavia, essa continuidade só pode ser alcançada lá onde o indivíduo não é mais: na morte, em que ele é dissolvido e faz coro à matéria orgânica informe. Por isso a relação com a continuidade é sempre

de flerte: nunca pode se concretizar, pois ela implica na destruição do ser descontínuo que precisa de uma mínima estrutura subjetiva para poder fruir desse contato.

Além disso, não só o sujeito, mas todo o universo é proveniente do excesso, e só responde a sua realização inútil, ao dispêndio exuberante de energia. Assim, a tentativa de apreender o universo incorre numa aplicação de moldes racionais que adequam as coisas a finalidades. Ao tentarmos desvendar o universo a partir do uso de nossa racionalidade, incutimos nele finalidades e usos que lhe são estranhos; decodificamos a natureza a partir de uma linguagem 'objetiva', mas ao invés de contemplarmos o excesso dela característico, enxergamos o que queremos que ela responda.

Para Bataille, a linguagem não é dada independentemente do jogo do interdito e da transgressão. É por isso que a filosofia, para dar conta, se possível, do conjunto dos problemas, deve retomá-los a partir de uma análise histórica do interdito e da transgressão. É na contestação, fundada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, chega ao ápice do ser. O ápice do ser só se revela em sua totalidade no movimento da transgressão, em que o pensamento fundado, pelo trabalho, no desenvolvimento da consciência, supera por fim o trabalho, sabendo que não pode se subordinar a ele. (BATAILLE, 2013, p. 302)

Uma questão importante é a de se pensar: como produzir um sistema de pensamento dentro do paradigma do excesso? Bataille não pretende fazer um sistema qualquer, nem um sistema pautado no não-saber. Para ele, a incompletude faz parte do pensamento e é por ela que desafia a concepção clássica da filosofia: trazendo a transgressão para o centro do pensamento, mostra que a arrogância filosófica não é capaz de apanhar todo o pensar, pois o saber transborda e excede os moldes antropomórficos. «A incompletude é estrutural no seu sistema; é, como se sabe, um elemento constitutivo» (RELLA; MATI, 2010, p. 22) que nos ajuda a compreender a maneira pela qual o sujeito transborda, escapa da linguagem, o que denota a perda da subjetividade na vertigem dessa linguagem lacunar frente ao excesso do ser.

A partir do questionamento sobre os fundamentos da linguagem da filosofia, Bataille introduz uma saída para um impasse crucial que, para ele, se apre-

senta na história da filosofia: o problema de pensar o ser fora das categorias que o enclausuram na utilidade e no trabalho, maneira pela qual ele é pensado por uma filosofia que se prende à técnica, que o limita em categorias e o qualifica sempre em relação a alguma coisa a ele exterior (religião, trabalho, linguagem, etc). Bataille expõe um modo de pensar a filosofia de forma soberana -- o que significa a independência da filosofia em relação à subserviência à utilidade e ao trabalho, em que a base do pensamento filosófico seria a transgressão e se debruçaria sobre atividades que são fim em si-mesmas, como o erotismo, o sagrado.

Enquanto a linguagem usual da filosofia serve primordialmente ao mundo do trabalho e da utilidade, é a contemplação silenciosa que vai ao encontro da contemplação do ser, pois só aí sua unidade é revelada. A linguagem -- fragmentada -- não consegue abarcar a abertura a todo possível que é implicada pelo excesso. Bataille enxerga uma íntima afinidade entre a interrogação suprema do ser e o erotismo. Todavia, no ápice do erotismo, o que impera é o silêncio, o momento de contemplação do ser. A interrogação suprema sobre o ser alcança seu auge quando colocada pela filosofia e encontra resposta no erotismo.

A solução que Bataille apresenta é justamente situar a transgressão como um “fundamento” para a filosofia, o que implica a troca da linguagem por essa contemplação silenciosa. A linguagem limita-se a explicar esse momento supremo ao tentar descrever a relação do ser com a continuidade, mas esse momento se encontra onde a linguagem e a consciência escapam. Assim, Bataille nos deixa com o fato de que “é na contestação, fundada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, chega ao ápice do ser.” (BATAILLE, 2013, p. 302)

Ao abalar o edifício filosófico, Bataille não tem como pretensão a simples demolição do sistema ou um ceticismo ingênuo frente à filosofia. Sua proposta é muito mais ousada, pois desafia os dogmas da filosofia que mantêm seu olhar antropocêntrico e questiona o que está no cerne das coisas, tentando ultrapassar o antropomorfismo que torna tudo humano a nossos olhos.

Maintenir la pensée ouverte à une interrogation totale et désemparée, qui prend place là où le philosophe anule pour être, tel est, dès lors, le projet de Bataille. Pensée d'un impensé systématique qui relance la question de ce qui est au moment et lieu où le savoir se fermant dans le cercle philosophique laisse apparaître le champ du non-savoir.¹⁴ (SASSO, 1978, p. 32)

Ao entendermos o excesso como um (a)fundamento de tudo que é, somos levados a aceitar que tudo que há -- incluindo nós mesmos -- não pode ser subsumido na nossa racionalidade. Ou seja, nossas categorias que tentam “encaixar” o mundo de acordo com a forma humana são insuficientes, e tanto o informe como a continuidade são marcas do excesso que irrompe e não pode ser categorizado. E nós, como também somos excesso de nós mesmos, nos sentimos atraídos por essas marcas excessivas, que vão contra nossas elaborações racionais, indo ao encontro do não-saber.

A relação entre a verdade e o saber não real, na filosofia de Hegel

Natália Acurcio Cardoso (USP)

Palavras-chave: Hegel; verdade; falso; consciência; natural.

Caso nos indaguem a respeito do assunto central tratado na obra “Fenomenologia do Espírito”, de Hegel, acreditamos que uma das formas que podemos responder, simplificando bastante nossa resposta, é que se trata da exposição do processo de aparição da verdade, na forma de uma ciência do saber, que se inicia na consciência natural e se desenvolve em outras figuras da consciência. Claramente isso é bastante abstrato, e podem nos perguntar em seguida o que seria essa verdade, assim como o que significa dizer que ela ainda está por vir, já que a obra retrata o seu desenvolvimento. Se ela ainda não se deu, não temos como falar em verdade no início desse processo? O que está sendo desenvolvido aqui é uma ciência que visa se apoderar de uma verdade já existente, mas que ainda não foi descoberta, ou de algo que até então não existe? Seria possível trabalhar para a aparição de algo que é inexistente, e que ainda assim chamamos de verdade? Isso colocaria em dúvida tudo aquilo que até então tomamos comumente como *real*, *efetivo*, e, assim, *verdadeiro*?

Essas perguntas indicam que, no mínimo, há na filosofia de Hegel uma problematização daquilo que entendemos como verdade e, consequentemente, do que é entendido como seu contrário, o falso. Uma representação bastante comum sobre esse assunto seria aquela que toma o falso como o oposto do verdadeiro, e por esse motivo ele deveria ser expurgado da verdade para que ela possa, enfim, aparecer na sua forma mais pura, sem as opacidades e distorções ocasionadas por um conteúdo inteiramente negativo. Assim, o negativo é entendido nessa visão como aquilo que deve ser totalmente afastado, em um processo de assepsia de um conteúdo que é supremo e verdadeiro. Desse modo, haveria uma separação essencial entre a verdade e a falsidade, e a primeira só poderia aparecer com a aniquilação da segunda.

A respeito desse tema, logo no início do prefácio da obra citada, Hegel aponta que o senso comum normalmente entende a oposição entre o verdadeiro e o falso e entre diferentes obras filosóficas com a mesma rigidez, já que uma dada obra deve ser ou aprovada ou rejeitada, e a diversidade não seria vista como um desenvolvimento progressivo da verdade, mas sim como o obscurecimento do objeto investigado.

Um pouco mais adiante, Hegel anuncia o objetivo da sua obra, que é “colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência- da meta em que deixe de chamarse amor ao saber para ser saber efetivo [...]” (HEGEL, 2014; p.25) Qual seria a relação dessa proposta do autor com a consideração a respeito do julgamento rígido que normalmente é realizado diante de diferentes filosofias, assim como do verdadeiro e do falso? Hegel parece dar uma primeira resposta para essa questão através de uma analogia com os diferentes estágios de uma planta, e para isso ele narra a dinâmica dessa natureza orgânica. Há três momentos distintos [*botão, flor e fruto*] que se contrapõem em um movimento de refutação um do outro e de demonstração de força, mas os três são igualmente necessários naquilo que o autor nomeia de *vida do todo* da planta. Podemos sintetizar isso que Hegel nomeia de vida do todo como a contraposição de formas distintas que se determinam em variados momentos, criando um movimento de repulsa em relação à outra devido a sua incompatibilidade. Essa *vida*, porém, se constitui justamente dessa variabilidade, pois não há organicidade naquilo que não se modifica, e por isso todos esses momentos são igualmente necessários.

Respondendo a nossa pergunta anterior, talvez seja justamente essa visão de vida do todo que falta naquela perspectiva recorrente a respeito tanto das obras filosóficas como do verdadeiro e do falso, já que, segundo Hegel, a consciência tem dificuldade de se libertar de uma visão unilateral diante de contradições que lhe aparecem, e tampouco consegue conceber o que se mostra na forma de conflito como um momento necessário. Desse modo, essa compreensão de uma relação orgânica entre as partes parece ser central para que o objetivo da *Fenomenologia* se realize, que é trazer a filosofia para o saber efetivo, para a forma da ciência. Isso porque entendemos que Hegel está tentando dar unidade para o que até então parecia apenas se refutar, e com isso o autor está repensando a representação comum de verdade e falsidade, que não pode mais lidar com o negativo como algo que não tenha nenhuma relação necessária com o todo.

Como dissemos mais acima, há um processo em direção à aparição da ver-

dade, ou de um saber fenomenal, que começa na chamada consciência natural. Na introdução da obra, Hegel diz que esse primeiro momento da consciência não é vazio, já que ela tem de início um saber não real, ou seja, ela tem alguma coisa, mesmo que seja um conteúdo não verdadeiro. Porém, ela ainda não sabe dessa inverdade interna, e por isso que, segundo Hegel, esse caminho em direção à ciência é negativo para a consciência, já que ele aparece para ela como uma perda de si mesma, do seu próprio saber. A consciência perde a verdade que ela tinha de si, mas é justamente isso que a coloca rumo ao saber verdadeiro.

Sendo, porém, a *Fenomenologia* uma obra de filosofia, porque o autor começa a sua exposição com a consciência natural, que ainda não é propriamente filosófica, já que ela possui um saber não-real que não é ainda uma ciência? Uma hipótese que queremos trabalhar é que Hegel parece bastante preocupado em mostrar a relação necessária entre a consciência natural e o devir da ciência nas outras figuras da consciência, que podemos dizer por hora que são mais elaboradas. Ao mostrar que o ciclo de uma planta é análogo ao processo da consciência, Hegel está indicando não apenas que há um desenvolvimento de uma figura para outra, mas que o botão *permanece* como essencial no desabrochar da flor e no nascimento do fruto. Entendemos que Hegel está tentando nos mostrar que seria uma ilusão acreditarmos que a consciência natural e que todo o saber não real da consciência não faça parte da filosofia mesma, e que todo esse desenvolvimento é necessário para que possamos falar propriamente em um sistema científico-filosófico.

Diante disso, vamos tentar apresentar nessa comunicação como se configura a verdade na filosofia de Hegel, qual o papel do falso na constituição do saber efetivo, e como se dá essa relação de necessidade entre a consciência natural e as outras figuras da consciência. Para isso, vamos nos basear, sobretudo, em alguns trechos do prefácio e da introdução da *Fenomenologia*, já que o tema da verdade é explicitamente desenvolvido nessas partes da obra.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014; p.25.

Racionalidade sem crença? O escopo e a natureza da *epokhé* no pirronismo antigo

Victor Danilo Bessa Roque de Moraes (USP)

Palavras-chave: ceticismo; pirronismo; racionalidade; suspensão do juízo.

Como é habitual quando se trata da História da Filosofia Antiga, a interpretação e compreensão do ceticismo pirrônico na antiguidade oferece aos intérpretes contemporâneos uma série de complicações, ambiguidades e dificuldades tanto exegéticas quanto filosóficas. Mesmo tendo a sua disposição um volume razoável de apoio textual que chegou até nós intacto – principalmente na obra de Sexto Empírico, e em especial nas suas *Hipotiposes pirrônicas* –, não obstante o comentador moderno ainda é confrontado com uma miríade de questões em aberto, pontos obscuros e incertezas que abrem margens para interpretações radicalmente diferentes. A compreensão do pirronismo antigo está longe de ser isenta de desafios.

Tal como caracterizada por Sexto Empírico nas *Hipotiposes*, a variedade pirrônica do ceticismo antigo consiste numa “habilidade de estabelecer oposições entre coisas que aparecem e que são pensadas”, habilidade que o cético exercita ao contrapor discursos contrários àqueles de seus adversários a respeito de qualquer assunto que seja. Diante de argumentos em favor de um dado posicionamento filosófico, o cético articula seu arsenal de estratégias argumentativas (os Dez Tropos de Enesidemo, os Cinco Tropos de Agrippa etc.) para sustentar a tese contrária, qualquer que ela seja. Fazendo-o, o cético espera apontar, a respeito de cada questão que esteja sendo debatida, que os filósofos que pretendem ter descoberto a verdade sobre o que falam (i.e., os filósofos dogmáticos) não estabelecem de fato a verdade que pretendiam, de modo que o assentimento dado às teses que eles esposam seria injustificado. Estabelecendo a suposta igualdade de forças (*isostheneia*) entre os discursos, o cético espera ser conduzido (e conduzir seu interlocutor) à suspensão do juízo (*epokhé*) – o não-assentimento a respeito da questão

sendo discutida. O cético seria aquele que, exercitando essa capacidade a respeito de qualquer tese sobre qualquer assunto, jamais interromperia sua investigação: diferentemente dos dogmáticos (que supõe já ter encontrado a verdade) e dos acadêmicos (a outra tradição cética da antiguidade, acusada pelos pirrônicos de ser não um ceticismo genuíno mas sim um dogmatismo negativo, ao supostamente afirmar que a verdade seria inapreensível), os pirrônicos prosseguiriam continuamente com sua investigação enquanto os tropos céticos se mostrassem eficazes para desarmar os argumentos dogmáticos.

Os adversários dogmáticos do ceticismo não hesitaram em denunciar as supostas lacunas da proposta cética. Se sobre todos os assuntos o cético suspende o juízo, ele não poderia em tese sequer assentir às crenças e opiniões mais elementares da vida comum, sem as quais a condução dos assuntos cotidianos, a busca pela felicidade e mesmo a própria sobrevivência seriam impossíveis. A chamada objeção da *apraxia* desfruta de uma longevidade tão notável quanto a do próprio ceticismo, figurando na crítica de David Hume ao ceticismo pirrônico pelo menos quinze séculos após Sexto Empírico.

As respostas dadas pelos céticos foram variadas ao longo da história, mas Sexto Empírico oferece, na seção 13 do Livro I das *Hipotiposes*, a seguinte tréplica:

Quando dizemos que os céticos não sustentam crenças, não tomamos 'crença' no sentido que alguns dizem, de modo bastante geral, que crença é aquiescer a alguma coisa; pois os céticos assentem às impressões forçadas sobre eles pelas aparências

Aqui, Sexto preserva o assentimento do cético a algo, "as impressões forçadas pelas aparências", mesmo após o exercício crítico que o levou à suspensão do juízo. Por meio do apelo às aparências, que seriam imunes ao exercício crítico do ceticismo, seria possível responder à objeção da *apraxia* mantendo-se fiel à suspensão do juízo. Contudo, precisar o sentido e a interpretação das noções apresentadas nesse trecho, especialmente da noção de aparência (*phainomenon*), se mostrou particularmente desafiador ao longo da história.

Foi em torno dessa problemática que tomou forma, a partir da década de 1980, um interesse renovado a respeito do alcance do ceticismo descrito nas *Hipotiposes* e da natureza da suspensão do juízo defendida por Sexto Empírico. O assentimento cético às aparências permitiria ao cético ter as crenças ordinárias que permitem os homens comuns se conduzir nos assuntos cotidianos?

A adesão ao *phainomenon* deve ser entendida epistemicamente? O helenista alemão Michael Frede propôs, na contramão da leitura convencional do pirronismo, que a resposta a essas perguntas seria afirmativa. Para Frede, a *epokhé* pirrônica atingiria apenas aquelas matérias específicas de investigação filosófica, e não interferiria nas crenças comuns dos não-filósofos, de modo que o cético sobreviveria ileso à objeção da *apraxia*. Ao longo das décadas desde então, muito foi escrito, publicado e discutido em torno da posição fredeana, tanto contra quanto a favor dela.

Não é difícil enxergar como, dessas duas interpretações, surgem concepções bastante diversas do que seria a filosofia cética: de um lado, como uma campeã das opiniões comuns contra a teorização abstrusa dos filósofos; de outro, uma posição radicalmente contrária ao que usualmente se encara como sendo a vida comum. De todo modo, em cada uma dessas representações a interpretação do ceticismo nos obriga a tematizar a natureza da racionalidade filosófica. Em ambas as leituras, o exercício da argumentação racional, por meio dos tropos céticos, parece desarmar as suas próprias pretensões ao denunciar o poder do discurso de sustentar, com igual persuasão, opiniões contrárias. Mas se, na leitura convencional, o ceticismo representaria um diagnóstico bastante pessimista para a racionalidade, a posição fredeana permite reinstaurar, no seio das aparências, uma noção não-dogmática de racionalidade, tal como ela participa da vida ordinária e extra filosófica.

O objetivo da minha comunicação, obviamente, não é resolver essas disputas, nem lançar uma luz particularmente original sobre assunto. Trata-se apenas de elucidar e detalhar as diferentes possibilidades de interpretação às quais se presta o amparo textual disponível, apontar como essas diferenças de leitura produzem concepções distintas sobre o alcance do ceticismo e a natureza da suspensão do juízo e destacar como tais diferenças afetam como encaramos as consequências do ceticismo filosófico para a racionalidade.

A forma literária como disrupção da racionalidade e esperança na comunicabilidade: uma novela de Ernesto Sábato

Caio Sarack de Mello (USP)

Palavras-chave: ficção; comunicabilidade; racionalidade; Ernesto Sábato; literatura.

Um escritor é, antes de tudo, um leitor e, como tal, suas obras são emulações, torturas e apologias que se esbarram e se sujam em meio aos acontecimentos que o circundam. Existe – se ainda mantivermos as tensões entre subjetividade e objetividade, metafísica e finitude já apresentadas nos capítulos anteriores - um espaço de síntese que a literatura produz por seu caráter técnico particular (foco narrativo, personagens, narrador, meio, etc) e seu tema que, mesmo onipresente, isto é, fora e dentro do sujeito que escreve, guarda certa opacidade diante do escritor. O escritor é um interlocutor de si e de toda a sua tradição.

Neste texto apresentaremos uma leitura em processo, acreditando que o movimento simultâneo de alguns textos lidos por Sábato e de seus próprios pode ser a descrição e crítica do seu funcionamento ficcional; procederemos de modo a que a apropriação da tradição e a atividade subjetiva do escritor possam ser iluminadas pela proximidade que nosso texto tomará de ambas, mas sempre a partir da própria logicidade do objeto literário.

As discussões sobre o conteúdo e a forma das obras literárias são tantas e seus matizes, tão variados que a própria opção por um autor já o coloca sob o signo de uma tradição específica e prevista. Isto é mais intenso quando lembramos quais escritores surgem com frequência quando puxamos os fios que vamos desatando na obra de Sábato, como Dostoiévski, Shakespeare, Kafka, Faulkner, Pavese, Camus, Sartre e tantos outros. Os romances de Sábato (*El Túnel* – 1948, *Sobre Héroes y Tumbas* – 1961 e *Abbadón* – 1974) formam um corpo literário quase monotemático, em que a morte e a esperança podem – se ditos de uma só vez, sem mediação – invalidar todo o processo literário que achamos pertinente investigar. Com o mutismo e a afasia que nos legaram as grandes guerras, as experiências comunicadas pela literatura (juntamente com outros formatos narrativos, o cinema e a fotografia, para dar alguns exemplos) apagaram seu bri-

lho de interesse: as vinte mil léguas de Verne, a viagem do pequeno Gigante de Swift ou até mesmo as distopias de Huxley e Orwell colocaram o escritor, como dirá Paul Gadenne, *devant le bourreau*. Não porque apresenta um perigo, mas um destino incontornável.

Não há mais o que por si só, forma ou conteúdo revolucionários, supere o marasmo e a pasmaceira? Que pode a literatura comunicar? A subjetividade e a objetividade aparecem como reféns de um tempo material que as engole, portanto, não há como condenar o escritor por sua temática ou inovação formal, por seu lugar exótico ou ainda por sua jurisdição: *julgar um autor é colocar toda a literatura em jogo*.

Nesta comunicação, propomos um diálogo entre a *forma ficcional* da qual lança mão Ernesto Sábato à luz da comunicabilidade que ele provoca com o leitor. Explicamos: a forma ficcional é, no limite, uma *esperança de comunicação*, seja o mais solipsista dos escritores ou o mais militante dos artistas de manifestos. Essa esperança é intrínseca à linguagem e *nela, por ela e através dela* agem os textos ficcionais.

O caso do qual trataremos será o primeiro romance (ou novela) de Sábato, *El Túnel (1948)*: uma espécie de diário confessional do assassino de Maria Iribarne, o protagonista e narrador Juan Pablo Castel. Sábato foi físico relevante, mas largou sua trajetória científica para mergulhar em sua tarefa literária: sua cisão programática com a ciência positivista se tornou matéria também de seus ensaios e, inclusive, de suas ficções. Para tanto, quer provocar o limite da racionalidade instrumental fazendo-a produzir os monstros que, como diz a pintura de Goya, *só surgiriam* nos sonhos e sono da Razão, mas podem, agora, ser vistos como crias dela própria - de olhos bem abertos.

A linguagem não é suficiente para descrever todas as dificuldades que o Eu encontra diante da alteridade; mas é a comunicação intrínseca a essa linguagem que tensiona a mais exigente das demandas que a alteridade apresenta a este Eu. Para dar um exemplo, vamos ao exame de ao menos um trecho do livro de Sábato, *O Túnel*.

Nele, até o sexto capítulo do livro, Juan Pablo Castel cria histórias sobre *uma comunicação que ainda nem sequer aconteceu (narrativamente)*: o assassinato funciona, na narrativa, como resultado da comunicação profunda e verdadeira entre Maria e Castel, toda descrição ficcional será a reconstrução sobre a verdade da comunicação em geral. *Entendamos: a funcionalidade e a verificação da verdade se dão no âmbito do próprio romance, é ele quem as avalia e as valida*.

A sobreposição de tempos verbais é o que permite à confissão de Castel se tornar memória e vivência sem que haja hierarquia entre os expedientes – o

subjetivismo exacerbado de Castel nos lembra de sua parcialidade, mas as manifestações de suas mudanças de posição e de seus paradoxos deixam ao leitor a mensagem involuntária da narrativa confessional que nos dá, mesmo que precário, um critério de verdade: se o narrador consegue se colocar como objeto de análise, criamos uma ambientação crítica que o aproxima da figura imparcial de quem pretende dizer a verdade. A história sobre o verdadeiro entendimento entre o Eu e a Alteridade (Castel e María), a coincidência ideal entre dois seres totalmente diversos e independentes, fechados em si mesmos, precisa ser comunicada a nós leitores que fazemos, agora, parte da narrativa – e isto só ocorre porque a narrativa precisa contar com o mínimo de pretensão de verdade descritiva.

Para nossa comunicação é essencial estabelecer esse exemplo trazido como um expediente crítico e produtor de crise na narrativa. Sábato nos disse em seus testamentos ensaísticos e ficcionais que vivemos não a crise da narrativa, mas a narrativa da crise. Para tal, avalia que todo o literato está em um jogo de vida e morte com sua humanidade - e o espaço *presentificado* desse jogo de morte é a literatura, a arte.

Enquanto constrói a imagem de um túnel completamente vedado, Castel compreende a si mesmo como um castelo erigido por dentro, sem portas de saída ou de entrada. O processo inteligível dessa construção, no entanto, não descreve a construção em seu devir ficcional como acompanhamos na primeira parte deste texto: o narrador-personagem necessita da comunicação ao mesmo tempo em que a susta. *O suporte da linguagem que conta a história para alguém convive com a expressão paranóica e individualíssima de quem nos narra.* Nosso reajuste na interpretação dessa questão reside em que a comunicação entre María e Castel não pode ser vista como incompleta a priori, isto é, não há como decidir pela incomunicabilidade por conta do assassinato. Para além dos juízos que se possam fazer sobre o homicídio, não há nele qualquer prova em si mesmo de incomunicabilidade. Para nós, *compreender os eventos da narrativa é também medi-los de modo imanente sem que incorramos numa regra moral exterior à narrativa.*

Sábato, como um objeto de nossa análise, nos indica suas marcas de formação e suas interlocuções - pensar o seu livro de maneira cerrada é pensar a própria literatura. Pretendemos chegar, depois dessa análise e mediados pela pena particular de Sábato, a uma identidade do artista/escritor que indicará o próprio limite da racionalidade articulada do conhecimento e nos jogará diante de uma comunicabilidade de outra ordem.

Mesa 05: Feminismo e decolonialismo

Segunda-feira, 19 de agosto

16h30-18h30h

Auditório 08

Coordenador: Lucas Petroni

Carolina Bernardini Antoniazzi (USP)

Revolução a partir do corpo gestante

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman (UnB)

Colonialidade do Poder, Diferença Colonial e o caso dos Feminismos islâmicos

Felipe Luiz (UNESP)

As filosofias não ocidentais: A filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels

Mbaidiguim Djikoldigam (USP)

A hermenêutica filosófica africana

Revolução a partir do corpo gestante

Carolina Bernardini Antoniazzi (USP)

Palavras-chave: corpo gestante; revolução; gênero; social; controle reprodutivo.

Simone de Beauvoir em sua célebre obra “O Segundo Sexo” aponta a mulher como aquela que ocupa o lugar do *Outro*. Sua análise busca explicitar a condição de imanência a qual foi relegada à mulher, já que cabia ao homem a característica de Sujeito transcendental. As implicações desse (não) lugar, bem como as razões pelas quais - supostos determinismos biológicos - haveria a fundamentação das opressões das mulheres, tentam ser explicitadas na obra de Beauvoir. Diante da repercussão de sua obra, ainda hoje de extrema importância, diversas outras teorias feministas surgem com vistas a entender quem seria esse *Outro*. Outro dado em relação a um sujeito tido como regra e norma. No limite, a pergunta se esse *Outro* de fato é um sujeito.

A maioria das tradições de pensamento, portanto, tomavam esse Sujeito como universal e partiam dele para suas análises. O que se passa a questionar, assim, é o quanto tais teorias deixam de fora ou negligenciam certos aspectos de vivências que não se aplicam a esse Sujeito dado universal, revelando carências e deficiências que tais pensamentos produzem. O homem adulto branco heterossexual ocidental é tido como ponto de partida de análise de vivências e relações, deixando à margem tudo o que não lhe corresponder. Assim, não só a mulher - como demonstrou Simone de Beauvoir - mas todos os outros que não se encaixam nesse modelo podem ser considerados o *Outro*. O nosso interesse aqui é analisar, porém, um sujeito específico: o sujeito gestante.

O sujeito gestante se faz de grande importância nesse debate sobre o *Outro* que, na maioria das vezes, abarca mais de uma opressão. Esses outros seres que se encontram nas margens da sociedade, comumente experienciam um apagamento social, invisibilidade que se dá em diversos níveis: epistêmicos, sociais, raciais, econômicos. Consideramos o sujeito gestante pa-

radigmático pois irrompe fronteiras, nuances e abre espaço para camadas diversas de experiência ao abarcar e esfacelar categorias, bem como ao colocar em xeque o papel social e político desse sujeito. Iris Young, pelo viés do estudo fenomenológico do corpo próprio, descreve a experiência vivida desse sujeito, ao mesmo tempo em que lança um olhar social para esta posição que abarca não somente o momento da gravidez mas o modo como se estruturam as sociedades e os saberes em torno deste fenômeno. Assim, abarca as categorias de imanência e transcendência, demonstrando que tais categorias são menos precisas do que se poderia imaginar. Mas, é através da obra de Shulamith Firestone que vamos percorrer nossa análise.

Em sua obra “*A Dialética do Sexo*” Firestone sustenta que é preciso que haja uma revolução, como nos moldes propostos por Marx para luta de classes, de forma proporcional em relação ao gênero. Para a autora, o motivo da desigualdade de gênero se encontra no fato que cabe às mulheres a reprodução da espécie. Eis a tese fundamental de Firestone: somente quando a mulher se libertar do papel de procriar será possível o estabelecimento de uma igualdade entre os sexos. A evolução tecnológica nos permitiria criar uma máquina capaz de se assimilar a um útero e gerar um feto de modo a equalizar as relações no que diz respeito à procriação. Firestone é incisiva: do mesmo modo que o proletariado deveria se apropriar dos meios de produção, na luta de gêneros as mulheres devem se apropriar da reprodução: não somente tomar controle do seu próprio corpo, como também ter o controle (temporário) sobre a fertilidade humana. Assim, o objetivo dessa revolução não é somente eliminar os privilégios masculinos, mas eliminar as distinções de sexo como um todo: o órgão biológico não mais teria uma função cultural diferenciada.

A autora associa ideias de Marx, Engels, Simone de Beauvoir e Freud para desenvolver sua teoria. Ou seja, Firestone se vale de métodos, objetivos alcançados e avanços sociais e teóricos que cada um desses pensadores contribuíram para a história. Contudo, segundo ela, como sempre houve, em todos os tempos, essa diferença biológica em relação às mulheres, juntamente a uma estrutura social e econômica que não as recompensou, nunca seria possível eliminar as diferenças de gênero e as opressões estruturais sem antes se pensar na revolução por ela proposta. Tal diferença, entre homens e mulheres, seria um ponto

de partida de equalização social. Firestone pensa na revolução de gênero como princípio primeiro que deve ser observado para que qualquer outra mudança possa ser feita posteriormente (ou concomitantemente). Segundo ela, é por isso que Marx e Engels falharam em sua revolução econômica: não puderam enxergar uma diferença anterior e primeira, qual seja, a opressão de gênero, que a tudo abrange e envolve. A revolução traria o fim da família nuclear como se conhece, pois sua estrutura é a fonte da opressão psicológica, econômica e política. Quais seriam as consequências que tal revolução traria à sociedade? O termo revolução se faz pertinente uma vez que, considerando que a gravidez permeia todos os campos sociais, organizações estruturais, relações internas, conceitos tidos como “naturais”, o todo deveria ser repensado sobre outras bases, influenciando não somente a vida da mulher e, em um primeiro momento libertando-a, mas também a todos que sempre naturalizaram tal processo, o qual nunca foi colocado em xeque.

A análise da obra de Firestone é rica pois abre espaço para a reflexão sobre teorias consolidadas e potentes, porém vistas sob um outro aspecto que, por muitas vezes, coloca sobre elas uma crítica. Partindo desse pressuposto, como podemos entender os processos de construção de racionalidades que perpassam por essa lacuna, bem como os interesses aí contidos (ex: desenvolvimentos tecnológicos e científicos vistos sob um ponto de vista feminista). Para além de todas as dificuldades, ainda, de sua tese, como abrimos espaço para debater sobre como as relações se estruturam em torno desse fenômeno da reprodução. Para apoiarmos a leitura dessa obra, contaremos também com outras autoras, como Silvia Federici, Gayle Rubin, Carole Pateman, Simone de Beauvoir e Iris Young, principalmente.

Colonialidade do Poder, Diferença Colonial e o caso dos Feminismos islâmicos

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman (UnB)

Palavras-chave: colonialidade do saber; epistemologia feminista; feminismos islâmicos.

O projeto epistêmico decolonial, que começa a se articular a partir da década de 1990, assume-se herdeiro dos estudos sobre o colonialismo iniciados por figuras como Franz Fanon e Aimé Cesáire, mas também das principais correntes críticas de pensamento latino-americanas do século passado: a teoria da dependência, a filosofia da libertação, a pedagogia do oprimido, a investigação ação participativa (Orlando Fals-Borda) e a teologia da libertação (Restepro & Rojas, 2010). Esse projeto possui semelhanças e dessemelhanças com outros produzidos no último século, tais como os estudos pós-coloniais, estudos culturais, estudos subalternos etc., que envolveram, principalmente, os/as intelectuais que procuravam falar desde as perspectivas teóricas e culturais que conformaram o pensamento colonizado a partir da história da colonização da África e da Ásia, dos séculos XVIII ao XX. Já o pensamento decolonial situa suas inflexões a partir das empreitadas coloniais da América Latina e Caribe, desde os séculos XVI até o XIX, ou seja, período da insurgência do capitalismo e conformação da modernidade. Mérito indiscutível deste projeto foi ter colocado acento nos processos sociais ocorridos então, visto advogarem terem confluído no fortalecimento dos processos de surgimento dos Estados-nação, no surgimento do capitalismo, na racialização e no racismo da população periférica ao capital, bem como nos genocídios e nos epistemicídios vários. Ou seja, contrariamente a outras correntes inscrita nos estudos sobre a colonialidade, ou às correntes teóricas marxianas, por ex., para este pensamento o capitalismo não é anterior ao racismo ou à modernidade, pois são estes os elementos que conformarão a própria existência do capitalismo e do fortalecimento dos Estados nação: pelos processos de acumulação possibilitados pelas conquistas, pela racialização das populações indígenas e africanas, pela mão de obra escrava, tais processos sociais podem se assentar. Para

além das estratégias de controle políticomilitar-econômico, a segunda barbárie colonial (os neocolonialismos na África e na Ásia) só será possível devido às fórmulas aprendidas com a primeira: o ocidentalismo na segunda modernidade pode continuar o seu projeto global na medida em que se expande para outros continentes, levando as mesmas estruturas de subjugação e os racismos/sexismos epistêmicos da primeira modernidade. Assim, e apenas devido a esses processos, a Europa poderá escrever uma história sobre sua superioridade racial, técnica e intelectual, porque a partir da colonização terá os recursos e o lugar de legitimidade para construir a mítica de que foi e é legatária das civilizações gregas e romanas - enquanto exclui outras histórias na conformação do seu pensamento (de Ásia, África, árabe...) (Dussel, 2005).

Assim, a colonialidade é uma categoria analítica que procura abranger todas as formas de poder existentes e articuladas como o racismo, o sexismo, o euro-centrismo, o cristiano-centrismo, o patriarcado, e é por isso que Grosfoguel cunha o termo “sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidental-cêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2013) a fim de apontar o fato de que é preciso pensar o mundo a partir tanto da configuração colonial quanto das múltiplas relações de poder que o engendra. A colonialidade do poder é pensada como uma articulação sistêmica, portanto, que “organiza a distribuição dos recursos epistêmicos, morais e estéticos de uma forma que tanto reflete como reproduz o império” e que “implica a hegemonia do eurocentrismo como perspectiva epistemológica (Alcoff, 2007). O efeito, portanto, referente à colonialidade do saber é a deflagração de uma *diferença colonial*, como conceituado por um dos teóricos proeminentes desta comunidade de pensamento, Walter D. Mignolo (2003). A diferença colonial é está que institui a hierarquia de pensamento ao mesmo tempo em que não é mais possível ver-se fora desta construção de saberes. A colonialidade inscreveu o corpus de conhecimento de projetos históricos outros às margens do pensamento ocidental, tornando-o um pensamento liminar. A co-dependência entre pensamentos, porque os processos coloniais alteram estruturas e são alterados por elas, não é a conclusão mais óbvia inscrita no conceito de diferença colonial. É preciso ainda ver-se com o fato de que por mais que procuremos exercer uma “arqueologia de saberes” em busca do texto da tradição o projeto global da modernidade-colonialidade já se inscreveu nos projetos históricos de todas as populações mundiais. A diferença colonial é assim

tanto um efeito da colonialidade que o “mesmo” europeu cria desse “outro” quanto uma metafísica de saber-se não universal e constituído à margem. Portanto, a epistemologia decolonial rejeita a ideia de que o instrumental das ciências humanas e filosóficas (epistemologia moderna, hermenêutica...) possa auxiliar no processo de decolonização porque nelas ainda não há uma real apreensão da geografia do conhecimento, porque elas estão impossibilitadas de perceber a diferença colonial senão como um simulacro do “mesmo” e porque para decolonizar seria necessário criar suas próprias ferramentas epistêmicas (Alcoff, 2017).

O giro decolonial pretende-se programático, mas também efetivo: programático porque ao realizar o “giro” passa-se a perscrutar os efeitos das colonialidades, e efetivo na medida em que é possível vislumbrar o pensamento crítico desde territórios colonizados que subsistem e resistem desde os primeiros colonialismos. Mais recentemente ainda é possível averiguar uma crescente tentativa de produção e legitimação de projetos epistêmicos outros. Aqui talvez caiba um exemplo não de um pensamento decolonial, mas de como alguns projetos epistêmicos recentes podem ser vistos também como decoloniais: refiro-me a alguns dos feminismos islâmicos, uma vez que buscam recuperar possibilidades existentes dentro da tradição islâmica para a sublevação do status quo masculinista e patriarcal em que passou a se resumir o islã desde uma teologia provinda de uma corrente obscura da Arábia do século XVIII. Assim que a empreitada colonial não se resume ao século XV e XVI, uma vez que os imperialismos, as hierarquizações raciais, a exploração econômica, e a imposição de projetos epistêmicos ocorrerá também quando dos colonialismos nas assim chamadas África e Ásia dos séculos XVIII e XIX. Sendo assim, as colonialidades terão um papel peculiar no estressamento das hierarquias de gênero. E o caso das mulheres muçulmanas é emblemático, pois serão elas que serão chamadas a resistir em seus corpos à investida do colonizador: pela vestimenta que este islã moderno chamará a ser o emblema da religião, pela ideia de que a mulher é quem conserva e representa com suas práticas cotidianas a moral da religião, ou pelo clássico discurso colonizador da necessidade de salvar as mulheres dos outros (e não suas próprias) da sociedade opressora em que se encontram. Os feminismos islâmicos decoloniais operam, portanto, desde a ideia de que a justiça, seja a de gênero, seja a social, seja a racial, seja a econômica, pode e deve ser buscada desde a mensagem ética corânica, mas também que esta deve ser estendida, o tanto quanto for necessário, às lutas por

dirimir todo e qualquer tipo de injustiça presente no mundo. Os FID se apropriam dos textos, sejam orais ou escritos, realizando não apenas uma simples hermenêutica, como apontam alguns críticos e as próprias teóricas sobre o tema, elas reabrem as possibilidades inscritas nos textos de toda e qualquer tradição de pensamento. A escolha de um novo significado para uma palavra desde a gramática árabe clássica, a revisão de outras tantas dentro de contextos específicos ou desde o pensamento ético corânico, o questionamento da tradição ou da jurisprudência islâmica... É nas fissuras da tradição, nas brechas, nos não ditos, na criatividade que transcende o texto e que pode ser lida atemporalmente, que essa epistemologia pretende recriar suas ferramentas, criticar a metafísica do texto e propor, desde a diferença colonial, um pensamento liminar islâmico.

Referências

- ALCOFF, L. M.. "A epistemologia da colonialidade de Mignolo". Michigan State University Press. CR: *The New Centennial Review*, Vol. 7, No. 3, 2007, pp. 79-101. Tradução Marcos de Jesus Oliveira. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR,1(1),PP.33-59,2017. Disponível em <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/786/654> Acesso em 12 de fevereiro de 2019.
- DUSSEL, E. "Europa, modernidade e eurocentrismo". In: Lander E, organizador. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.
- GROSGOUEL, R. "Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*, Bogotá. Juldez 2013a; 19: 31-58. Disponível em <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n19/n19a02.pdf> Acesso em 12 de fevereiro de 2019.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- RESTREPO E, ROJAS A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Cauca: Universidad de Cel Cauca, 2010.

As filosofias não ocidentais: A filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels

Felipe Luiz (UNESP)

Palavras-chave: filosofia africana; ontologia; Tempels.

A filosofia africana é, no mínimo, polêmica. Isto porque, de acordo com a tradição, a filosofia teria principiado com os gregos, em uma história já bem conhecida por todos e que não repisaremos. Desta forma, falar em filosofia africana, isto é, em uma tradição filosófica africana, envolveria subverter toda a tradição que nos foi legada, refundando a disciplina filosófica, o que suscita, concomitantemente, problemas históricos e epistemológicos. Afinal, se não Tales, quem teria começado a filosofia? Se não os gregos, qual povo? Alguns autores defensores da filosofia africana apontam que a própria reflexão filosófica teria começado no Egito antigo e que os gregos aprenderam a filosofar com os egípcios. Haveria, assim, na raiz da filosofia, um impulso africano.

Algumas das questões acima arroladas envolvem determinar, por exemplo, como contar a história da filosofia. Haveria novos textos seminais? A escrita hieroglífica deveria ser tomada como a nova pedra de toque dos estudiosos de filosofia antiga? Aos egípcios, e não aos gregos, deveria ser imputada a criação da filosofia? Estas questões não se restringem à filosofia africana. Sabe-se o quanto autores clássicos da filosofia desprezaram os povos africanos e, especialmente, o negro africano; mas a situação não é melhor para os chineses, também minorizados, por exemplo, por Hegel, em suas lições sobre a história da filosofia, malgrado a abundante produção chinesa e bem como sua longa tradição. Os mesmos problemas vão aparecer no que tange às filosofias indígena e indiana, sempre diminuídas pelo *mainstream* filosófico, essencialmente centrado nas produções dos EUA e da Europa.

A argumentação hegeliana (HEGEL, 1983) é de que, nas filosofias orientais, não se teria nunca procedido a uma separação entre homem e natureza, de

modo que haveria uma profunda separação entre as tradições, dado que a filosofia ocidental se baseia, precisamente, na separação entre coisas naturais e coisas humanas, marcadas pela *techné* e pelo *nomos* (HEIDEGGER, 1969). Outros autores, como Rivière (1960), apontam, a seu turno, que as filosofias asiáticas nunca se separaram da religião, o que, talvez, não seja verdade (YIH-CHUNG, 1961), mas que dá mostras de como se pensam as filosofias não ocidentais.

Poderíamos acrescentar, a nosso turno, as diferenças que se pode marcar entre algo como a noção de *arché* e a noção de *Tao* ou *ubuntu*, e teríamos uma verdadeira distinção, talvez devido ao fato de que a filosofia no ocidente se estruturou em torno da noção de *arché* (LUIZ, 2017b), pelo menos até muito recentemente. Já as filosofias de outras matrizes teriam seus próprios conceitos nodais, o que caracterizaria tradições e possibilidades muito esparsas.

Como se vê, as problemáticas envoltas são muitas. Heidegger (1957) propõe que a pista para desvendar o que é a filosofia passa por uma senda genealógica, isto é, revelada pelo nome, que indica sua origem grega, marcando, assim, sua historicidade. Outros autores, como Montoya (2010) vão apontar que a filosofia se caracteriza por outros elementos, como uma certa disposição de espírito, que ela é universal, etc. Trata-se de um debate metodológico importante e, no fundo, de uma questão metodológica, que pode ser aplicada a outras disciplinas, como a sociologia, por exemplo. Este debate pode ser entendido da seguinte maneira: é necessário que se estabeleçam métodos e objetos para caracterizar uma disciplina, ou um tipo específico de análise, uma vez empreendida, basta para caracterizar a existência desta disciplina. Por exemplo, em sociologia, foi necessário Durkheim ou Weber estabelecerem o método e o objeto desta ciência ou, como quer Aron, já em Montesquieu, ou, mesmo, em livros de Aristóteles e Platão, já existia uma reflexão sociológica, marcando, portanto, a existência da disciplina? A questão pode se expandir para, praticamente, qualquer disciplina: economia, física, biologia. Em nossa tradição pessoal, particularmente marcada por leituras de Foucault, com toda a carga de pensadores tributários que advêm, como Bachelard e Canguilhem (MACHADO, 2007), tenderíamos a afirmar que é necessário estabelecer a ciência enquanto tal, marcando as diferenças no âmbito do pensamento, dando às coisas seus nomes, evitando o supremo pecado do historiador, no caso historiador das ciências: o anacronismo.

Esta posição contrasta com a de Tempels, nosso objeto de análise. Para Tempels, a filosofia se caracteriza como um gênero de reflexão, com características próprias; mas, enquanto gênero, certa disposição de espírito, seria encontrada em variados povos ao longo da história, não se restringindo aos europeus. Todo ser humano age; sua ação é baseada em determinadas crenças, e estas possuem uma base filosófica. Se não chamarmos de filosofia, como as chamaremos?

Claro, talvez, como já dito, devêssemos dar às coisas seus nomes e marcar a especificidade da reflexão empreendida. A filosofia então, enquanto pesquisa do ser, guardaria outro caráter, teria relações com a expressão da forma como uma civilização manifesta seus valores mais elevados, sua postura frente a vida. A filosofia seria, então, algo como uma estratégia de apreensão do ser (LUIZ, 2017a), e suas múltiplas aparições, com nomes diferentes, como o japonês *tetsugaku*, indicam não somente uma distinção denominativa, mas um pertencimento a uma civilização, expressando seu modo de ser, suas concepções, seus valores.

É no sentido de civilizações que alguém como Toynbee (1960) situa a filosofia, pensando em termos de civilização helênica, e pensando a relação do Ocidente com o mundo enquanto defesa de dada civilização contra as demais (TOYNBEE, 1952). Caso estas teses estejam corretas, as produções assim chamadas filosóficas de outras civilizações deveriam receber seu nome devido, marcando assim sua pertença. Não cremos que isto seria uma posição que acentuaria o conflito de civilizações, como quer Huntington (2013); ao contrário, enriquece o vocabulário civilizacional da humanidade e contribui para um mundo multipolar e democrático.

A hermenêutica filosófica africana

Mbaidiguim Djikoldigam (USP)

Palavras-chave: hermenêutica; história; filosofia africana.

A hermenêutica filosófica africana é aquela que procura responder à questão latejante (mas agora ultrapassada) da existência ou não existência da filosofia africana. Ela inclui os textos que apareceram após a publicação do livro de referência de Placide Tempels, *filosofia Bantu* publicada em 1944 em Elisabethville, atual Lubumbashi (República Democrática do Congo). A problemática que está no ponto de partida desta corrente e que toca na questão da existência ou não da filosofia africana não é um problema ocioso, nem uma pura perda de tempo em discussões intermináveis, mas, ela é baseada em uma profunda convicção dos pensadores da época influenciados pela modernidade em que a razão teve que investir em todas as áreas da existência humana. A razão, que se tornou o centro e a substância do ser humano, deveria ser empregada na ciência para um domínio técnico da natureza, mas tinha de ser empregada na filosofia, porque a filosofia representava para maioria dos pensadores da história ocidental o aperfeiçoamento do humano, o trabalho por excelência em que seu espírito foi manifestado. A filosofia, como o desdobramento da razão no discurso, revela “que a razão governa o mundo e que, conseqüentemente, a história universal é racional” (HEGEL, 1970, p. 22, tradução do autor)

Se esta é a razão e a razão filosófica que governa o mundo, então se compreende que o empreendimento colonialista da Europa foi motivado por essa convicção de que a razão ocidental, em outras palavras, sua filosofia deveria governar o mundo inteiro e se impor a todos. Ela se tornou a medida para qualquer racionalidade possível. Neste ponto de vista, a filosofia ocidental era vista como a única filosofia. Aliás, a palavra filosofia não é em si de origem grega e, portanto, ocidental?

Dizer que alguém tem uma filosofia não era, portanto, uma simples questão de semântica, mas um assunto altamente existencial e po-

lítico. A existência de uma filosofia entre os negros trouxe uma negação contundente às teses de antropólogos ocidentais que descreveram o homem negro como primitivo e pré-lógico, incapaz de exercer qualquer racionalidade, e desse modo desqualificando qualquer tratamento verdadeiramente humano. Afirmar a existência da filosofia do povo negro era então um penhor da sua humanidade.

A problemática da filosofia africana era, portanto, uma questão de humanidade, uma questão de sobrevivência, uma questão de vida e morte, uma arma de luta política, porque o reconhecimento de uma filosofia africana negra deveria obrigar os colonizadores a respeitarem a dignidade daqueles homens a quem, durante séculos, o Ocidente cruelmente negou a humanidade em nome de interesses econômicos sórdidos.

De fato, a história universal vista pela filosofia ocidental repousa inteiramente na atividade racional, no conhecimento da razão, na fé invencível “de que o mundo da inteligência e da vontade consciente não é entregue ao acaso, mas deve se mostrar à luz da ideia que se conhece” (idem, p.23). Hegel via em Anaxágoras o primeiro entre os filósofos a prever que é a inteligência em geral, o “nós” ou a razão que governa o mundo. E, desde Anaxágoras, a espírito fez o seu caminho e chegou à filosofia, da Grécia à Alemanha. As outras civilizações do mundo são julgadas por esse pensamento, segundo Hegel. De fato, para o pensador alemão, elas são verdadeiramente civilizações apenas na medida em que são estruturadas em torno do elemento racional. É, portanto, a razão que faz a história, pois é ela quem faz o homem, e o exercício da razão dá origem à filosofia e à ciência. Há, portanto, no ponto de vista hegeliano, um critério externo ao homem que atesta sua humanidade, é o trabalho filosófico ou técnico-científico no qual ele manifesta sua racionalidade.

Produzir nada de particular, isto é, obras que materializam o desdobramento histórico do espírito denota uma racionalidade defeituosa, e mostra sua *primitividade*, o caráter pré-lógico de seu ser, e de um modo contrastante, sua desorganização, sua espontaneidade, sua imediação. Produzir nada simplesmente indica que não se tem história, pois “os povos são o que são suas ações” e essas ações manifestam o espírito atuante; pois “o Espírito age em essência, é o que é em si mesmo, seu ato, seu trabalho, então se torna seu objeto; ele mesmo está diante de si como uma existência” (idem, p.63). É por isso que Marx Weber inquestionavel-

mente estabelece a superioridade do Ocidente sobre todas as outras civilizações:

É somente no Ocidente que existe uma ciência cujo desenvolvimento reconhecemos hoje como válido. Certamente, conhecimento empírico de reflexões sobre a vida e o universo, profundo conhecimentos filosóficos ou teológicos. Também nasceram em outros lugares (...), especialmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas o que falta à astronomia, na Babilônia como em outros lugares, são os fundamentos matemáticos que somente os gregos sabiam como dar (WEBER, 1964, p. 13).

É de acordo com o trabalho histórico do espírito que as diferentes culturas e civilizações são julgadas. Portanto, Hegel desenvolve uma verdadeira filosofia da história na qual ele descreve a marcha do Espírito e sua encarnação nos diferentes povos da terra. Nesta história, as páginas dedicadas à África são humilhantes, mas podem ser instigantes.

De fato, as páginas que Hegel dedica à África em sua tentativa de desenvolver uma história universal da humanidade são terríveis. Lendo estas páginas, aparece claramente que a África - e esta é essencialmente a África negra - é uma humanidade deficiente que é incapaz de elevar seu entendimento no nível conceitual. Para Hegel, a África permaneceu totalmente à margem da razão e da história. O negro viveria num “estado de inocência”, isto é, no imediatismo de si mesmo, na não consciência de si como subjetividade livre. Ora o ser humano não é um ser imediato, mas essencialmente um ser que retorna para si mesmo. É em sua capacidade, emergir da imediação, negá-lo e, assim, voltar a si mesmo, que ele manifesta sua dignidade especificamente humana. «O homem como homem é contra a natureza, e é assim que ele se torna homem».

É considerando o que acaba de ser dito, que os intelectuais africanos das primeiras horas da independência tentaram desconstruir racionalmente a tese da a-historicidade do negro. Esta comunicação consistirá em expor as teses que tentaram reabilitar o negro como pessoa humana. Partiremos da hermenêutica da filosofia antiga, expondo brevemente o pensamento de Cheick Anta Diop e Zera Yacob. Em seguida, Tempels, os tempelsianos e os críticos de Tempels.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Traduction par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

WEBER, Max. *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.

Mesa 06: Direito e exclusão

Segunda-feira, 19 de agosto
16h30-18h30h
Sala 104-A

Coordenador: Ivan de Sampaio

Rafael Tubone Magdaleno (PUC-SP)

Justificar o Injustificável: sobre a ordem de discurso jurídico nazista na obra de Olivier Jouanjan

Marcela Henriques Mendes Moreira (UFU)

Genealogia do poder de punir

Lívia Francisco Arantes de Souza (UFSCar)

O discurso econômico dos fisiocratas para Michel Foucault

Justificar o Injustificável: sobre a ordem de discurso jurídico nazista na obra de Olivier Jouanjan

Rafael Tubone Magdaleno (PUC-SP)

Palavras-chave: Filosofia do Direito; Direito Nazista; Política; Nazismo.

Se devemos levar a sério o *Avant-Propos* da obra de Olivier Jouanjan sobre a história do pensamento jurídico na Alemanha (1800-1918) (JOUANJAN, 2005), as histórias do pensamento jurídico devem ser consideradas como um romance policial. Nelas, são jogadas vidas, destinos, trajetórias; nelas, temos brutos, sensíveis, vítimas, feitores. E até alguns inocentes. Os pensamentos, no que dizem respeito ao direito, não são involuntários. São fábricas de álibis, são produtos, são metateorias justificadoras. Designo, nesse meu propósito, o pensamento jurídico como aquele produzido por *juristas*. Juristas, ao menos alguns, pensam, como escreve Jouanjan, bem ou mal, mas pensam.

O que dizer, portanto, daqueles juristas que se colocaram como os porta-vozes do direito nazista, ou melhor, da ideologia jurídica nazista? Este é o objetivo de Jouanjan em seu livro “Justifier L’Injustifiable: L’ordre du discours juridique nazi”. Estranhos tempos em que a busca da “filosofia prática de um sistema político e jurídico”, “as montagens estruturais que tem por finalidade justificar os agires sociais”, ou seja, o discurso jurídico do período nazista tanto pode contribuir para a compreensão da irracionalidade de nosso tempo. Pensar o Direito nazista com Olivier Jouanjan é tentar compreender o discurso daqueles juristas engajados que se propuseram construir a ideologia jurídica adequada ao regime, é tomar *a sério* seus discursos.

Assim como no domínio da linguagem, segundo Klemperer (2019), houve uma ressignificação dos termos, também uma imensa ressignificação dos conceitos jurídicos foi produzida pelos juristas nazistas: por esta razão, o direito nazista pode, segundo Jouanjan, ser considerado um *direito monstruoso*; um direito que é vinculado a uma espécie, mas está em seus confins, Devemos ir, portanto,

aos confins do direito para ler as transformações ocorridas naquele tempo – mas que pode retornar, e retornará sempre que a arte da justificação de regimes não possuir em sua contraface uma *teoria do direito* que seja uma *crítica dos argumentos e da liberdade dos juristas e autoridades em relação às suas fontes*.

Se o trabalho de Jouanjan é correto, o anúncio de que a ciência jurídica alemã de 1933 em diante é uma “ciência política” ressoa fortemente. Qual é esta ciência política nova, que possui autoridade jurídica junto às autoridades judiciais? É aquela que torna o direito um trabalho de desmontagem dos universais, que torna o jurista (renomeado o protetor do direito, o *Reichtswahrer*) um soldado e que passa a designar o inimigo. Inimigo? Sim, o Judeu, “os juristas nazistas designaram no positivismo jurídico o seu inimigo principal(...), viram nele a expressão exata do ‘legalismo judeu’, uma doutrina do inimigo absoluto, então” (JOUANJAN, 2017).

Portanto, a tese de Radbruch, retomada numa conhecida querela entre Danièle Lochak e Michel Troper, de que o positivismo legalista contribuiu para a banalização do direito nazista não pode ser considerada verdadeira. A fórmula de Radbruch, além de fazer coincidir um “positivismo” da escola da exegese com a imensa construção doutrinária austro-alemã do positivismo jurídico-científico (a chamada *Fórmula de Radbruch*: “o positivismo, em sua convicção de que ‘a lei, é a lei’, privou, com efeito, os juristas alemães de toda defesa contra as leis arbitrárias e criminosas”), também não reconhece que o direito nazista é, em primeiro lugar, “um direito eminentemente político, polarizado entre amigos e inimigos, e tudo isto é absolutamente incompatível com a concepção positivista que postula a neutralidade axiológica. O positivismo jurídico é o ‘inimigo principal’ de toda doutrina nazista” (JOUANJAN, 2017, p. 30).

Em um texto publicado no ano de 1997, Olivier Jouanjan já enunciava quais eram os elementos centrais desta arte de justificar o injustificável que foi o discurso jurídico nazista. As suas linhas de força. São cinco:

- 1) o ódio ao jurista tradicional e ao seu bizantinismo, traços relacionados ao “domínio judaico” do direito: deve-se opor ao raciocínio jurídico, às abstrações dos conceitos, a concreção, a realidade, o bom senso popular, o *gesundes Volksempfinden*;
- 2) a saturação do discurso jurídico pelo tema da *comunidade*(*Gemeinschaft*): um mito jurídico que, ao retomar a divisão proposta por Tön-

nies, entre sociedade e comunidade, uma espécie de senso comum do debate intelectual e político da época, pretende *revolucionar o direito* numa retomada falsa de um pretenso direito comum alemão das hordas bárbaras: o direito, ultrapassando a realidade do Ser e Dever-ser, é uma “ordem de vida comunitária”, que retoma temas do movimento *volkisch*, interpretando-o sob uma ótica do sangue (Que se pense em Rosenberg e em seu *mito do século XX*);

- 3) A aceitação das oposições radicais e a necessidade da doutrina jurídica tomar partido: é a estrita oposição da “ciência política” do direito e o normativismo positivista e cientificista; o direito, em oposição ao legalismo judeu, deve ser a ciência das ordens concretas e das regras que estas ordens subsumem;
- 4) O pensamento da ordem e da organização: o seu principal teórico, Carl Schmitt, opõe de maneira clara *Ordnung* e *Gestaltung*, a decisão jurídica deve se basear em ordens previamente dadas.
- 5) Por fim, a guerra contra o personalismo abstrato: a comunidade não é uma ordem de indivíduos, senão de membros que compõe funções em seu interior. O judeu, em sua posição dentro da comunidade, portanto, é um parasito em sua função. O parasita não possui função no corpo de seu hospedeiro. As conclusões são facilmente tiradas...

Assim, a investigação do discurso jurídico enquanto *arte de justificar* encontra no direito nazista seu apogeu. Nele, há de maneira clara e indubitável a *arte de justificar o injustificável*. O Direito nazista, assim, não é alemão. Ele é a versão monstruosa do próprio direito, é o direito em seu confim. Eis a razão pela qual a teórico do direito deve estar sempre atento aos discursos de seu entorno. Especialmente, em tempos sombrios.

Referências:

- JOUANJAN, Olivier. *Une Histoire de la Pensée Juridique en Allemagne (1800-1918)*. Paris: PUF, 2005.
- JOUANJAN, Olivier. *L'Ordre du Discours Juridique Nazi*. Paris: PUF, 2017, p. 30.
- JOUANJAN, Olivier. *Doctrines et Ideologie. Logique d'une science juridique nazie*. In: KOUBI, G. *Doctrines et doctrine en droit public*. Toulouse : Presses des sciences sociales de L'université de Toulouse : 1997.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do terceiro reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019.

Genealogia do poder de punir

Marcela Henriques Mendes Moreira (UFU)

Palavras-chave: castigo; delinquência; impunidade; economia; ilegalidade.

A ficção do sujeito, especialmente a criação do sujeito “culpado” e a fabricação classista do tipo “delinqüente” precisam de uma pesquisa histórica crítica. Através de uma genealogia da do direito penal interpreta-se o poder de punir, não no sentido de sua justificação técnico-jurídica, mas no processo de formação- circunstanciamento e variação de que se investe o próprio direito. Como eram e como hoje são aplicados os castigos? Quais as rupturas, descontinuidades entre o suplício e a detenção penal?

Importa investigar quais os discursos vigoravam na “arte de punir” nas monarquias e como esses discursos foram se reelaborando para abarcar a mais uma e recente função do castigo que é a de atribuir “culpa” ao sujeito “culpado”. A noção de “liberdade individual” e “pena generalizada” se forma no iluminismo e ainda hoje reverbera sobre o direito penal.

A “culpabilidade” do sujeito não era, como se crê ainda hoje, o que norteava as regras da sociedade mais antigas em relação ao poder de punir. Tampouco era a lei que determinava o “certo” e o “errado” do homem. Na moralidade do costume, o castigo não tinha a ver com a “culpa” do agente. Era tão somente o dano causado que gerava o castigo, independentemente da “intencionalidade”, da “liberdade” ou do “livre arbítrio para o bem e para o mal” do indivíduo. Fazer uma genealogia do poder penal é muito relevante para romper com o pensamento cristalizado de que o castigo serve para atribuir “pena” ao “sujeito culpado” e entender que as funções do castigo são múltiplas e apropriadas por repetição de discursos que acompanham “o jogo” político de forças que estão dentro e fora do direito e que se movimentam no devir histórico. Perguntas como: a que poderes o direito serve? A quem o direito efetivamente direciona sua sentença? Será mesmo que a aplicação da pena contida na conduta penal típica, ilícita e culpável se dá a todo aquele que a praticar? A execução da pena é mesmo generalizada e

universal a todos os infratores? Quem são os chamados delinqüentes e qual seu “perigo” à sociedade? Como se fabricam delinqüentes no corpo social? O direito visa à justiça? A justiça se faz pela via do direito? Todos esses questionamentos vêm à tona em um momento atual bastante perigoso no Brasil no que diz respeito à segurança, uso de armas, projetos de lei de menoridade penal, cortes na educação, atuação de milícias, sistema carcerário e discursos de ódio que proliferam e se alastram no país.

Diante de um apartamento cada vez mais perigoso entre a justiça e o direito é imprescindível analisar o nascimento das prisões, as múltiplas funções que o castigo assume na história, o enquadramento de sujeitos como perigosos e delinqüentes, as teorias penais e as propostas reformistas das penitenciárias e cárceres como elementos fundamentais para compreender as relações e forças dos discursos “científico-jurídicos” que, sob a justificativa ou máscara da “razão” produzem desigualdades cada vez mais atrozés entre pobres (em especial negros) e ricos, fazendo do direito uma maquinaria econômica do crime ou uma seletiva gestão das ilegalidades que, na prática, não guardam relação direta com a infração, mas com tipos infratores determinados pela sua condição social e econômica. Nesse sentido, o sistema penal exerce não a sua função de repressão dos crimes e infrações, mas a separação entre criminosos que escapam à lei e à execução penal por deter grande poder econômico e criminosos que abarrotam as celas brasileiras em condições subumanas desprezadas pelo direito e, que, destaca-se são representados por uma maioria de pobres com baixa escolaridade (80% dos detentos não concluíram o ensino médio). As prisões são viveiros dos pobres. Seria justo conceber um direito de punir que incide especialmente com base no poder de barganha do infrator? Um direito penal discriminatório entre pobres e ricos é o que temos efetivamente nas prisões brasileiras. Seria legítimo ou justo conectar os crimes aos pobres? Justo ou não, tal é a situação e a realidade das penitenciárias brasileiras. Trata-se de um verdadeiro paradoxo que o direito penal se esforce por penalizar todo àquele que o transgrida e a execução da pena se revele na ordem da dominação de uma classe sobre outra. A “generalização da pena” se revela uma teoria penal bastante distante da realidade dos presídios. Outra aporia do direito é sua pretensão por resgatar a ordem e o respeito à lei por seus infratores, infringindo-lhes, violando-lhes direitos dos mais básicos. As prisões brasileiras são estados de exceção que animalizam, violentam os detentos, retirando-lhes a dignidade e mesmo a possibilidade de reintegração social.

Esta comunicação pretende ir além dos argumentos que se levantam contra o sistema prisional. Dizer que prisão gera reincidência, fabrica delinquentes, promove conluíus e associações entre os detentos que aumentam e articulam suas forças de resistência e revolta, que se mostra economicamente insustentável ou que não recupera socialmente o indivíduo e ainda ativa sua violência e vontade de vingança no mais alto grau não basta. É necessário entender que todo o fracasso das prisões não conduziu ao seu desaparecimento e nem mesmo uma efetiva reforma. Há 150 anos coexistem prisões e discursos teóricos racionais contra as prisões. Ora, para que serve o fracasso das prisões? Ou ainda, a quem serve os fracassos da prisão? Por quê a prisão, em que pese seu fracasso econômico social apontado por críticos e cientistas ainda se mantém em nosso sistema punitivo?

Michel Foucault propõe pensarmos as prisões como “gestão das ilegalidades” numa perspectiva tática das sujeições através de mecanismos de dominação. Diz-nos o filósofo: “os castigos legais devem ser recolocados numa estratégia global de ilegalidades”. Trata-se de uma economia do poder de punir alguns e deixar escapar outros pela mesma ou mais grave infração cometida a depender de seu poder de barganha. Como um direito com tanta distinção, desproporção e apropriação de uma classe sobre outra classe pode ser pensado com vistas à efetivação da justiça? Parece que a justiça não é cega. Tem, por assim dizer, a vista curta, enxerga parcialmente, com um olho só e usa sua espada contra alguns de seus infratores, nunca todos. O corte é seletivo e o critério é censitário. Assim é que a justiça penal brasileira pesa para os pobres e o direito neles expia sua culpa.

O resgate do elo filosófico-jurídico sobre a justiça é imprescindível e urgente. Ou melhor, “intempestivo” para usar uma palavra de Nietzsche. Assim pensar a justiça é pensar antes do direito, no direito e além dele. Não é a busca da “verdade universal” que deve nortear o pensamento filosófico nem a inquirição da “verdade real” que deve ocupar as mentes dos juristas. A filosofia e também o direito estão no real e podem desempenhar papéis emancipatórios somente na medida em que acompanha o homem no seu trajeto histórico e reflete, bem como transforma o valor dos valores morais e as práticas políticas. Lembrar ainda que a reflexão crítica deve atravessar o corpo, pois é ele que rege as relações de força, dominação, subjugação e poder bem como nele é que reside nossa capacidade-possibilidade de resistência, transformação e emancipação política no tempo-espaço.

O discurso econômico dos fisiocratas para Michel Foucault

Lívia Francisco Arantes de Souza (UFSCar)

Palavras-chave: fisiocratas, poder disciplinar e biopolítica.

No curso *A sociedade punitiva* de 1973-1974 Foucault recorre ao texto de um fisiocrata, Le Trosne, para apontar como, no século XVIII, as primeiras análises econômicas da delinquência contribuíram para fixar a imagem do delinquente como inimigo da sociedade; uma análise que pensa a posição, o papel e a função da delinquência em relação aos mecanismos da produção e tem importância porque sinaliza o que estava acontecendo na sociedade da época: o aparecimento de um poder que visa transformar a força de trabalho em força produtiva através da coerção.

O texto de Le Trosne oferece algumas soluções para o problema da vagabundagem: a escravização, a marcação do corpo do escravizado, a autorização do uso de armas pela população campesina para autodefesa e a caçada e recrutamento em massa. A solução da caçada e do recrutamento em massa proporciona a Foucault duas leituras: trata-se de uma antecipação fictícia do que “por outros meios e por ardis mais sutis, o poder em ação na sociedade capitalista fez para conseguir fixar no trabalho todos aqueles que tinham tendência a mover-se” (2015, p. 48). O texto conta com selvageria e onirismo “aquilo que vai ocorrer meticulosamente quando as instituições e as medidas de coerção capitalistas forem instaladas” (*Idem*): a condição de funcionamento do sistema penal envolve a transformação da força de trabalho em força produtiva através da coerção.

Em segundo lugar, Foucault extrai uma espécie de violência inaudita no texto de Le Trosne: o que seria essa regra de autodefesa campesina “senão uma espécie de convocação à insurreição?” (*Idem*). Isso porque o que delimita os vagabundos como inimigos da sociedade diz respeito a sua posição em relação à produção. Além deles, há outros personagens que se recusam ao trabalho, que

fogem dos impostos, que produzem filhos, impõem custos de sustento: os nobres, os monges itinerantes e os agentes fiscais: “Assim, o texto diz de um lado aquilo que ocorrerá efetivamente no século XIX e, de outro, faz, de maneira codificada, uma crítica real aos resquícios de feudalismo na sociedade do século XVIII” (*Idem*). Os vagabundos e os senhores feudais são entendidos como “duas instâncias de antiprodução, inimigas da sociedade” (*Ibid.*, p. 49). Qualquer pessoa hostil à regra da produção é considerada inimiga da sociedade por esse discurso.

Na última aula do curso *Em defesa da sociedade* 1975-1976, Foucault inicia o estudo de “uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX” que consistiu não em substituir o direito soberano, mas em completá-lo com outro que vai penetrá-lo, perpassá-lo e modificá-lo: “e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e “deixar” morrer. Trata-se de uma transformação que não aconteceu repentinamente.

Interessado menos em questões teóricas e mais em tratar o nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder, Foucault encerra o curso de 1976 apontando para o aparecimento nos séculos XVII-XVIII de técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo individual: procedimentos que asseguram a distribuição espacial dos corpos individuais e sua organização em um campo de visibilidade, técnicas que tratavam de aumentar a força útil desses corpos através do treinamento, do exercício, técnicas de racionalização e de economia estrita que Foucault chama de tecnologia disciplinar do trabalho. E para o aparecimento, na segunda metade do século XVIII, de uma outra tecnologia do poder que não exclui a tecnologia disciplinar, “mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela” (2005, p. 289). Esta nova tecnologia do poder está em outra escala em relação à disciplinar “tem outro suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes” (*Idem*): ela se dirige ao homem-vivo, ao homem-espécie, na medida em que os homens formam uma massa global “afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc.” (*Idem*). Essa segunda tecnologia do poder é chamada por Foucault de biopolítica e com ela um personagem novo que nem a teoria do direito, nem a prática disciplinar conheciam vai aparecer. Esse personagem é a população.

Dois anos depois, Foucault aprofunda suas investigações sobre essa tecnologia do poder. No curso *Segurança, Território e População* ele chega a noção de população a partir do discurso dos fisiocratas e dos economistas do século XVIII que a concebem como “um conjunto de processos que é preciso administrar no que tem de natural e a partir do que tem de natural” (2008, p. 92). Para os fisiocratas e para os economistas, segundo Foucault, a naturalidade da população é acessível a técnicas de transformação constituídas por fatores que compõem uma técnica completamente diferente do que fora esboçado pela teoria da soberania e pelo poder disciplinar: “não se trata de obter a obediência dos súditos em relação à vontade do soberano, mas de atuar sobre coisas aparentemente distantes da população, mas que se sabe, por cálculo, análise e reflexão, que podem efetivamente atuar sobre a população” (*Ibid.*, p. 94). Trata-se, para Foucault, “de uma mutação importantíssima na organização e na racionalização dos métodos de poder” (*Idem*).

Este trabalho tem o objetivo de investigar o papel que Foucault atribuí ao discurso dos fisiocratas e dos economistas do século XVIII nas suas investigações sobre o poder disciplinar e sobre a biopolítica, assim como verificar o impacto que esse discurso teve no modo de Foucault conceber a política: como conflito e como governamentalidade.

Referências

- FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. Curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LEMKE, T. Foucault, governamentalidade e crítica. São Paulo: Politeia, 2017.
- SARDINHA, D. Um Silêncio de Foucault sobre o que é a Política. In: Foucault. Política e filosofia. Guilherme Castelo Branco e Alfredo Veiga-Neto (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 97-109.

Mesa 07: Platão

Terça-feira, 20 de agosto

10h-12h

Sala 104-A

Coordenador: Nicola Stefano Galgano

Ana Beatriz Barbosa de Carvalho e Silva (USP)

Sobre os sentidos de *logos* em Platão

Yasmin Tamara Jucksch (USP)

A relação entre ignorância e *stásis* na caracterização platônica dos males **morais**

Antonio Lessa Kerstenetzky (USP)

O Sócrates do Fedro é um otimista epistemológico?

Sobre os sentidos de *logos* em Platão

Ana Beatriz Barbosa de Carvalho e Silva (USP)

Palavras-chave: filosofia antiga; Platão; epistemologia; *logos*.

Em nossa pesquisa de doutorado, investigamos o papel do *logos* no processo de aquisição de conhecimento das Formas nos diálogos médios de Platão, problematizando a ambivalência com que o termo é utilizado no decorrer desses diálogos. Por um lado, *logos* apresenta um aspecto defectivo em relação às coisas que são por si mesmas (o que é *auto kath'auto*), na medida em que *logos* comporta ambiguidades (*Rep.* 479 b-c), falsidades, contrariedades acerca de um mesmo fenômeno e é mediado por imagens (*Féd.* 99d5-100a2). Por outro lado, porém, é possível encontrar passagens nas quais é ressaltado que o *logos* permite-nos examinar aquilo que é (*Féd.* 65c3; 66e10 e 66a1) – sendo aludido como um caminho seguro para construir o conhecimento. Diante desse problema, o objetivo de nossa tese é testar a hipótese interpretativa de que o *logos*, por mais limitações que possa apresentar, ainda permanece sendo o meio preferencial para se chegar ao conhecimento daquilo que realmente é. A fim de averiguar se o *logos*, de fato, constitui o caminho mais fiável para a construção do conhecimento nos diálogos médios de Platão, dividimos nossa pesquisa em duas frentes fundamentais: a primeira circunscreve os modos pelos quais é possível obter conhecimento (*epistêmê*) das Formas, enquanto a segunda se detém especificamente no papel do *logos* nesse processo. Em linhas gerais, ao longo de nossa pesquisa recapitulamos o que são as Formas platônicas, tanto da perspectiva de seus aspectos ontológicos, como epistemológicos, em meio às diferenças que Platão estabelece entre o sensível (*aisthêton*) e o inteligível (*noêton*) nos diálogos médios. Antes de investigar a função epistemológica do *logos*, foi necessário, na etapa inicial da pesquisa, identificar os possíveis significados que o termo pode adquirir no grego comum e circunscrever os usos que Platão faz do termo. Uma vez feita a listagem dos usos possíveis e de quais deles são mobilizados em passagens específicas, será possível estabelecer qual o sentido preferencial de *logos* no contexto do conhecimento das Formas e avançar na

discussão epistemológica. Na futura comunicação exporemos a delimitação do campo semântico do termo *logos*, estabelecendo os seus sentidos nos diálogos platônicos. Este primeiro passo foi realizado no primeiro semestre de nossa pesquisa, cujos resultados parciais serão apresentados. Iniciaremos explorando os possíveis sentidos que o termo *logos* pode adquirir na língua grega clássica. Por exemplo, um dos mais comuns é o de ‘cômputo’, ‘cálculo’ ou ‘conta’, seguido por ‘medida’, ‘soma’ ou qualquer resultado de cálculo. Na sequência, aparece o sentido de ‘estima’, ‘consideração’, ‘valor’. Outro sentido é o de ‘relação’, ‘correspondência’ ou ‘proporção’, como *ratio* matemática ou ‘analogia’. O próximo sentido é o de ‘explicação’, ou a ‘razão’, o ‘motivo’ oferecido em uma justificação de um certo ocorrido. Dentro desse sentido, há o sentido lógico de ‘proposição’ ou premissa de um silogismo. Também há o sentido de ‘enredo’ de uma narrativa, ou é usado para se referir à narrativa toda, como fábula, estória ou um certo diálogo, um dito popular ou prosa (em oposição à poesia). Quando contraposto a *ergon*, pode se referir ao que é ‘em palavra’ – não ‘em obra’ – e, quando contraposta a *graphein* (escrita), significa ‘palavra falada’. *Logos* também pode aparecer como sinônimo de ‘debate’, ‘discussão’ e ‘deliberação’. Em contextos filosóficos, aparece também como a parte da alma: *logistikon*, oposto ao *thumoides* e ao *epithumetikon*; ou como ‘raciocínio discursivo’ (oposto a um ‘intuitivo’). Uma vez listados os sentidos possíveis, buscaremos os usos mais recorrentes e específicos encontrados na obra de Platão de acordo com o contexto de cada passagem particular a ser analisada. Dentre os sentidos possíveis, *logos* é geralmente usado para se referir a uma fórmula definicional, retomando aos diálogos socráticos e ecoando nos diálogos médios. De outro lado, pode adquirir um sentido mais amplo, referindo-se a qualquer proposição, em forma de enunciados declarativos. Por extensão, *logos* é por vezes mobilizado como equivalente com nossa noção de ‘linguagem’, recuperando o sentido de *legein* como «articular pela linguagem», «discutir» e «deliberar». Há ainda o sentido de *logos* como capacidade da alma (como citato acima, o *to logistikon*, isto é, aquilo pelo qual a alma se torna capaz de *legein*). Através da análise de passagens selecionadas, será possível identificar como estes e outros sentidos de *logos* estão presentes no diálogo. Contrapondo-os entre si, averiguaremos quão distintos e quão próximos são esses sentidos, e, principalmente, se é possível identificar alguma concepção de *logos* que seja anterior e única, que esteja subjacente aos diferentes sentidos –, ou se são de fato sentidos independentes. Proporemos que é possível resgatar a univocidade originária do termo *logos* no interior do léxico platônico se entendermos

logos como uma “expressão linguística resultante de um pensamento racional”, isto é, não seria simplesmente um discurso desprovido de qualquer conteúdo, ou como um conceito moderno de “linguagem”, mas sim como uma formulação discursiva resultado de motivações racionais articuladas por processo calculativo, ordenado e semelhante ao divino. De tal modo, oferecemos uma leitura de *logos* tal que seja capaz de captar tanto o processo mental interno envolvido, quanto a expressão linguística externa, sem preterir um em favor do outro. Nosso propósito com esta comunicação é menos sugerir uma única e nova tradução para o termo *logos* em todas as passagens em que o termo aparece, e mais reconstruir um possível (e preferível) sentido guiador, anterior (em termos lógicos) à diversidade de sentidos específicos da linguagem corrente. Esse entendimento de *logos* estaria dentro do projeto platônico de fundo mais amplo, de resgate de sentidos unívocos originários através de uma certa visão linguagem, a qual também será referenciada, como pano de fundo, ao longo de nossa exposição.

A relação entre ignorância e *stásis* na caracterização platônica dos males morais

Yasmin Tamara Jucksch (USP)

Palavras-chave: Platão; mal; ignorância; *stásis*.

A presente comunicação pretende tratar de dois aspectos problemáticos da discussão acerca das causas dos males morais em Platão: (i) o papel da ignorância e da *stásis* (a dominação do elemento irracional sobre o racional) como causas dos males morais, e (ii) a possibilidade de que os vícios, diferentemente dos males oriundos de falhas ou deficiências, tenham positividade ontológica. Para essa análise, tomaremos como ponto de partida duas visões distintas sobre o lugar teórico do mal no *corpus*, cujo contraste ajuda a ilustrar as dificuldades envolvidas na interpretação do tema. A primeira é defendida por Harold Cherniss (1954), partidário da presença constante de um fundamento ontológico positivo para os males ao longo de toda obra platônica, e a segunda por C. M. Chilcott (1923), que, de forma distinta, entende que essa fundamentação positiva é abandonada por Platão nos diálogos tardios em proveito de uma concepção mais madura do mal, tomado a partir de então unicamente como resultado de falha, deficiência ou degradação.

Em um artigo publicado em 1954 na revista *Proceedings of the American Philosophical Society* (*The Sources of Evil According to Plato*), Cherniss busca refutar a afirmação feita por Chilcott em um artigo (*The Platonic Theory of Evil*) publicado trinta anos antes na revista *The Classical Quarterly*, onde Chilcott afirmara que Platão realmente defende nos diálogos médios a existência de males investidos de um *status* ontológico positivo; no entanto, essa posição teórica só perduraria até o *Parmênides* e o *Sofista*, diálogos em que esse posicionamento começaria a ser revisto. Nessa esteira evolutiva, a partir do *Filebo* e do *Timeu*, Platão teria mudado radicalmente de posição e a existência do mal passaria então a ser por ele concebida como puramente negativa, ou seja, em todo caso um efeito

de uma falha, uma deficiência ou um desvio do parâmetro ideal.

Cherniss manifesta uma visão distinta, mas não sem convergências: para ele, embora os males “negativos” sempre tenham sido considerados por Platão como efetivamente existentes (como no caso da falha inerente ao decaimento ontológico dos fenômenos em relação à Ideia), há também males que são “positivos” (ou seja, os termos que a eles se aplicam se referem a entidades reais dentre as Ideias), cuja existência e diferença ontológica em relação aos males ‘negativos’ nunca foram negadas por Platão. No entanto, ao tentar exemplificar a positividade desses males, Cherniss admite que a maioria deles só ocorre quando há uma combinação particular entre uma ideia que não é nem boa nem má e uma circunstância específica (a ideia de desejo não seria negativa em si mesma, mas suas manifestações fenomenais seriam frequentemente más relativamente a certas circunstâncias e ao grau da sua manifestação). Esse é um problema que precisa ser enfrentado por Cherniss, pois, nesse caso, a Ideia não comporta uma carga axiológica em si mesma que a torne boa ou má, já que a manifestação do mal depende de uma combinação de fatores em torno da manifestação fenomênica da idéia, e não dessa manifestação tomada independentemente dos fatores circunstanciais em que ocorra.

Parece que Cherniss, consciente dessa dificuldade, busca então apontar para outro tipo de males que corresponderiam a ideias más em si mesmas, isto é, os vícios (ontologicamente) ‘positivos’. Entretanto, mesmo esses vícios Cherniss admite em seguida serem males decorrentes da ignorância, ou seja, da dificuldade que a alma equivocada tem em compreender a natureza de Ideias como o prazer, o desejo e a dor *na sua verdadeira relação com o Bem*. Dessa forma, os vícios ‘positivos’ parecem ser, no fim das contas, também o resultado de uma falha no alcance de um parâmetro verdadeiro. À primeira vista parece que há, portanto, uma dificuldade de não pouca monta em demonstrar cabalmente a existência de Ideias disso que Cherniss chama de males ‘positivos’.

A priori, seria difícil compreender o vício ‘positivo’ enquanto um fenômeno que corresponde a uma Ideia no sentido estritamente técnico do termo, considerando a bem conhecida posição platônica de que ninguém causa males porque quer, mas porque toma o mal pelo bem, ou seja, porque comete uma confusão de natureza epistêmica. Considerando que a má ação é fruto de uma ignorância

fundamental, poderíamos dizer que disso se segue que toda má ação é o efetivo resultado de uma falha, de um desvio da verdade, da ausência do conhecimento e da preponderância da *dóxa*, e, portanto, que toda má ação seria um mal de natureza negativa. Entretanto, essa conclusão se baseia em uma posição de Platão que não pode ser indevidamente tomada como a única a respeito da questão: os males de origem epistêmica parecem se diferenciar de outros relativos à desordem psíquica, como bem ilustrado pelo artigo intitulado *Moral Evil e Ignorance in Plato's Ethics*, de Reginald Hackforth, publicado na revista *The Classical Quarterly* em 1946. Nesse texto, Hackforth chama atenção para duas passagens, uma nas *Leis* e outra nos *Sofista*, nas quais Platão parece apontar para uma mudança na sua posição de que todo mal moral surge apenas e necessariamente da ignorância. Na passagem 227d do *Sofista*, ele faz uma distinção entre duas formas do mal na alma: a primeira é *nósos* (enfermidade) que ele identifica com *stásis* (a discórdia ou desarmonia entre a razão e os elementos irracionais da alma) e a outra é *aisxos*, uma deformidade ou fealdade que identifica com *agnoia* (ignorância) em suas variadas formas. Já nas *Leis*, em 863b, os erros ligados à paixão e ao prazer correspondem ao *nósos* no *Sofista*, enquanto o terceiro é resultante da ignorância e corresponde a *aisxos*, o segundo tipo de mal distinguido nesse diálogo. Assim, diz Hackforth, em ambos esses diálogos tardios nós encontramos Platão distinguindo a má ação decorrente da ignorância daquela decorrente da dominação do elemento racional pelo irracional.

Em nossa comunicação, portanto, buscaremos (i) analisar a possibilidade de se atribuir um fundamento ontológico para os males morais no pensamento platônico, a fim de (ii) compreender a relação entre *stásis* e ignorância enquanto causas do mal moral em Platão, a ser exposta e discutida a partir da análise de passagens do *Sofista* (227d-230d) e das *Leis* (IX.863b-864b).

O Sócrates do Fedro é um otimista epistemológico?

Antonio Lessa Kerstenetzky (USP)

Palavras chave: Platão; rapsodos; prosa; Homero.

As figuras que dominavam a educação na Grécia onde Platão escreveu seus diálogos eram os rapsodos. Herdeiros da tradição homérica, destacavam-se pela prodigiosa capacidade de decorar longos poemas, principalmente os épicos de Homero. Seus recitais, em que muitas vezes eram acompanhados por instrumentos, eram mistos do que entenderíamos hoje por performances artísticas e aulas em que transmitiam e reforçavam conteúdos diversos relacionados à cultura grega.

Uma das principais fontes históricas que permitem ver o escopo da atividade do rapsodo é justamente um dos primeiríssimos diálogos platônicos, o Íon. Lá, Sócrates conversa com Íon, um rapsodo, sobre a possibilidade de sua atividade ser ou não informada por uma técnica. Durante o curso do diálogo, é possível ver o leque de conteúdos cujas transmissões são responsabilidade do rapsodo: além de princípios éticos, a arte da guerra e até técnicas para a construção de navios.

A centralidade do rapsodo na cultura grega vem do papel que a palavra ritmada cumpria naquela sociedade. Apesar de já ter sido inventada há alguns séculos, a escrita não tinha a importância que tem hoje. Como qualquer nova tecnologia, muito tempo se passou até que grande parte da sua potencialidade fosse explorada. Seu uso mais óbvio, e que provavelmente motivou sua criação, era a criação de registros, geralmente em ligação com a coleta de impostos. Na Grécia de Platão, ela era quando muito auxiliar da principal forma de se guardar a herança cultural grega: a poesia. O ritmo, a rima e as histórias dos épicos são, afinal, um grande auxiliar mnemônico, além de maneira de se evitar, em grande parte, o efeito de “telefone sem fio” a que estão sujeitas as elocuições de socieda-

des orais.

Sendo assim, um dos maiores efeitos da difusão do uso da escrita foi a libertação da memória. A escrita em prosa, especificamente, tem efeito ainda mais devastador em relação à tradição herdada: a dispensa do ritmo como motivação, aliada à inédita possibilidade de corrigir e criticar o que já estava escrito, fazem dos escritores em prosa adversários naturais do que alguns autores chamam de “Estado de mente Homérico” que vigorava. Se a fala ritmada fazia o ouvinte se sentir próximo à natureza, igualmente regida por ritmos, o fluxo contínuo da prosa inaugurou a necessidade de exploração de outro tipo de conteúdo: um “conhecimento peculiarmente humano”, como disse Sócrates na *Apologia* (20d).

O próprio Sócrates, provavelmente, foi expoente da geração de pensadores influenciados pelo “clima intelectual”, crítico da tradição, que a difusão da escrita em prosa inaugurou. Ele próprio, no entanto, não usou a ferramenta: notoriamente, era ágrafo. Por isso, qualquer tentativa de aproximação a ele é indireta. Aqui parto da chamada “descrição mínima” de Sócrates a partir dos diálogos de Platão: como o evento narrado na *Apologia* foi público, ao escrever esse texto Platão foi provavelmente mais repórter que filósofo. Além disso, há uma coerência na forma de argumentar de Sócrates na *Apologia* com a de outros dois diálogos da juventude: o *Íon* e o *Hípias Menor*.

Se tomarmos o *Íon* e a *Apologia*, uma certa característica da atividade socrática é perceptível: se por um lado Sócrates vê como sua função o questionamento de indivíduos que reivindicam a si um certo conhecimento, por outro ele vê como motivação para esse questionamento uma ordem divina (no caso da *Apologia*) ou vê uma ordenação divina como justificativa para fenômenos que não consegue explicar (no caso do *Íon*). O deus ao qual se remete, o Apolo Delfico, se comunica via inscrições na faixa da do templo escritas em prosa (“conheça-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “observe o limite” etc) cujo maior alvo é a *hubris*, tendência humana de atribuir a si mais do que a sua real capacidade. Sócrates não é agnóstico, como dizem seus acusadores na *Apologia* (25c-26e); sua religiosidade, no entanto, é anátema da performance ritmada que informava o conhecimento dos homens “sábios” de Atenas.

Apesar de inscrito em clima intelectual em grande parte criado pela expansão da escrita em prosa, a aversão à *hubris* de Sócrates fez com que não es-

crevesse. A prosa, afinal, é como o fabricar de discursos que o personagem Sócrates discute no *Fedro*: “dado que a função essencial de cada discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas” (217a). Por isso, a escrita no templo é legítima. É feita por uma autoridade na condução de almas, o próprio deus. Sócrates não se encontra em posição de condutor: contido nos limites do humano, pode apenas questionar a presunção de sabedoria de seus conterrâneos.

A filosofia socrática é, assim, uma nova forma de falar sobre os deuses, e um modo de vida inspirado no oráculo de Delfos, que teve resultados que hoje sabemos antirreligiosos. Entre esses resultados está a filosofia de Platão, cujos textos (pelo menos os da juventude), tentaram fazer com que o “conhecimento peculiarmente humano” se sustentasse sem a necessidade de um mandato divino. Talvez porque o mandato divino fosse, em si, uma *hubris*: como poderia Sócrates ter certeza de que o oráculo dizia a verdade?

Uma das continuidades que há entre Sócrates e Platão é que o motivo pelo qual Sócrates não escreve é o mesmo que levou Platão a adotar o diálogo como forma filosófica de escrita: evitar a *hubris*. Uma leitura séria dos diálogos platônicos deve reconhecer que em nenhuma parte temos a opinião explícita do autor. Ao contrário dos futuros escritores de tratados, Platão não parte de uma posição de autoridade.

A adoção do método socrático nos diálogos da juventude posteriores à *Apologia* e ao *Íon*, assim, encaixa-se na evolução da reflexão de Platão sobre a escrita. É modo de fazer com que a justificativa para um argumento construído não esteja fora do texto – como era o caso da divindade para Sócrates. No teste elêntico de seus interlocutores, o Sócrates platônico tem como objetivo positivo a construção, na alma, de uma coerência entre as opiniões (ver por exemplo *Górgias*, 482b-c).

Mas se a argumentação é feita apenas para uma pessoa, como poderia ter validade universal? A solução do Sócrates desses diálogos é apostar em uma ideia: que a verdade em si é irrefutável. Quanto mais coerentes forem as opiniões de uma pessoa, mais próxima estará de não poder ser refutada, e portanto mais próxima da verdade. O próprio Sócrates é apresentado como alguém que já submeteu suas próprias ideias a vários exames, suficientes para que o personagem

seja apresentado como alguém cujas crenças morais são consistentes.

Essa ideia, no entanto, é difícil de sustentar. Os leitores não assistiram ao teste elêntico das crenças socráticas, e, portanto, são obrigados a se referirem a um fato que está fora do texto para aceitarem como premissa que o método funciona. Por mais que esses diálogos tenham a aparência de textos vivos, eles se calam frente a alguma objeção que já não contenham. A percepção dessa limitação do texto escrito foi um dos fatores a motivar uma mudança no estilo platônico: a passagem para a maturidade, na qual seu Sócrates se torna propositivo.

Mesa 08: Giorgio Agamben

Terça-feira, 20 de agosto

10h-12h

Sala 104-B

Coordenadora: Lis Barros

Alan Barbosa Buchard (UFRJ)

Glória e Democracia em Giorgio Agamben

José Eduardo Fonseca Oliveira (UNESP)

Arqueologia da bios: a vida como resistência

Sally Barcelos Melo (UnB)

É possível a ação política no Estado de Exceção para Agamben?

Glória e Democracia em Giorgio Agamben

Alan Barbosa Buchard (UFRJ)

Palavras-chave: política; razão econômica; teologia; secularização; Agamben.

O presente trabalho tem por objetivo refletir sobre a racionalidade das democracias moderna e contemporâneas, à luz do projeto filosófico de Giorgio Agamben, tal como encontramos em *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua* e *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (*Homo Sacer*, II, 2). Em um primeiro momento, a comunicação pretende analisar duas teses básicas: 1) “os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Carl Schmitt – *Teologia Política*); 2) “a democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar” (Giorgio Agamben – *O reino e a glória*). No que diz respeito à primeira tese, as premissas que orientam a análise são duas:

a) a doutrina do Estado Moderno, segundo a qual a razão do Estado é o paradigma teológico de governo (*oikonomia* providencial), b) a razão moderna é a razão teológica secularizada. No tocante à segunda tese, também apresentamos duas premissas: a) a “glória” (*doxa*) é o dispositivo econômico da teologia que faz funcionar a democracia contemporânea, na medida em que esta está fundada sobre o consenso e a aclamação; b) a modernidade, ao eliminar Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial, isto é, da racionalidade teológica cristã. A hipótese central do trabalho é a existência de uma dialética intrínseca e insolúvel entre teologia e política, entre economia e governo, entre glória e consenso, entre poder espiritual e poder secular, entre democracia e teocracia, entre razão teológica e entre razão política. A compreensão dessa dialética é o objetivo último da comunicação.

Nas páginas iniciais de *O reino e a glória*¹, Giorgio Agamben diz ser seu

objetivo realizar uma investigação arqueológica sobre os dispositivos da glória, no intuito de reconstruir a genealogia dos paradigmas políticos que operam no interior da “máquina governamental”. Uma vez que para Agamben a história não é um problema da ordem da

“política”, mas de ordem “gerencial” (2011, p. 15), a história da humanidade moderna e contemporânea está intrinsecamente relacionada com o processo de retardamento do fim do tempo (na teologia cristã, *eschaton*), que se dá no “entre-tempos” entre a ressurreição de Cristo (*apusia*) e o advento do reino de Deus (segunda *parusia*). É neste contexto do tempo do adiamento do fim (*katechon*) que se constroem as bases teóricas do governo divino sobre os homens e as bases epistemológicas da *práxis* do governo políticoeconômico (*gubernatio*).

Iniciada com a publicação da obra *Politische Theologie* (1922) de Carl Schmitt, a discussão sobre a interdependência entre teologia e política é aprofundada por Agamben em *O reino e a glória*. De Schmitt, Agamben retoma a tese segundo a qual “todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35). A tese schmittiana define que no cerne da governamentalidade moderna opera o modelo de governo divino sobre o mundo, característico da “máquina providencial”, da teologia cristã. As análises arqueológicas e genealógicas sobre a tradição cristã levam Agamben a concordar com a posição de Schmitt², embora com algumas correções.

Ao paradigma teológico-político da “máquina providencial” (*ibid.*, p. 127) se associa, na leitura de Agamben, o paradigma teológico-econômico da “máquina governamental”³. O conceito filosófico que estabelece a interseção entre estes dois paradigmas é o termo *oikonomia* – que remonta ao contexto da administração do *oikos* em Aristóteles –, que na teologia cristã da história será compreendido como um “sinônimo de desenvolvimento providencial da história segundo um desígnio escatológico” (*ibid.*, p. 58).

No centro da máquina governamental cristã a *oikonomia* é o conceito que põe a funcionar tanto o paradigma teológico-político – que orienta a história da humanidade na perspectiva da salvação (*economia da salvação*) – como o paradigma teológicoeconômico – que orienta a história a partir do *katechon*, isto é, do poder que retarda e elimina a “escatologia concreta”: à saber, o fim do tempo

histórico⁴. Agamben defende em sua análise ser justamente o impedimento da conclusão do tempo no *katechon* que produz a temporalidade aberta da “máquina bipolar” do governo, em que encontramos a noção de “neutralização da filosofia da história”, ou a noção de um tempo histórico “suspensão” (AGAMBEN, 2011, p. 20).

Notas

1. AGAMBEN, G. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo editora, 2011 (estado de sítio).
2. “(...) a secularização atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura [‘signo que remete o conceito a uma determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do sentido semiótico, para construir um novo significado ou um novo conceito’] que o remete à teologia. Do mesmo modo como, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secularizado devia levar consigo um sinal da ordem a que havia pertencido, assim também o conceito secularizado exhibe como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica. Assim, a secularização também pode ser entendida (...) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade” (AGAMBEN, 2011, p. 16)
3. “A máquina governamental funciona, assim, como uma incessante teodiceia em que o Reino da providência legítima e funda o Governo do destino, e este garante e torna eficaz a ordem que a primeira estabeleceu” (AGAMBEN, 2011, p. 146).
4. “Talvez essa ambiguidade [da tese teológica de Peterson, segundo a qual a existência e a realização da Igreja estão correlacionadas com a sobrevivência ou ao desaparecimento dos judeus] possa ser superada apenas se o *katechon*, o poder que adiando o fim da história, abre o espaço da política mundana, for restituído à sua relação originária com a *oikonomia* divina e com a sua Glória” (AGAMBEN, 2011, p. 29).

Arqueologia da bios: a vida como resistência

José Eduardo Fonseca Oliveira (UNESP)

Palavras-chave: Vitalismo; Arqueologia, Exercícios Espirituais; Normatividade.

A proposta em pauta é um estudo diacrônico/comparativo sobre a influência dos exercícios espirituais da filosofia antiga no método filosófico e no conceito de vida no pensamento tardio de Foucault. Observa-se que esse mergulho de Foucault nas filosofias helenísticas e romanas decorre de uma linha de hesitação no seu projeto filosófico, ocasionado a partir da crise no seu pensamento, que compreende o período de 1975 a 1984. Essa crise no pensamento de Foucault, provoca uma virada subjetiva no mesmo e faz emergir no projeto filosófico foucaultiano o interesse pelos exercícios espirituais desenvolvidos na filosofia antiga como resposta a essa crise, e acaba levando o projeto filosófico de Foucault a um vitalismo completamente diferente daquele assumido em 1963, por ocasião da publicação de *O Nascimento da Clínica*, e do próprio conceito de homem presente em *As Palavras e as Coisas* de 1966. Pretende-se, perspectivar essa mudança no vitalismo foucaultiano em dois domínios de diálogos. No primeiro domínio com Deleuze, tendo como eixo de suspeita, que a crise mencionada anteriormente é provocada por essa interlocução conceitual, tendo como pano de fundo os conceitos de desejo e prazer imbricados no universo da micropolítica e da prática de resistência. Registra-se, que esses conceitos, tornaram-se por certo tempo campos de batalha para ambos os filósofos. No segundo domínio de diálogo a interlocução é com Georges Canguilhem, considerando as ressonâncias conceituais da normatividade social e vital, onde essa última recusa-se a ser uma mera atualização de normas sociais, e se propõe protagonizar a produção de indeterminações como negação de identidades fixas. É, na profusão desses diálogos, que emerge no pensamento de Foucault uma arqueologia da vida, que a nosso entender, é um horizonte de pesquisa necessário e vital para a filosofia e a educação de nosso tempo. Propõe-se, a partir desse ponto, uma atualização

do problema do vitalismo contemporâneo, considerando questões, como a revolução biológica a emergência do design inteligente, e a vida se irrompendo no reino inorgânico, coaduna-se essas inflexões com as novas formas de controle no âmbito na noo-política. A multiplicidade de objetos, obedece a dinâmica da multiplicidade de capturas que o capital proporciona, pensar em termos mono/conceituais ou dialético/conceituais configurasse, a nosso entender, uma negação da realidade. Com efeito, na esteira dessas questões, tenciona-se, levar a reflexão filosófica no âmbito da educação da mera depuração conceitual, para um “sujar-se” de realidade. Ressalta-se que a pesquisa ainda está em desenvolvimento.

1. INTRODUÇÃO

No livro sobre Foucault, Deleuze provoca uma ressonância implicativa a toda e qualquer discussão que enfoque a prática de resistência, diz ele: “A vida torna-se resistência ao poder quando o poder assume como objeto a vida” (Deleuze, 2005, p. 99). A vida, dessa forma, configura-se como o alvo de todos os mecanismos do biopoder, até aí nada de novo, porém, a questão posta é que “as duas operações pertencem a um mesmo horizonte” (ibidem), horizonte que compreende o poder-vital. Continua Deleuze “é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la” (ibidem).

Com efeito, pensar a resistência política no campo da educação e também fora dele, precisa considerar esse diagrama vital instável, tencionando invertê-lo, perspectivando as “singularidades selvagens” (ibidem, p.130) para que a vida volte a “pulsar” nas singularidades aprisionadas em relações de força. Dito de outro modo, é preciso desterritorializar a vida da normatividade social, econômica, biológica, genética e mais recentemente da neurociência, para quem em termos canguilhemiano circule nesse registro a normatividade vital.

Logo, esse trabalho ao pensar a prática de resistência do campo da educação, o faz no plano de imanência da re-existência, pensando formas de indeterminações e existências que se perfazem como negação de identidades fixas. Utiliza-se para esse fim o cipoal teórico do programa filosófico foucaultiano, na interlocução com Deleuze, Canguilhem e Pierre Hadot, essas interlocuções permitem compreender os problemas e as linhas de fugas que Foucault vai dese-

nhando para seu vitalismo. Por outro lado, dialoga-se com atualizações normativas como a revolução biológica/genética a emergência do design inteligente, e a vida se irrompendo no reino inorgânico, bem como os problemas que noo-política se dirige.

Como anteriormente dito, a proposta em pauta é um estudo diacrônico/comparativo sobre a influência dos exercícios espirituais da filosofia antiga no método filosófico e no vitalismo no pensamento final de Foucault.

Observa-se que esse mergulho de Foucault, nas filosofias helenísticas e romanas, decorre de uma linha de hesitação no seu projeto filosófico, ocasionado a partir da crise no seu pensamento, que compreende o período de 1975 a 1984¹. Propõe-se como tese inicial explorada, que essa crise é provocada no diálogo conceitual com Deleuze, tendo como pano de fundo os conceitos de desejo e prazer imbricados no universo da micropolítica e da busca por uma prática de resistência.

Essa crise no pensamento de Foucault, provoca uma virada subjetiva no mesmo², e faz emergir no projeto filosófico foucaultiano o interesse pelos exercícios espirituais desenvolvidos na filosofia antiga como resposta a essa crise, e acaba levando o projeto filosófico de Foucault a um vitalismo completamente diferente daquele assumido em 1963, por ocasião da publicação de *O Nascimento da Clínica*, e do próprio conceito de homem presente em *As Palavras e as Coisas* de 1966. Objetiva-se, no âmbito do já explorado, perspectivar essa interlocução entre Foucault e Deleuze até a linha de hesitação, e conseqüentemente, a crise, e, lançar a partir desse ponto os problemas para o âmbito do *vim-a-ser* explorado no que concerne a emergência de uma arqueologia da vida.

Destarte, naquele que fora seu último texto, *A vida: a Experiência e a Ciência*, de 1984, ano da sua morte, o conceito de vida sofre uma virada completa no pensamento de Foucault. Nesse texto, Foucault observa que a abordagem de Canguilhem foi elaborada como uma alternativa à análise fenomenológica do “mundo de vida”, a partir de um interrogatório crítico, no sentido kantiano sobre as condições de possibilidade de um “conhecimento sobre a vida”. Na verdade, ele indica que as ciências da vida nos permitem colocar de forma original “a questão filosófica do conhecimento” ao renovar profundamente a relação entre a verdade, a vida e o conceito.

Notas

1. Os anos coincidem com a publicação de *Vontade de Saber*, primeiro volume da História da Sexualidade em 1975 e o segundo volume *O uso dos prazeres* em 1984. Ressalta-se, porém, que essa crise é tomada na esteira da questão do sujeito e das técnicas de si, assim, a resposta a essa crise compreende os anos de 1980 a 1984 com os cursos ministrados por Foucault no *College de France* e nos dois volumes finais da História da Sexualidade.
2. Aproximamos da tese de Muriel Combes presente em *La vie inseparable: vie et sujet au temps de la biopolitique* dessa virada subjetiva, nos distanciando, porém, pelas razões e pela interlocução. Enquanto Combes (2011) parte da biopolítica como problema central para pensar essa virada, partimos do problema desejo e prazer, considerando a biopolítica como pano de fundo. Enquanto a autora francesa dialoga com o filósofo e tecnólogo francês Gilbert Simondon, a interlocução que propomos é inicialmente com Gilles Deleuze, e, posteriormente com Canguilhem e Pierre Hadot.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio, “**L’Immanence absolue**”, in Éric ALLIEZ (Dir.) *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998, pp. 165-188.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. - 5ª.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- COMBES, Muriel. **La vie inseparable: vie et sujet au temps de la biopolitique**. Paris: Dittmar, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo, Editora Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- _____. **História da Sexualidade II. O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert; RABINOV, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **O que são as Luzes?** In: FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamentos. Ditos & escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-351
- _____. “The Gay Science,” Translated by Dan Smith and Nicolae Morar, *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), 385–403. In his letter, Deleuze mentions an earlier encounter with Foucault when Michel told him, “I cannot bear the word desire; even if you use it in another way,”
- in Deleuze, “Desire and Pleasure.”**
- _____. **A Hermenêutica do Sujeito**. 3.ed. São Paulo. Martins Fontes, 2010.
- _____. **A vida: a Experiência e a Ciência**. In: _____. Ditos & Escritos II. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 369-384.
- _____. **Sexualidade e poder**. In: _____. Ditos & Escritos V. Ética, sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 55-75
- LAZZARATO, Maurizio. **Políticas del acontecimiento**. Buenos Aires, Tinta Limón. 2006.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MILLER, James. **The Passion of Michel Foucault**. New York: Anchor Book, 1994.
- PIERRE, Hadot. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.
- _____. **“Foucault lecteur de Deleuze: de l’ecart à la différence”** in *Critique*, n° 591-592, Août-Septembre, 1996, pp. 727-735.

É possível a ação política no Estado de Exceção para Agamben?

Sally Barcelos Melo (UnB)

Palavras-chave: *Mysterium iniquitatis*; teologia; justiça; legitimidade; ação política.

O ano é 2019, no entanto, em todo mundo, as narrativas predominantes no meio virtual da internet, ecoam falas moralistas que exprimem discursos arcaicos de intolerância, ódio e radicalismo político. Se antes estas pessoas escondiam a verdadeira face humana do mal sob a máscara de um IP, hoje, protegidas pela garantia constitucional democrata da liberdade de expressão, hermeneuticamente deturpada, exibem em praça pública sua ignorância com um orgulho pessoal muitas vezes atrelado à sombra de uma crença ética eminentemente cristã.

Enquanto na história política mundial recente, propostas políticas radicais estavam vinculadas a partidos políticos de extrema direita, o reflexo deste comportamento social atual pode ser sentido na esfera política contemporânea pelo registro da ascensão ao poder, pelo apoio popular, não só de partidos políticos extremistas, mas também dos ditos de centro-direita com propostas radicais transfiguradas em moderadas por meio de um discurso econômico-protecionista, social-nacionalista e político-moralista.

Esta constatação parece indicar que o que começou como um apoio a um liberalismo econômico desembocou num populismo de direita. Como exemplos temos na Suíça, o Partido Popular Suíço (SVP) - 1971, de centro-direita, que propõe restringir a imigração e a proibição da construção de mesquitas no país; na Dinamarca, o Partido Popular Dinamarquês (1995) de centro-direita com discurso ultranacionalista e xenófobo, se opondo às políticas de imigração do país; na Hungria, o Fidesz (1988), União Cívica Húngara, extrema direita populista, defende políticas anti-imigração e o fortalecimento do Estado; na Áustria, o Partido da Liberdade (1956), anti União Europeia e contra refugiados; na Finlândia, o Partido dos Verdadeiros Finlandeses (1995), de extrema direita, que defende o movi-

mento anti-imigração; na França, a Frente Nacional da França (1972) ou Reunião (União) Nacional, extrema direita, também anti União Europeia e anti-imigração; na Inglaterra, o Partido (Frente) Nacional Britânico (1982), extrema direita, neo nazista, nacionalismo branco, fascista; na Itália, o Liga Norte (1991), que defende a política anti-imigração, anti-Islão e populista; na Alemanha, o Alternativa para a Alemanha (AfD) - 2013, extrema direita, anti semita, xenofóbico, islãfóbico, anti feminismo e nacionalista; na Espanha, o Vox (2013), nacionalista, democracia cristã e anti-Islão, em Portugal, o Partido Nacional Renovador (2000), nacionalista, anti imigração, anti-Islão e protecionista; e poderíamos continuar esta lista.

Na Europa, os discursos xenofóbicos, em voga desde o atentado terrorista do 11 de setembro, nos Estados Unidos em 2001, se intensificaram após a dispersão de milhares de refugiados desde o início da guerra na Síria em 2011, ocasionando o fechamento de fronteiras e até mesmo a morte de centenas de pessoas por negligência. O preconceito consiste basicamente no “medo” da população em perder seu emprego para o imigrante, no aumento da violência interna e no uso do dinheiro público para a manutenção destas pessoas. Nas Américas, podemos destacar nos Estados Unidos, a eleição à presidência de Donald Trump em 2016, pelo Partido Republicano (1854) por maioria absoluta no colégio eleitoral, que, após o governo democrata de Barack Obama (2009-2017), criticado por sua gestão orçamentária, social e política quanto aos conflitos no Iraque, na Síria e no Afeganistão, venceu com propostas conservadoras e protecionistas; e, no Brasil, a eleição à presidência de Jair Bolsonaro em 2018, pelo Partido Social Liberal (1994), após treze anos (2003-2016) de governo do Partido dos Trabalhadores (1982), com uma pauta eminentemente anticomunista, nacionalista e econômica liberal.

Ante a égide de uma pretensa Democracia, legitimada no eminente poder do povo, vê-se a instauração de um autoritarismo que, justificado pela necessidade e emergência, governa as vidas humanas por meio da restrição e/ou eliminação de direitos fundamentais com base num mecanismo de controle de razão eminentemente econômica. A crença nos direitos humanos, como direito constitucional transnacional, e nos direitos fundamentais constitucionais e direito internacional dos direitos humanos não poderia estar mais em voga que no momento presente, em que países em conflito por interesses políticos, territoriais e financeiros não abarcam os “efeitos colaterais” da guerra, da miséria e das

crises econômicas mundiais. Entretanto, a realidade é que nenhum direito ficto garante a justiça e a segurança individual de fato. Ficto porque foi visto, que a vida nua se insere no ordenamento jurídico e aquele direito antes natural, passa a ser positivo, porém, sob a guarda do Estado, estando sua utilização a mercê da hermenêutica.

Nesse cenário de insegurança jurídica, a fé parece exercer um papel importante na crença de que as melhores escolhas para o governo dos corpos dóceis são feitas pelo Estado, aparecendo aí um aspecto da causalidade, a da existência de um efeito por meio de uma causa, porém, com a ausência de necessidade concreta. Para que esta fé seja reafirmada é imperativo que uma situação seja prevista no ordenamento jurídico ou que possua força de lei, pois uma vez conforme ao direito, conforme a constituição, o pilar da democracia, têm-se a sensação de que a justiça será feita. E assim, mais e mais pessoas acreditam, tem fé que, viver em paz, viver em democracia é viver em obediência à lei.

Contudo, as leis são constantemente modificadas para se adequar aos interesses políticos e econômicos, desconsiderando em última instância, a própria vida humana com base em argumentos de segurança nacional e manutenção da ordem. A promulgação da Ordem Militar, do Ato Patriota dos Eua, bem como, a intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro, são alguns paradigmas que revelam o estado de exceção como um modelo político de governo, cuja consequência é o engessamento da ação política.

Para o filósofo italiano Agamben, não só o estado de exceção sempre existiu, como a relação exceção e ordenamento jurídico é originária da exceção soberana. O que se vê hoje com o controle biopolítico dos indivíduos é, nada mais, nada menos, que a expressão de poder sobre a vida nua, a qual, se uma vez pertenceu ao homem, hoje não lhe pertence mais. O indivíduo não tem mais o poder sobre o seu próprio corpo, nem se ele se tornasse um apátrida, pois mesmo se não estiver regido por um ordenamento jurídico instituído por uma pátria, ao ser desnacionalizado, o indivíduo não retorna a um estado natural, de natureza, onde governa sua própria vida, mas sim a um estado de exceção, a uma zona de indeterminação, o que torna a sua vida disponível para uso de qualquer detentor de poder, da forma que achar melhor, mesmo que para o extermínio.

Considerando essa situação política mundial, a presente comunicação tem

o objetivo de analisar sob a perspectiva da filosofia agambiana, o problema da possibilidade da ação política no estado de exceção. Para tanto, parte-se do problema da perda da experiência escatológica da ação histórica da Igreja, numa *oikonomia* secularizada, evidenciando o lugar privilegiado da teologia na legitimação de um discurso e de uma ordem política ao verificar a transformação do conceito escatológico de *Mysterium iniquitatis* em uma *Ontologia do Mal*, para revelar o contexto de crise social que questiona a legitimidade das instituições nas democracias modernas, por meio do gesto paradigmático da renúncia de Bento XVI ao papado.

Mesa 09: Sócrates e estoicismo

Terça-feira, 20 de agosto

14h-16h

Sala 104-A

Coordenadora: Yasmin Tamara Jucksch

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona (UFRJ)

Akrasia no Protágoras

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva (UFF)

Devemos abdicar da racionalidade estoica por um “ascetismo” em Musônio Rufo?

Leo Souza Tolosa (UFPA)

Ironia Socrática: método ou má interpretação?

Akrasia no Protágoras

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona (UFRJ)

Palavras-chave: *akrasia*; prazer; conhecimento; ignorância.

No *Protágoras*, somos confrontados como uma série de premissas que, sem maiores problemas, nos permitem identificar neste diálogo a presença daquilo que conhecemos por “intelectualismo socrático”. Dentre estas premissas, destacam-se as teses segundo as quais ninguém se dirige voluntariamente àquilo que é mau e que, quando se age contrariamente aquilo que é melhor para si, isto ocorre graças à ignorância do agente. Ambas as proposições estão intimamente conectadas e aparecem em momentos diferentes do diálogo. Já na exegese do poema de Simônides (343c-347a) vemos Sócrates sustentar posições claramente anacrônicas que muito dificilmente teriam sido defendidas pelo poeta, mas que apontam em direção a um entendimento que ele próprio, Sócrates, possui acerca de algumas das questões levantadas pela prática sofística. Mesmo incorrendo num tipo de registro que até então era exclusivo dos sofistas (o registro da *μακρολογία* e da exegese poética), Sócrates pode avançar na defesa de suas próprias concepções acerca da virtude e da relação que ela mantém com o conhecimento, bem como de suas ideias sobre a constituição da vida boa e o papel nela desempenhados pelo conhecimento e pela ignorância. Em 345d-e, por exemplo, Sócrates, ao comentar um dos versos do poema, assevera não crer que Simônides pudesse defender que há quem quer que seja que pratique um mal voluntariamente. Ao contrário, assegura que “qualquer sábio considera que nenhum homem erra voluntariamente (*ἐκόντα ἔξαμαρτάνειν*), nem realiza coisas vergonhosas (*αἰσχρά*) e más (*κακά*) voluntariamente, porém reconhece, de modo acertado, que todos os que fazem coisas vergonhosas e más fazem-na involuntariamente (*ἄκοντες*)” (345e).

O que anteriormente havia sido aventado na exegese do canto de Simônides, na seção final do diálogo será levado às suas últimas consequências. Após a *μακρολογία* socrática, Sócrates e Protágoras retornam à questão da unidade das virtudes, procurando agora investigar como a coragem se relacionaria com a sa-

bedoria.

Antes, entretanto, de avançarem de fato na investigação, Sócrates e Protágoras reafirmam as bases antes assentadas quanto a que tipo de unidade tratar-se-ia quando se diz que justiça, coragem, temperança, sabedoria e piedade são uma coisa só, i.e., virtude. Sócrates insta o sofista a ratificar sua posição afirmada em 329d, a saber, se a virtude seria uma única coisa e as virtudes particulares partes dela ou se todas elas não passam de nomes diferentes de uma única e mesma coisa. Protágoras então reitera sua posição inicial e insiste que as virtudes particulares são partes de uma única e mesma coisa a que chamamos simplesmente de virtude. Se, no entanto, em 330b o sofista havia defendido a tese de que as virtudes são como as partes do rosto, cada qual possuindo uma capacidade (*δύναμις*) que lhe é própria, mas permanecendo dessemelhantes em relação umas às outras e em relação ao todo, na retomada da discussão em 349d, contudo, acaba por admitir, a partir do que ficou assentando na discussão anterior com Sócrates, que quatro das virtudes seriam razoavelmente parecidas umas com as outras (*ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν*), enquanto a coragem se distinguiria de todas as demais, uma vez que, segundo Protágoras, haveria homens que são injustos, ímpios, intemperantes, ignorantes, porém muitíssimo corajosos.

Neste momento da discussão, Sócrates faz Protágoras assentir que os corajosos seriam audaciosos, que todas as partes da virtude são belas e que os audazes, por sua vez, seriam aqueles que possuem conhecimento (349e-350a). Após aderir a esta premissa, Sócrates questiona o sofista se não haveria pessoas audaciosas que praticam determinada atividade mesmo não possuindo qualquer conhecimento (350b). Protágoras não hesita em afirmar que sim, sustentando que há pessoas audaciosíssimas que, no entanto, não seriam conhecedoras. A partir do que foi estabelecido, quando instigado mais uma vez por Sócrates a responder se essas pessoas audaciosas, mas não conhecedoras, seriam corajosas, resta a Protágoras admitir que não; ao contrário, os audaciosos que não possuem conhecimento não seriam outra coisa senão desvairados, e o desvario, é forçoso admitir, é algo vergonhoso. Como Protágoras havia aceitado a premissa segundo a qual todas as partes da virtude são belas, não pode agora, sob o risco de contradizer-se, admitir que haja pessoas corajosas que sejam desvairadas, uma vez que a coragem seria parte da virtude e esta, sendo bela, não poderia possuir uma parte que seja vergonhosa. Se audazes são os corajosos que possuem conhecimento, Sócrates então conclui, nesta primeira parte da argumentação, que a

sabedoria seria coragem (350c).

Após esta identificação preliminar entre coragem e sabedoria, Sócrates estabelece uma ruptura com que até então vinha sendo debatido, ruptura que, não obstante, na medida em que a discussão acerca da unidade das virtudes for retomada em 359a, justificar-se-á plenamente, uma vez que a incursão nos temas tratados neste ponto do diálogo – a questão da *akrasia*, a identificação do bem ao prazer, a constituição da vida boa e etc. – relacionam-se diretamente à questão da unidade das virtudes.

Quanto à *akrasia*, Sócrates recorre à análise deste fenômeno para esclarecer a relação que o prazer manteria com o bem, assim como elucidar qual o papel desempenhado pelo conhecimento na condução da vida humana. Ainda que pareça deslocada, esta incursão sobre a força do conhecimento coaduna-se perfeitamente com a proposta originária de Sócrates quanto ao problema da unidade das virtudes, qual seja, demonstrar a identidade entre sabedoria e coragem e, por conseguinte, refutar definitivamente a posição de Protágoras de que seria perfeitamente plausível encontrar pessoas corajosíssimas, porém ignorantes (349d).

Neste trabalho, interessa-me particularmente discutir a questão da *akrasia*. Procurarei reconstruir o argumento da massa ressaltando alguns pontos que, a meu ver, costumam ser negligenciados pelos intérpretes que se dedicam a esta seção do *Protágoras*. No argumento, vemos que a massa, ao contrário de Sócrates e Protágoras, acredita que há pessoas que a) “mesmo sabendo (*γινώσκοντας*) o que é melhor (*τὰ βέλτιστα*), não desejam (*οὐκ ἐθέλειν*), contudo, praticá-lo, ainda que lhes seja possível fazê-lo, e acabam praticando alguma outra coisa”. A causa disso, segundo a “maioria dos homens”, é b) “que quem age assim o faz porque é vencido (*ἡττωμένους*) pelo prazer ou pela dor, ou é dominado (*κρατούμενους*) por alguma outra coisa dentre aquelas a que há pouco me referi” (352d-e). É a opinião dos “muitos”, portanto, que Sócrates porá sob escrutínio, investigando se estes têm razão quando afirmam que a) a causa da *akrasia* consiste, de fato, em b) ser “vencido pelo prazer”.

É de certo modo comum compreender o argumento sobre a *akrasia* (352a-353b) como se o que ali estivesse em jogo consistisse em uma tentativa por parte de Sócrates de apenas provar que a *akrasia*, em si mesma, não existe. Entendo, contudo, que este não é objetivo principal de Sócrates nesta seção do diálogo. Não creio que no *Protágoras* Sócrates esteja em última instância

determinado em negar a existência do fenômeno acrático *tout court*; tratar-se-ia antes de reduzir ao absurdo a posição da massa exposta em (b), fornecer a seguir uma nova explicação para a ocorrência do fenômeno, e, conseqüentemente, acomodar esta nova a explicação da *akrasia* às exigências de uma concepção intelectualista acerca da motivação humana. Neste sentido, demonstrarei que o que será negado por Sócrates ao fim de sua argumentação é antes o fenômeno acrático tal como a massa o entende, do que propriamente a possibilidade de que se incorra em erro.

Devemos abdicar da racionalidade estoica por um “ascetismo” em Musônio Rufo?

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva (UFF)

Palavras-chave: estoicismo; monasticismo; musônio rufo.

Nossa comunicação tratará de marcar as devidas diferenças entre o que se pode tomar como *askésis* em Musônio (mais especificamente se baseando em sua *Diatribes* VI) e o que podemos chamar de ascetismo, tal como podemos encontrar no movimento monástico do cristianismo primitivo, descritos especialmente nos *Apophthegmata Patrum* e no *A vida de Antão*. Para tanto, reconhecemos a possibilidade de contrapor argumentos à tese defendida por Richard Valantasis, famoso teórico do ascetismo, no seu artigo “*Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory*”, de que as *Diatribes* de Musônio seriam os primeiros textos teóricos sobre ascese. No fundo, nosso objetivo será marcar uma diferença entre uma “ascese” ou exercício musoniano totalmente baseada no sistema estoico, ligado inexoravelmente ao uso da razão, e opô-la a uma ascese monástica baseada na fé.

Caio Musônio Rufo (30-101 d.C.) é um dos mais célebres filósofos da tradição do estoicismo imperial que floresce durante o império romano e abarca outros nomes como Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio Antonino. Assim como Sócrates, Rufo nada escreveu e sua obra nos chegou apenas em forma de algumas *Diatribes* e fragmentos – a maior parte dessas *Diatribes* podem ser encontradas na *Antologia* de Estobeu, e a edição crítica que reúne todos esses elementos foi composta por HENSE em 1905. Apesar de ser um tanto desconhecido e pouco estudado em nossa época, Rufo parece ter sido um personagem bastante influente não só como filósofo e na classe intelectual de sua época, mas também como personagem histórico do contexto político da Roma Imperial. Cora Lutz (1945), a primeira tradutora inglesa da obra de Musônio, compôs uma detalhadíssima introdução para o seu artigo intitulado ‘*Musonius Rufus* “The Ro-

man Socrates””, que mistura interpretações gerais sobre a obra do estoico e uma rigorosa biografia, salientando sua imagem antiga como alguém cuja vida refletia sua sabedoria. Nela, Lutz mapeia o alcance da influência de Musônio que vai desde seus discípulos diretos, a políticos e intelectuais (como Trásea Peto, Rubélio Plauto, Plínio, Marco Aurélio e Epicteto, por exemplo).

Isto dito, passamos ao tema direto do nosso trabalho. O conhecido acadêmico especialista em temas ligados ao ascetismo ocidental, Richard Valantasis, escreveu um longo artigo sobre o ascetismo em Musônio no qual defende que na obra do estoico podemos encontrar o que ele considera ser o primeiro texto teórico sobre ascetismo na história do Ocidente. Noutras palavras, o que Valantasis pretende fazer em seu artigo é enxergar Rufo como uma espécie de precursor (ou mesmo inventor) de uma teoria do ascetismo que influenciará toda a tradição do ascetismo Ocidental, perpassando, inclusive, o Cristianismo Primitivo. Nesse sentido, entendemos que a defesa de Valantasis para suportar a sua tese incorre em problemas e ao que parece o “ascetismo” de que Musônio trata está muito mais próximo de uma prática (*pratein*) filosófica justificada por raciocínios (algo próprio e comum ao ‘racionalismo’ estoico) do que a ascese professada, por exemplo, por um movimento da antiguidade que é considerado (mas também considerava a si mesmo) um movimento que professava o ascetismo por excelência, o monasticismo cristão primitivo – do qual podemos ter uma ideia a partir das anedotas da vida de Santo Antão, descritas no *Vida de Antão* composta pelo arcebispo Atanásio de Alexandria (296 – 373 d.C.), bem como nos *Apophthegmata Patrum*.

De fato, Valantasis considera que as Diatribes de Musônio Rufo, provenientes das anotações escritas pelo seu aluno e seguidor Lúcio, são “a primeira articulação tangível de uma teoria ascética” (VALANTASIS, 1999, p. 210), e que esse ascetismo produzido em Roma (segundo Valantasis, tanto a Diatribe VI de Musônio e a Diatribe XII de Epicteto, por exemplo, fornecem “um corpus de tratamento do ascetismo na filosofia e religião ocidental começam com o primeiro século d.C.”) será influente tanto para os trabalhos de Plotino, Porfírio, Iamblico e Proclo (*Ibidem*, p. 211), como pode ser detectado na “emergência do Judaísmo Rabinico, na Judaico-cristianidade Paulina e no cristianismo formativo” (*Ibidem*, p. 231). Dessa maneira, Valantasis pretende buscar em Musônio elementos que remetam a

toda uma tradição de um ascetismo religiosamente orientado, colocando-o na posição de um mero precursor de um movimento eminentemente religioso que estaria, segundo ele, enraizado em formulações filosóficas anteriores que descrevem o que ele chama de “um completo sistema ascético” (*Ibidem*, p. 230). Ele chega a afirmar que autores como Musônio, Epicteto e Marco Aurélio seriam “mais apropriadamente identificados pelo seu ascetismo do que pelas suas escolas filosóficas específicas” (*ibidem*).

Creemos, no entanto, que a defesa da sua tese principal encontre problemas concretos como, por exemplo: as suas posições de que a depravação vem de uma má socialização e que essa mesma depravação do mundo seja um motor para o ascetismo de Musônio (argumentos presentes em toda a parte 1 intitulada “Antropologia filosófica e socialização negativa”). Para os estoicos, assim como para Musônio, a função primordial dos seus ensinamentos éticos é o tratamento e a modificação dos impulsos pela ação da racionalidade humana, sendo que esses mesmos impulsos não são apenas frutos de má socialização, mas também surgem naturalmente pelos estágios de “apropriação” dos humanos (posição ancorada em D.L. 7.85–6). Fundamentaremos essa opinião a partir da Diatribe VI de Musônio (intitulada “sobre o exercício”) tratando-a como exemplo claro dessa posição.

Desse modo, apesar do louvável esforço, consideramos que Valantasis incorre em uma má interpretação e podemos acusá-lo de “ascetizar” Musônio. Pois, defendemos que a *askesis* orientada pelo estoico visa simplesmente a prática dos princípios filosóficos e, ainda que perpassasse um exercício também de ordem física, ele está sempre subordinado aos exercícios de ordem psicológica orientados pelos princípios estoicos. Além disso, não há em Musônio nenhum tipo de ideia de transcendência, de modo que a sua prática visa uma espécie de um trabalho sobre si mesmo e o seu objetivo é viver da melhor maneira possível diante dos intemperes do destino. De modo antagônico, não parece haver em Antão ou nos *Apophthegmata* a exortação de um tratamento eminentemente racional sobre si que se ancora em princípios filosóficos sistemáticos para uma ação virtuosa. Coisas que marcam a grande diferença entre o movimento do ascetismo da cristandade primitiva e a exortação da *askesis* em Rufo. Para provar nossa posição apresentaremos brevemente algumas anedotas de Antão que

ilustram a prática ascética como um trabalho majoritariamente físico que visa extirpar as possibilidades de tentações dos demônios para se alcançar então os céus e a salvação, E opô-los à Diatribe VI de Musônio. Podemos dizer que o ascetismo monástico é distinto da *askesis* musoniana principalmente por deixar de lado todo um sistema filosófico e admitir uma transcendência baseada na fé, mas também por dar ênfase a uma ascese eminentemente corporal.

Ironia Socrática: método ou má interpretação?

Leo Souza Tolosa (UFPA)

Palavras-chave: Sócrates; dialética; filosofia antiga.

A noção de ironia como um elemento do discurso filosófico possui uma história discreta dentro da filosofia, sua maior consideração pode ser apontada em autores do final do séc. XVIII, onde podemos destacar os pensadores do movimento romântico alemão, em especial a figura de Friedrich Schlegel, como principal referência para o tratamento desta questão dentro do discurso filosófico, assim como há posteriormente a extensa obra de Soren Kierkegaard intitulada *O conceito de ironia constantemente referido à Sócrates*, o que indica uma efetiva influência do termo na história da filosofia, porém, em que medida ela corresponde a uma real caracterização do Sócrates ateniense e como esta ironia pode ser considerada dentro de sua concepção filosófica?

O conceito de ironia está presente na filosofia desde a antiguidade, porém, não de forma tão explícita. Sua existência no discurso filosófico remonta às falas de Sócrates ao povo ateniense, onde há sempre uma justaposição de ideias em constante embate. Para o pensador grego a filosofia é possível apenas enquanto diálogo ativo com seu público, por conseguinte ela é antes de tudo um exercício retórico. A ironia surge como artifício para que esta empreitada seja estabelecida de forma coerente, pois, através desta atitude levemente humorada em relação à temática debatida nos diálogos socráticos, o filósofo era capaz de dominar seu público de uma forma mais natural, sem que houvesse a imposição de suas ideias na conversa, mas de uma efetiva troca de pontos de vista em torno da questão debatida.

Porém, a avaliação desta postura na história da filosofia é no mínimo controversa, pois, como estabelecer uma real discussão acerca de um elemento que aparenta ser apenas um traço da personalidade do filósofo de Atenas? Tal possibilidade pode ser levada em consideração a partir das leituras feitas por Gregory

Vlastos sobre a antiguidade, em sua obra intitulada *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991), podemos encontrar uma tentativa de discussão acerca da ironia tentando compreender sua influência na avaliação da figura de Sócrates. Em sua visão Sócrates possui o que ele identifica como “ironia complexa”, onde o filósofo ao fazer afirmações irônicas não procura dar contornos meramente retóricos para sua discussão, mas que profere sentenças as quais não podem ser tomadas em seu sentido literal, exigindo um esforço a compreensão de um sentido mais profundo, fora do tratamento ordinário que suas palavras possam sugerir.

Porém, Melissa Lane por meio de seu artigo *Reconsidering Socratic Irony* (2011) procura contrapor a visão da ironia como fator decisivo para a compreensão da filosofia de Sócrates. Tal posicionamento se dá a partir da análise do termo *eironeia* dentro da antiguidade clássica, onde associado à sua possível tradução como ironia, segundo ela indicaria um sentido depreciativo a ser utilizado, de “ironia” como um embuste comum, algo mais próximo da concepção original do termo. Tendo esta afirmação como base, isto impediria uma total categorização deste elemento como fundamental para a compreensão do diálogo filosófico, contrapondo a compreensão da ironia como um método conscientemente utilizado no debate, visto que isso daria um sentido vulgar de enganação para seu pensamento. Desta forma, como estabelecer a real natureza do papel da ironia dentro do pensamento filosófico de Sócrates?

O problema central dessa concepção recai sobre a possibilidade de enxergarmos a ironia como um método de exposição filosófica. Ao considerarmos a figura de Sócrates como um pensador inclinado a expor suas ideias de forma humorada, não podemos deixar de pensar na coerência da afirmação quanto à sua figura real, por assim dizer, o Sócrates histórico, visto que, como o filósofo não deixou obras escritas, os relatos que constroem sua imagem se dão a partir de seus discípulos, sendo a descrição de Platão a mais notória para uma tentativa mais extensa de compreensão. No perfil filosófico traçado nos diálogos platônicos, Sócrates aparenta ser uma figura instigadora do debate público e que se utiliza da ironia como traço coloquial para a condução de um discurso à procura de respostas que só podem ser atingidas por meio de um diálogo aberto, com participação daqueles a quem ele se dirige.

Logo, somos levados a crer que a ironia exposta nos textos platônicos se

trata de um artifício discursivo positivo, que visa mobilizar os interlocutores do debate em torno das questões levantadas pelo filósofo. Porém, tal afirmação não garante a certeza que de ela seja algo intencional e intrínseco ao pensamento de Sócrates, sendo mais um elemento retórico resultante do debate e, por que não da escrita platônica, do que algo indicativo de um proceder metodológico intrínseco a investigação filosófica.

Tendo em mente a contraposição entre estes pontos de vista acerca do tema, este tópico, de início, não aparenta ter uma resposta conclusiva, visto que, os relatos feitos acerca da figura de Sócrates na antiguidade nos possibilitam apenas uma ter uma noção aproximada da personalidade do filósofo, sendo necessária uma reconstrução de sua imagem por meio de um comparativo entre cada descrição. Assim, analisar como este pensador é considerado quanto a sua personalidade tida como irônica e qual o real significado disso para a compreensão de seu pensamento é de extrema necessidade para que haja clareza quanto a pertinência da atribuição do elemento da ironia à sua figura, visto que, desta atribuição se segue a possibilidade e continuidade da discussão deste tema dentro da tradição filosófica, o que indica uma importante e pertinente linha de interpretação de sua filosofia mas, o quanto isto corresponde de fato à compreensão do método socrático será objeto de discussão no presente trabalho.

Mesa 10: Insurreição

Terça-feira, 20 de agosto

14h-16h

Sala 104-B

Coordenador: Guilherme Grané Diniz

Helrison Silva Costa (UFMG)

Insurreições e revolta na dinâmica das relações de poder em Foucault

Fábio Gonzaga Gesueli (PUC-Campinas)

Foucault e o levante iraniano

Graziele Gonçalves de Lima (UFSCar)

Entre a renúncia pulsional e o imperativo de gozo:

Questionamentos acerca de um viver em sociedade
a partir de Sade, Freud e Lacan

Insurreições e revolta na dinâmica das relações de poder em Foucault

Helrison Silva Costa (UFMG)

Palavras-chave: Governamentalidade; atitude crítica; revolta; violência; razão.

Propomos esta comunicação, instigados pelas provocações do *IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP: Impasses da racionalidade* queremos refletir acerca de algumas das questões lançadas no Eixo *Caos, ódio e medo: insurreições da (ir) racionalidade*. A começar por: “Que papel o irracional desempenha no presente, no futuro e no passado como força política?”. Para tanto, nos apoiaremos nas considerações do francês Michel Foucault, por muitos tido como um expoente do irracionalismo na filosofia da segunda metade do século XX. Se não chega a tanto, o certo é que podemos afirmar que o autor foi um grande crítico das formas de racionalidade de nosso tempo, as quais percebia articuladas com os modos de exercício do poder, e cujo objetivo é o governo da conduta dos indivíduos e a regulação das populações, constituindo a dinâmica incessante das práticas do governo de si e dos outros. Temos assim, que Foucault analisou as práticas de poder, a partir da dobra com a racionalidade em suas diversas composições, a saber, no poder pastoral, na Razão de Estado, no liberalismo e no neoliberalismo. Em todas essas formas de governo, ele identifica efeitos de violência na realização do exercício do poder, a partir da trilha aberta por suas pesquisas genealógicas da governamentalidade. Pensamos que o problema da violência - embora não constitua matéria de reflexão privilegiada no corpus foucaultiano - é um elemento importante para a formulação das relações de poder entendidas como condução de condutas. Para análise desse problema, é importante considerar duas pistas apontadas por Foucault em seus estudos: 1) a assimetria entre violência e poder; 2) a complementaridade entre razão e violência. Essa via abre margem para pensar alguns aspectos da Biopolítica, noção que o autor utiliza para designar a tomada dos aspectos biológicos dos

conjuntos populacionais pelas estratégias políticas racionalizadas, cuja efetivação pode se desdobrar em extrema violência. Assim, podemos entender que a biopolítica aparece como um conceito que pretende dar conta da articulação entre poder, razão e violência em decorrência dos problemas que a racionalidade do biopoder apresenta. Com efeito, a questão que aparece é precisamente acerca do desconforto ocasionado pela identificação da violência com a racionalidade. Quando se pensa, por exemplo, que o nazismo é da ordem da irracionalidade, Foucault defende a tese contrária afirmando que se trata antes de excesso de poder, conjugado ao excesso de racionalidade.

A partir disso, queremos pensar ainda sobre outra questão proposta pelo Encontro: “Como determinadas ideias ao transformarem nossa concepção de razão, moral e justiça, levam a insurreições, tanto teóricas quanto concretas?”. Em termos, Foucaultianos poderíamos perguntar: como escapar às investidas das práticas de regulação, normalizadoras, violentas e ao mesmo tempo totalizantes e individualizantes que agem sobre os indivíduos, seus corpos e suas condutas? Ou como criar outros modos de vida que alterem os efeitos de poder e saber sobre os modos de subjetivação dos sujeitos? Trata-se, então, nesse segundo momento de pensar as possibilidades de reação, de contracondutas em relação ao exercício das práticas de governo. Por isso mesmo, faz-se necessário remetermos a outros contornos do pensamento foucaultiano, fazendo jogar no terreno das práticas de governo de si e dos outros as noções de atitude crítica, de insurreição e revolta.

A noção de atitude crítica aparece nas análises de Foucault no ano de 1978 no momento em que ele se dedica a investigar o processo de governamentalização da sociedade, que diz respeito à incidência do governo que alguns exercem sobre os outros, em diversos âmbitos. Também coincide com uma maior preocupação em evidenciar a dimensão do sujeito no jogo das relações de poder no governo de si. Outro momento importante para a elaboração dos problemas políticos abordados sob uma perspectiva da ética, considerando os modos de subjetivação dos indivíduos se dá por ocasião do artigo publicado no *Le Monde* em maio de 79 para comentar a Revolução Iraniana. Esse pequeno texto é, na verdade, um exercício de reflexão que parte da inquietante questão que intitula o texto: É inútil revoltar-se? As considerações tecidas pelo autor servem para

pensar a sublevação e a revolta e dão mostra de como Foucault vinha pensando a relação do governo de si e dos outros a partir dos acontecimentos políticos que testemunhava. Nesse artigo, o autor afirma uma absoluta imprescindibilidade da revolta e da insurreição frente a um poder que se exerce, como já havia designado antes com a formulação poder/resistência, e, posteriormente modificada para conduta/conduta. Nessa chave, ele afirma que: o " movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: 'Não mais obedeço', e põe sua vida em risco face a um poder que considera injusto — esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível" (FOUCAULT, 2001, 790). O que Foucault parece afirmar é que ainda que seja espantoso que se desobedeça ao poder e que se coloque em risco a própria vida para isso, o contrário — não se sublevar — seria ainda mais aterrador e, este fato, sim, inexplicável. Assim, podemos pensar que a revolta não tem razão de acontecer, mas havendo poder é sempre necessário que ela ocorra. E nesse ponto encontramos novamente o tema que nos orienta acerca das insurreições da (ir) racionalidade, agora tendo em vista os seguintes questionamentos: Quando a revolta ocorre ela encontra na história uma justificativa e uma racionalidade que a oriente? Ou continuamos no plano da contingência e do aleatório, que é aquilo que provoca as insurreições? Ou posto de outro modo: afinal que tipo de acontecimento é a revolta? Desse modo, nossa proposta consiste em apresentar uma reflexão sobre a obediência/desobediência partindo da noção foucaultiana de atitude crítica, de insurreição e revolta.

Foucault e o levante iraniano

Fábio Gonzaga Gesueli (PUC-Campinas)

Palavras-chave: Foucault; insurreição; Irã; governamentalidade; contracondutas.

O ano de 1978 é marcado por um acontecimento que, devidas as proporções, pode ser classificado como o início de uma transformação geopolítica global. Este acontecimento é a Revolução Iraniana, que segundo Slavoj Žižek (2011, p. 128, grifo no original), “foi um Evento autêntico, uma abertura momentânea que liberou forças de transformação social sem precedentes, um momento em que tudo parecia possível”. Dentre as pessoas que se debruçaram sobre este acontecimento, Michel Foucault não passa ao largo. Seus escritos sobre os fatos acontecidos no Irã poderiam ter sido ignorados e esquecidos no tempo, sem que alguma importância lhes fossem atribuídas. Segundo Mariano Narodowski (2004, p. 7), nada disso aconteceu. O fato é que esses escritos se tornaram centrais e “fonte insuperável de reflexão” para aqueles que se debruçam sobre a obra de Foucault. O pequeno conjunto de textos redigidos pelo filósofo francês são um acontecimento. Acontecimento este que divide posições e perspectivas, ora sendo objeto de duras críticas, ora sendo material para um ostensivo trabalho filosófico de reflexão. O que tentaremos realizar aqui é a leitura de alguns fatos referentes ao conjunto de Reportagens de ideias. É este o nome que Foucault dá ao material produzido como correspondente do jornal italiano *Corriere della Sera*. Suas viagens ao Irã, em setembro e outubro de 1978, estão localizadas em um momento no qual a Revolução Iraniana enfrenta seu momento crucial, atingindo, de certa forma, seu ápice para a tomada do poder em abril de 1979. Foucault viaja ao Irã durante um período inflamado pela insurreição e por seus efeitos entre os iranianos, que se jogavam de peito aberto contra os tanques e rifles do regime que governava o país. Seus textos, em ambas as idas ao Irã, buscam desenvolver uma narrativa sobre os acontecimentos vividos pelos Iranianos. Os destinos jornalísticos de Foucault buscaram entrevistar revolucionários, políticos, intelec-

tuais, estudantes, diplomatas, cidadãos comuns. O filósofo caminha, pergunta, viaja, mistura-se com aqueles que poderiam oferecer-lhe dados. Assim, ao ir em busca dessas ideias produzidas pela sublevação iraniana, Foucault quer recusar a fascinação pomposa e demagógica dos intelectuais por qualquer processo revolucionário que seja. Também não quer condenar como o intelectual conservador se porta em frente as insurgências dos povos. Seu objetivo é compreender a força política que ele vê em erupção no Islamismo, especificamente, no levante do povo iraniano.

As reflexões desenvolvidas pelo filósofo nos fornecem uma nova luz para se pensar as relações entre Estado e governo. Conseqüentemente, vê-se surgir uma nova forma de se pensar a política e seus processos revolucionários. Esta nova forma é compreendermos o Estado não pela sua totalidade soberana, mas sim, pelas práticas de governamentalidade que são construídas pelos dispositivos de poder, afim de modular a conduta dos sujeitos da população. A “ferramenta”, nesse caso, é compreender a sublevação da população iraniana e as relações de poder construídas no contexto governamental iraniano. Nossa proposta, se assim podemos dizer, é que: no contexto da Revolução Iraniana, principalmente no que diz respeito a herança dessa trama histórica em relação ao conceito de fundamentalismo, talvez não seja tão exato dizer que a população iraniana fomentou um governo teocrático fundamentalista. Reduzir o movimento de insurreição desses sujeitos, dessa população, dessa massa, é ignorar uma possibilidade de exercício de liberdade e de alteração radical em relação a si mesmo. Isto não quer dizer que estejamos negando a tomada de poder por Khomeini e pelos religiosos e todas as medidas políticas implantadas por este quadro de “governo islâmico”. O próprio Foucault não se iludia com a ideia de que o governo de Khomeini fosse algo bom e que trouxesse equilíbrio e certa prosperidade para o povo iraniano.

Assim, é na espiritualidade política que Foucault acreditar estar a motivação de todo um povo que se insurge contra uma forma de poder, um organograma de governo inaceitável e incompatível com as raízes e tradições de um povo. O que se reivindica é uma outra forma de vida, que não se opõe em contraste com tais formas de vida moderna, mas sim, que busca uma vida específica ligada a religião. Foucault argumenta que, pelo menos no Ocidente, todas as grandes revoltas sociais, políticas e culturais só alcançaram lugar na história a partir de

uma movimentação referente a certa espiritualidade. Com isto, não se quer dizer que todas essas revoltas tinham um cunho religioso, porém, é certo que as religiões são ao mesmo tempo uma espécie de estrutura de acolhimento para essas formas de espiritualidade. A religião pode oferecer uma prescrição em relação a aquilo que podemos nos tornar, por qual direção deve-se caminhar, a partir de qual estatuto podem ser reguladas as ações dos homens...de fato, as religiões constituem uma codificação de espiritualidade. Assim, essa espiritualidade política que Foucault observa no levante iraniano é uma busca para a possibilidade de “tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo, ser outro, mas, no fundo, não saber quem será esse outro, é essa vontade radical de alteridade em relação a si mesmo”. Dessa forma, ao procurar essa “escatologia religiosa” que seria realizada na Terra, o Islã dava forma a uma real força de vontade de transformação daquele povo, e não apenas um meio de recusa ao atual regime.

Com esta proposta, queremos contemplar uma perspectiva crítica em relação a dinâmica clássica do processo revolucionário e também uma nova forma de se pensar as relações do campo político, das formas de governamentalidade e dos processos de subjetivação inerentes a essas dinâmicas políticas e sociais.

Entre a renúncia pulsional e o imperativo de gozo: Questionamentos acerca de um viver em sociedade a partir de Sade, Freud e Lacan

Graziele Gonçalves de Lima (UFSCar)

Palavras-chave: Marquês de Sade; psicanálise; Totem e Tabu; pulsão; comunidade.

O Inconsciente, tal como inaugurado por Sigmund Freud, denuncia que há algo no humano que se desprende de um discurso lógico. Algo da ordem do não saber e do afeto norteia a ação humana. De pronto, uma organização social exige do indivíduo que este renuncie a uma porção de sua satisfação em troca da segurança da civilização, contudo, a própria civilização promove um mal-estar. O que, desse mal-estar, respinga na ação humana em busca de uma organização racional? No romance de Marquês de Sade, intitulado “Filosofia na Alcova” (1745), corpo e gozo se emaranham junto à uma denominada *filosofia libertina*, onde uma atividade conjunta é embasada em pressupostos teóricos que têm como fim o gozo absoluto, ainda que às custas do aniquilamento do outro e de si próprio. As questões que figuram em “Filosofia na Alcova” são das mais diversas esferas, sobretudo, a crítica às instituições de sua época e ao modo de se posicionar diante delas. Notadamente, o escrito de Sade suscita questões atuais, confrontando-se com a moral, a lei, o sujeito e seu corpo. Com desdobramentos distintos, as análises de suas obras percorrem diferentes áreas do saber. O usufruto do corpo de outrem é a máxima utilizada na ética sadeana, de forma que todo o processo educativo do libertino consiste em atividades práticas e teóricas para a perfeita assimilação das propostas. Há um trabalho de organizar o corpo na orgia ao passo que de maneira fragmentada, cada parte corpórea é nomeada. Na teoria psicanalítica freudiana, há uma relação de estranhamento entre o corpo e o indivíduo, referindo-nos à leitura lacaniana do processo de constituição do sujeito, o corpo imaginário se constrói quando vemos a unidade especular do outro, a própria nomeação é uma marcação simbólica no corpo. Sade, ao expressar

que o corpo deve ser gozado como quiser por aquele na posição de dominação, evoca um afastamento não só entre os indivíduos que compõem a postura na orgia, mas também um distanciamento entre o sujeito dono desse corpo. Lacan em seu estudo intitulado “Kant com Sade” (1998) expressa a instância desse esgotamento e usufruto, presente em *Filosofia na Alcova*, sob o viés do princípio do prazer, possibilita uma articulação entre o registro da destruição assinalado como lei natural em Sade e as elaborações freudianas acerca da cultura e de sua metapsicologia através dos elementos da pulsão de morte e do retorno do inanimado. Há um conflito entre as demandas da pulsão e a organização social expressa em *Totem e Tabu* (1914) de Freud. O autor, ao analisar os processos presentes na constituição do indivíduo à cultura, lança luz à dimensão do crime e da destruição na gênese da organização cultural. Nesse trabalho, Freud narra o mito da horda primeva e o parricídio como fundante da cultura, juntamente com a renúncia pulsional necessária à vida em sociedade. A existência de sentimentos ambivalentes, ora amor, ora ódio, apresenta-se desde a constituição do indivíduo, passa pelo setting analítico e se estende à cultura, no entanto, em *Totem e Tabu* será a experiência do crime e a constatação dos sentimentos hostis que serão responsáveis pelo sentimento de culpa e a manutenção da civilização. Se em Freud, há que se renunciar a um tanto da pulsão para a vida em sociedade, a proposta de Sade é a de que a organização favoreça a realização do desejo individual e que não haja renúncia para satisfazer a pulsão, entretanto, em psicanálise a satisfação completa é impossível e a busca incessante do prazer levaria o sujeito aos registros da morte e da destruição. Um viver em comum na *Filosofia na Alcova*, direciona a um tipo de produção, não de objetos externos, mas de gozo do corpo. O imperativo de gozo reinante, não permite ao corpo que este se ocupe com outra coisa que não o prazer da orgia, tem seu caráter subversivo na medida em temos a transgressão da produção, por outro lado, tal subversão é às custas do comprometimento da comunidade e do corpo orgânico. Em um primeiro momento, parece impossível existir uma comunidade em Sade, contudo, se nos aproximamos da estrutura dessa comunidade presente em seus escritos, o imperativo que norteia o libertino, não parece diferir tanto do contexto presente. Não trataremos neste trabalho a análise do sadismo, nomenclatura cunhada em uma tradição específica, tampouco nos debruçaremos acerca da diversidade dos mo-

dos de obtenção de prazer, ou dos contratos sadomasoquistas contemporâneos, tampouco trataremos das disposições psíquicas sádica e masoquista tal como assinaladas na psicanálise. Nossa preocupação refere-se às condições de possibilidade da vida comum e dos corpos que o compõem, buscaremos investigar os elementos presentes em Filosofia na Alcova e na psicanálise de Freud e Lacan, as formas pelas quais o esgotamento dos corpos e o usufruto de um corpo externo, um corpo outro (no sentido de que é preciso existir outra pessoa a se usufruir), ainda que comporte uma organização - visto que a localização dos corpos parece trabalhar para que cada corpo possa ser gasto ao máximo - nessa organização, há uma atividade coletiva, tal estrutura comporta uma vida em comunidade? Ainda que um viver em sociedade no nosso contexto parece estar cerceada por regulações conservadoras, se utilizam de diferentes dispositivos para controlar e delimitar a vida individual, a vida privada oculta transgressões e opressões apesar das interdições presentes, constatando-se que a estrutura atual se transforma ela mesma em modos de manter a manutenção de vias opressoras e de dominação. Afim de promover possíveis direcionamentos para tais problematizações, partiremos da premissa de renúncia pulsional presente em Freud e das tensões entre as exigências individuais e as culturais, discutindo os processos de constituição do indivíduo e da cultura e os desejos conflitantes que possibilitam manter-se em sociedade.

Mesa 11: Aristóteles

Terça-feira, 20 de agosto
16h30-18h30
Sala 104-A

Coordenador: Bruno Loureiro Conte

Victor Gonçalves de Sousa (USP)

Inefetividade da razão, *ἀκρασία* e contradição prática em Aristóteles

Alcides Devides Moreno (USP)

A investigação filosófica como uma investigação da verdade em Aristóteles

Viviane Rodegheri (UFRRJ)

Reflexos da interpretação aristotélica de Melisso de Samos a longo prazo:
os inconvenientes herdados pela doxografia especializada

Inefetividade da razão, ἀκρασία e contradição prática em Aristóteles

Victor Gonçalves de Sousa (USP)

Palavras-chave: Aristóteles; razão prática; intelectualismo; fraqueza da vontade; contradição prática.

O fenômeno da ἀκρασία (incontinência) desempenha papel importante na reflexão ética de Aristóteles. Trata-se não apenas de um fenômeno cuja possibilidade é disputada (ela é, por exemplo, negada por Sócrates na *Apologia*, em 25d-26a, e no *Protágoras*, em 358b6-c3), mas também de um fenômeno que apresenta de modo claro a inefetividade da razão em levar à ação, aproximando-se muito do que modernamente se caracterizou sob o nome de fraqueza da vontade.

O tratamento conferido por Aristóteles à ἀκρασία se dá através da solução de uma série de aporias. Dentre elas, gostaríamos de enfatizar uma aporia associada a Sócrates, segundo a qual não seria possível agir contra o próprio conhecimento, como se esperaria que fosse o caso em episódios de ἀκρασία, o que levou Sócrates a negar a possibilidade desse fenômeno, alegando que nossas ações conflitam com o que é melhor para nós apenas quando nós ignoramos o que nos é melhor. A posição de Aristóteles pretende superar essa dificuldade admitindo que haja ações contra o conhecimento que o agente detém acerca do que lhe é bom, impondo, assim, um limite importante à efetividade do conhecimento em levar à ação.

Há, porém, diferentes reconstruções de qual seria exatamente a posição de Aristóteles acerca do sentido em que pode haver conhecimento em episódios de ἀκρασία, em especial porque parece haver diferentes modalidades de ἀκρασία. Nesta comunicação, gostaria de trazer à discussão apenas um aspecto do que seria a posição de Aristóteles acerca de um dos tipos de ἀκρασία, a saber, a relação do conflito entre razão e desejo que caracteriza a ἀκρασία com a posição cognitivista

de Aristóteles no caso específico da fraqueza (*ἀσθένεια*), tipo de *ἀκρασία* no qual o agente, embora delibere, ainda assim age contra sua deliberação e contra sua escolha deliberada (*προαίρεσις*) (sobre a fraqueza e a deliberação, ver *EN.* VII.8 [=EE. VI.8] 1150b19-21, 22-25 e VII.10 [=EE. VI.10] 1152^a18-19).

A questão que gostaríamos de tratar, portanto, é a seguinte: de que maneira a razão, a qual, para Aristóteles, é dotada uma posição proeminente relativamente a outras faculdades da alma, sendo, por natureza, algo que comanda o desejo (ver *De Anima* III.11 434^a14-15, *EE.* II.1 e *EN.* I.13 1102^b30-1103^a1), pode ser sobrepujada pelo desejo? Essa questão é premente no caso da fraqueza porque se trata de um tipo de *ἀκρασία* em que o agente chega a uma conclusão racional acerca do que se deve fazer no caso particular, de modo que o conflito entre razão e desejo não pode ser reduzido a um conflito entre desejo e um conhecimento universal a respeito do que é bom que diz respeito apenas acidentalmente ao caso particular (como ocorre no caso da *προπέτεια* (impetuosidade) – ver *EN.* VII.8 [=EE. VI.8] 1150b21-22, 25-28 e VII.10 [=EE. VI.10] 1152^a19) e tampouco pode ser explicado por uma completa incapacitação da razão que seja resultado da força das paixões, como ocorre nos casos de bestialidade tratados em *EN.* VII.6 [=EE. VI.6] 1148^b15-1149^a20, nos quais a razão deixa de operar em consequência da intensidade das paixões, mas antes se explica uma incapacidade da razão que Aristóteles compara a um estado leve de embriaguez.

Que episódios de *ἀκρασία* são, para Aristóteles, o caso paradigmático da inefetividade da razão, não resta dúvida. Não é claro, porém, de que modo isso ocorre nos casos de fraqueza, sobretudo porque, embora o desejo que contradiga a razão em episódios de *ἀκρασία* seja excessivo (nos casos de *ἀκρασία* em sentido estrito, um apetite – *ἐπιθυμία*) (ver *EN.* VII.11 [=EE. VI.] 1151^b23-32), Aristóteles descreve a o agente incontinente (*ἀκρατής*) como alguém que pode ser persuadido a mudar seu modo de agir (e.g. *EN.* VII.9 [=EE. VI.9] 1151^a11-14), o que sugere que a força do apetite que se opõe à razão causando a *ἀκρασία* se deve a algum tipo de chancela que lhe dá a razão que, se retirada, enfraquece o apetite a ponto de razão conseguir derrotá-lo.

Tendo isso em vista, gostaria de apresentar uma leitura cognitivista da *ἀκρασία* segundo a qual a vitória de um desejo irracional sobre a razão se explica não pela mera força desse desejo, mas pelo fato de a própria razão, de algum

modo, contradizer seus comandos, o que explicaria o porquê de os desejos de um agente incontinente serem como são. Nesse sentido, na descrição do fenômeno da ἀκρασία em *EN.* VII.5 [= *EE.* VI.5] 1147^a35-^b3, sob a forma de um silogismo prático, tipo de descrição que ele denomina φυσικῶς (natural), Aristóteles afirma que o ato incontinente se deve, em algum sentido, à razão, a saber, a uma opinião do agente que contraria acidentalmente, não *per se*, a razão correta. Assim, o agente incontinente sustenta racionalmente que algo diferente do que julga ser bom para si é prazeroso (ou mais prazeroso do que o que ele julga ser bom para si), de modo que o apetite que se opõe a sua razão é resultado de um juízo racional, o que faz com que a razão esteja, em algum sentido, em contradição (para a ideia que opiniões contrárias são opiniões contraditórias, ver *Met.* Γ.3 1005b28-29). À diferença de um agente propriamente vicioso, como um intemperante, o incontinente não considera que a perseguição desse prazer é algo bom, mas chega racionalmente a um juízo correto sobre o que lhe é bom. Todavia, ele ainda assim não apreende corretamente o bem por não o tomar como algo que também lhe é prazeroso, e, como se sabe por *EE.* I.1 1214^a1-8 e *EN.* I.9 1099^a21-31, atividades virtuosas como o fim último são a um só tempo boas, belas e prazerosas, de modo que se esperaria que apreendê-las corretamente implicaria apreendê-las enquanto coisas boas, belas e prazerosas. Portanto, pelo fato de o agente incontinente não ser da opinião de que o que ele julga ser bom para si é também algo prazeroso ou mais prazeroso do que outras coisas, mas da opinião de que algo diferente do que ele julga ser bom para si é prazeroso ou que algo é mais prazeroso do que ele julga ser bom para si, resulta que ele é portador de uma opinião que contradiz, acidentalmente, sua razão correta, o que permite caracterizar o fenômeno da ἀκρασία como resultado de uma incompatibilidade das opiniões de um agente que se mostra como tal apenas na prática.

A investigação filosófica como uma investigação da verdade em Aristóteles

Alcides Devides Moreno (USP)

Palavras chaves: filosofia; verdade; Aristóteles; metafísica; substâncias.

Ensinar filosofia é ensinar a verdade? Acreditamos que sim e mais do que isso, acreditamos que a filosofia se ocupa da verdade em um sentido mais forte do que aquele, segundo o qual um discurso pode ser dito verdadeiro. Aristóteles, no livro *Alfa Menor* da *Metafísica* afirma que “É correto chamar a filosofia de ciência da verdade” (993b19). Logo em seguida o texto oferece uma razão para isso: “pois, enquanto o fim da ciência teórica é a verdade, o fim da ciência prática é a ação, uma vez que ‘os práticos’ também investigam como as coisas são, mas não a causa por ela mesma e sim uma causa relativa e presente; no entanto, não conhecemos a verdade sem a sua causa” (993b20-24). Depois disso, o texto explica ainda que as causas das coisas verdadeiras são ainda mais verdadeiras e, por fim, conclui afirmando que “por isso, é necessário que os princípios dos seres eternos sejam os mais verdadeiros (pois eles não são as vezes verdadeiros, nem algo é causa deles existirem, mas eles são causas para os outros existirem), assim, cada coisa, a qual possui algo do ser, do mesmo modo possui algo da verdade” (993b28-31).

O segundo trecho citado acima vincula o conhecimento da verdade a um *conhecimento das causas*, as quais, diferentemente daquelas da ciência prática, não seriam *causas relativas e presentes*. Mas, ao contrário, segundo o terceiro trecho citado, as causas investigadas pelos cientistas teóricos são *os princípios e as causas dos seres eternos*, mais do que isso, esse terceiro trecho estabelece uma certa equivalência entre *essas causas das coisas eternas* e aquilo que são *as coisas mais verdadeiras*. Tendo isso em vista, parece que um modo de entendermos “a verdade” na *Metafísica* de Aristóteles seria como algo, de fato, *existente*. E isso não apenas em um sentido fraco de “existir”, mas, como acabamos de

ver, como o princípio das coisas que *existem sempre*.

Uma maneira distinta de dizer *o que é a verdade*, poderia ser pensada como a verdade que atribuímos a um certo discurso ou enunciado. Nesse sentido, poderíamos falar em uma certa “verdade lógica”, por oposição a outra “verdade ontológica”, a qual tentamos caracterizar acima. E, por conseguinte, se esse fosse o caso, seria possível entendermos que há dois “tipos de verdades”, objeto de duas ciências distintas, uma que se ocuparia de questões pertencentes a lógica, tais como axiomas, silogismos, etc. e uma outra referente as coisas, de fato, *existentes: as substâncias*. No entanto, essa possibilidade de que duas ciências se ocupariam de *duas verdades distintas*, por assim dizer, parece estar negada no *Livro Gama*, capítulo três da *Metafísica*: “É necessário dizer se são uma, ou ciências diferentes, aquela que é a respeito dos chamados axiomas nas matemáticas e aquela a respeito da substância. É claro que se trata de uma ciência e que a investigação dela pertence ao filósofo e que a especulação dela é a respeito dessas coisas [dos chamados axiomas nas matemáticas e da substância]”. (1005a19-22)

Esse início do capítulo três do *Livro Gama* responde a segunda aporia colocada no *Livro Beta*, a qual se pergunta se a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas deveria se ocupar dos princípios das substâncias apenas, ou dos princípios pelos quais *todos* demonstram as suas crenças, quer dizer, o *princípio de não-contradição* (será a respeito desse princípio, inclusive, que o capítulo três do *Livro Gama* tratará mais a frente). Mas o importante para nós aqui é o fato de que, a partir dessa passagem, parece que está reconhecido que seria possível falar em uma verdade *demonstrada*, uma verdade dos axiomas da matemática, fundada no *princípio de não-contradição*, mas que essa não seria distinta daquela que coincide com os próprios princípios da substância, uma vez que uma mesma ciência é aquela que investiga esse mesmo objeto.

No capítulo cinco ainda do *Livro Gama* da *Metafísica*, Aristóteles se propõe a refutar as noções de Protágoras e também de outros pré-socráticos, os quais advogavam a favor da ideia das *sensações* como conhecimento e, a partir disso, da ideia da *verdade das aparências*. Aristóteles diagnostica que um dos problemas da noção de Protágoras e dos outros diz respeito ao fato de que eles não teriam compreendido bem a natureza da mudança. E poderíamos dizer que, em boa medida o que alguns dos pré-socráticos não teriam compreendido é que

toda a mudança ocorre em virtude de que a matéria possui a potência, ou a capacidade de ser dois contrários (essa formulação está no segundo capítulo do Livro Lambda da *Metafísica*). A falta dessa compreensão de que na mudança há uma *passagem da potência ao ato* teria levado esses pré-socráticos a

acreditarem que “os contrários, ou os contraditórios poderiam ser verdadeiros ao mesmo tempo”.

No entanto, a explicação de qual é a real natureza da mudança e de que *as sensações não são conhecimento* é um dos modos apresentados por Aristóteles para refutar esses pré-socráticos. Além desse, ele apresenta também um outro: “Mas é claro que, com relação a isso, diremos ainda as mesmas coisas que foram ditas antes: que é preciso mostrar para eles e persuadi-los de que existe alguma natureza imóvel” (1010a32-35). Esse tipo de refutação parece estar baseado na ideia de que a verdade não pode ser apenas aquilo que “aparece” de distintas maneiras, pois existe algo imutável, não sujeito nem a *geração e a corrupção* e nem a nenhum outro tipo de mudança. Isso está ligado a ideia de que *os princípios das coisas eternas são as coisas mais verdadeiras*, a qual apareceu em um dos primeiros trechos citados aqui.

Com isso, parece haver suficientes indícios para mantermos aquela ideia, já contida nos primeiros trechos citados acima, de que a investigação da verdade em Aristóteles se confunde com uma investigação propriamente do “ser”. Inclusive, no Livro Delta, um dos sentidos atribuídos ao “ser” é justamente o de *ser verdadeiro*: “ainda o ‘ser’ aponta para o que é, porque é verdadeiro, enquanto o ‘não ser’ [para o que não é], porque não é verdadeiro, mas falso” (1017a 31-32).

Assim, tendo em vista o eixo temático desse encontro de pós-graduação em filosofia da USP, o qual se propõe a refletir sobre a desconfiança com a racionalidade posta do nosso tempo e a aparente perda do referente de qualquer discurso que se pretenda verdadeiro; propomos trazer para essa discussão um modelo de investigação da verdade, o qual, por pretender coincidir com uma investigação do próprio “ser”, parece não operar a partir dessa ruptura com o referente, na medida em que, talvez, esse seja o seu próprio objeto.

E pensando nessa possibilidade de que há um sentido da verdade como algo efetivamente existente em Aristóteles, gostaríamos de discutir, em nossa apresentação, sobre em que medida a investigação das substâncias, tal como

proposta pelo *Livro lambda* da *Metafísica*, poderia ser pensada também como uma investigação da verdade. Pois, é sabido que as substâncias ocupam uma posição de destaque na ontologia aristotélica, assim, se houver um sentido ontológico de verdade, parece que deverá existir alguma relação entre a investigação da verdade e a investigação das substâncias.

Em nossa exposição, gostaríamos de tratar dessa relação e de como ela pode contribuir para a reflexão sobre os problemas propostos para esse encontro de filosofia.

Reflexos da interpretação aristotélica de Melisso de Samos a longo prazo: os inconvenientes herdados pela doxografia especializada

Viviane Rodegheri (UFRRJ)

Palavras-chave: Melisso; Aristóteles; doxografia; ser; monismo.

O presente trabalho tem o desígnio axial de analisar os efeitos resultantes da predominância da interpretação aristotélica da filosofia de Melisso de Samos no interior da academia até determinado período, quando alguns comentadores passaram a indagar de maneira mais crítica e assídua a verossimilhança dos argumentos empregados pelo estagirita. Tal processo sucedeu, poder-se-ia afirmar, muito recentemente – há cerca de quarenta anos – e abre margem para uma questão assaz sobressalente: por que se negligenciou por tanto tempo a leitura dos fragmentos de Melisso de Samos, bem como de outros filósofos pré-socráticos, mas não a interpretação aristotélica de seus textos? Deveras, uma das respostas está no fato de que os textos de Aristóteles sempre foram muito mais acessíveis do que os escassos fragmentos dos filósofos pré-socráticos – e, entre eles, os de Melisso de Samos. Todavia, dever-se-ia investigar a análise aristotélica dos filósofos predecessores a Platão, tal qual ele os denominava, com maior melindre. Na década de 70, Giovanni Reale foi um dos pesquisadores mais engajados com o enfrentamento à noção de que os escritos de Aristóteles sobre os pré-socráticos, e em especial sobre Melisso, estavam isentos de um posicionamento parcial. Este comentador se opôs de modo pertinaz às análises de Albertelli, cujas premissas defendiam justamente a tese aristotélica: a de que se pode prescindir da filosofia de Melisso sem pujantes prejuízos. Conforme se poderá constatar, entretanto, Aristóteles não parecia estar “mal intencionado” ao dirigir seus reproches a Melisso; pelo contrário, o filósofo provavelmente se respaldava em bases filosóficas bastante sólidas para proceder destarte. O fato é que a sua

análise sobre Melisso não é neutra, em contraste ao que se poderia sustentar até então: Aristóteles muito presumivelmente tinha em mente atender a algumas intenções próprias quando dissertava sobre Melisso, e muitas delas se referiam ao esforço de tornar seu texto filosófico mais coerente internamente. Em primeiro lugar, segundo nos indicam os hodiernos trabalhos de Harriman (2019, p. 66) e Brémond (2017, pp. 47-48), Melisso era presumivelmente o principal alvo de Aristóteles no que tange à escola eleata porque era considerado, por ele, o seu principal expoente: o sâmio é o único a defender que o ser é Um, fundando pioneiramente, nesta ocasião, o monismo ontológico (diferentemente do que se poderia imaginar sob a ótica das obsoletas leituras de Parmênides). Isto também evidencia a tentativa, por parte de Aristóteles, de consolidar uma égide sobre a importância que os objetos empíricos detêm, até mesmo no sentido de produzirem conhecimento, postura que o aparta substancialmente de Platão. Será momentoso examinar, no que é relativo a esse tema, outrossim, a interpretação de Aristóteles sobre o ser melissiano, pontuando, em linhas gerais, suas anuências e suas ressalvas em relação a este conceito. Em segundo lugar, a metodologia adotada por Melisso parecia infringir frontalmente certas condições e paradigmas formulados por Aristóteles no que se refere a áreas determinadas, sobretudo a lógica – Melisso será acusado, entre outros equívocos estruturais relacionados à organização de um argumento, de incorrer em um erro de inferência que, embora muito comum nos discursos cotidianos, seria dificilmente perdoado em contextos filosóficos (BRÉMOND: 2017, p. 32). Em terceiro lugar, como defensora da infinitude do ser, a teoria filosófica de Melisso não poderia se coadunar à de Aristóteles, já que este último, em sua *Metafísica*, sustenta a existência de um primeiro motor justamente para afastar o fantasma do raciocínio *ad infinitum* de suas precípuas pautas. Este último problema, porém, pode ser solvido levando-se em consideração a perspectiva que cada filósofo possui do princípio da geração, que será distinta em ambos. É tempestivo ressaltar que as críticas que Aristóteles direciona a Melisso são severas, a ponto de este último salientar que a filosofia do sâmio poderia ser deixada de lado se se quisesse empreender a pesquisa a que se visava na *Metafísica* de maneira mais atilada. Aristóteles chega até mesmo a denominar a filosofia de Melisso como demasiadamente “grosseira” (*Met. A 5 986 b 25*). E, apesar de atualmente se identificarem os azos que poderiam ter

motivado Aristóteles a menoscabar Melisso, ao longo de muitas eras as asserções aristotélicas a respeito dele (presentes sobretudo nos tratados *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*, *Física*, *Do Céu*, *Sobre a Geração e a Corrupção* e *Metafísica*) e de outros pré-socráticos foram levadas extremamente a sério, sendo tacitamente vislumbradas como uma referência no assunto e fazendo com que considerável parte da doxografia especializada rejeitasse o estudo desses filósofos (Xenófanes, por exemplo, constitui outro destes pensadores cuja filosofia é marginalizada por Aristóteles e, de certa maneira, pelos pesquisadores em filosofia antiga em geral). Aristóteles não criticou Melisso e outros pré-socráticos a esmo: ele estava amparado ao fazê-lo, embora nunca explicitasse os motivos reais pelos quais assim agia – conquanto, com uma análise mais acurada, seja plausível destacar que algumas possíveis motivações fossem a preservação de uma coerência textual interna de seus tratados e a veiculação de teorias filosóficas diferentes da dele como exemplos (ou, seja, como recursos discursivos elucidativos) a serem seguidos ou rejeitados. Ora, é veemente que a teoria de alguns pensadores tende a se destacar em detrimento de outras, a depender da época, da região e dos objetivos de quem as expende; todavia, quais são os critérios que influenciam a vigência de uma tese filosófica por tantos anos? Há critérios racionais que justificam o porquê de determinada interpretação filosófica ou determinado conjunto de axiomas filosóficos serem mais veiculados em oposição a outros? Por que a filosofia de Melisso foi marginalizada e até hoje o é, se comparada à de Aristóteles, a despeito das últimas análises elaboradas sobre o tema? Será que a interpretação negativa de Aristóteles sobre Melisso não influencia as decisões dos comentadores até hoje? Será que a interpretação aristotélica de Melisso não tem seus efeitos reverberados até os dias atuais, mesmo que sua análise sobre o filósofo sâmio esteja sendo paulatinamente desconstruída? O trabalho a que se visa aduzir pretende provocar um debate sobre o tema posteriormente à apresentação dos tópicos da pesquisa, a fim de que se levantem hipóteses e se busquem soluções aos obstáculos identificados em conjunto.

Mesa 12: Estética I

Terça-feira, 20 de agosto
16h30-18h30
Sala 104-B

Coordenador: Guilherme Marconi Germer

Vitor Salmazo (UFMG)

Forma musical e subjetividade: o problema da razão
na filosofia da nova música

João Miguel Cobelo Foti (UnB)

O conceito filosófico de ritmo em questão

Forma musical e subjetividade: o problema da razão na filosofia da nova música

Vitor Salmazo (UFMG)

Palavras-chave: Adorno; forma musical, razão, psicanálise, nova música.

A disposição que move nossa pesquisa, ao se direcionar para tentar estabelecer um construto teórico de como Adorno articula estética musical com psicanálise, não visa uma relação instrumental da psicanálise como um aparato teórico para compreender um objeto por meio de determinados critérios epistemológicos arbitrariamente escolhidos, mas pensando a teoria freudiana como possibilidade única de compreensão de fenômenos estéticos empreendidos na urgência expressividade artística de determinado período histórico.

A pesquisa, desse modo, propõe a compreensão dessa estrutura teórica multidisciplinar focando na obra *Filosofia da Nova Música* (doravante FNM), de 1948. Adorno apresenta nesse livro a crítica à racionalidade vigente no capitalismo tardio por meio do recurso estético, apontando as contradições da razão no interior da esfera musical, elegendo Schönberg e Stravinsky como figuras antagônicas da nova música. Esses dois representam modos contraditórios de racionalidade, que são impressos na obra de arte, de modo que estão ligados constitutivamente à subjetividade.

Essa crítica social por meio do recurso estético é possibilitada pela concepção de *mediação*. A influência mais notável para esse conceito é a filosofia hegeliana. O conceito de mediação, assim, deve ser entendido pelo teor social presente no objeto, mas não apenas numa relação simplista entre o Sujeito e o Objeto, mas como conteúdo imanente do próprio objeto. Considerar o teor social do objeto, como Adorno pensa a música, não se dá apenas nas relações mais diretas como o processo de reprodução, distribuição e recepção, dirá Paddison (1993), mas de modo imanente no objeto artístico. Esse objeto, pensado de forma isolada da sociedade, em si, contém no seu interior o reflexo da realidade social característico da mediação. Aquilo que se realiza enquanto interação entre o su-

jeito expressivo socialmente mediado com a objetividade do material musical historicamente mediado é denominado por Adorno como *Wahrheitsgehalt*, seu teor de verdade. Só é possível lançar vista ao “significado” da obra através da interpretação desse conteúdo social através da crítica imanente (PADDISON, 1993, p. 119).

O conceito de mediação também traz uma influência decisiva de Weber: para esse, a racionalidade presente na realidade social externa aparece no interior do próprio fazer musical, isto é, a racionalização da vida social característica do progresso histórico também se fará presente no progresso histórico da esfera musical, mesmo com essa se estabelecendo enquanto autônoma.

Na FNM, Adorno lança mão de uma estrutura dualista na construção da obra, essa que tem por inspiração a introdução gnosiológica de Benjamin, onde só é possível alcançar a verdade do objeto, nesse caso da Nova Música, através de seus opostos. Que nesse caso seria Schönberg, caracterizado como “progresso” no título da seção, e seu antípoda Stravinsky, denominado como reação. Temos, assim, uma racionalidade estética, do compositor vienense, que faz jus ao particular, isto é, ao não-idêntico, dando voz ao sofrimento do indivíduo pela construção formal da obra. A racionalidade instrumental, presente no sujeito musical de Stravinsky, enquanto radicalização do cálculo para a auto-preservação, busca dominar a natureza, a externa como interna, através da construção objetivista, eliminando a particularidade do sujeito, culminando em sua própria liquidação.

O modo de racionalidade distinto que Adorno atribui aos compositores só é possível de conhecer pela imersão nos objetos estéticos: a necessidade expressiva presente na obra de Schönberg é vista por Adorno como um sismograma desse determinado momento histórico. O conceito de sismograma, entretanto, aparece em dois modos de utilização: um mais amplo, no sentido de representar a mediação do registro de um certo espírito de tempo. O outro sentido desse conceito, na qual Adorno usa como uma categoria mediadora entre o comportamento composicional do artista e seu ímpeto pela expressão através do material musical, assume essa conotação específica do fazer artístico, que é uma base epistêmica contundente para o objetivo de traçar uma relação, no pensamento de Adorno, entre teoria musical e a psicanálise.

O progresso schonberguiano, na necessidade de quebrar com o tradicional meio de expressão dos sentimentos, que Adorno caracteriza como emoções “fingidas”, mostra-se na emergência da expressividade que se dá através do gesto,

abdicando da ilusão que o meio tradicional carrega através de signos musicais. O sismógrafo se localiza nesse limite de expressão das expressões e de seu registro na forma musical. Porém, ao abdicar da tradição figurativa da expressão, a obra é atingida pela incapacidade de se estabelecer como uma unidade harmônica.

A nova demanda expressiva, porém, no processo de registro no meio musical, afeta a construção temporal da música, elemento caro para Adorno. O *shock* característico do industrialismo tardio impacta a organização temporal e culmina na dissociação do tempo musical. Tanto em Schönberg quanto em Stravinsky, a dissociação de tempo se faz presente, porém, no primeiro compositor essa dissociação é registrada de modo consciente pela forma musical, como dito, enquanto na música do russo o sujeito sucumbe à ação do *shock*. No compositor vienense, portanto, temos o que Adorno denomina enquanto “bergsonismo musical”, construído por uma temporalidade, por mais que dissociada, mais ainda presente no isolamento individual. Stravinsky, de outro modo, sua construção musical renuncia qualquer modo de temporalidade em prol da espacialização (ADORNO 2006, p. 142). A renúncia do tempo, enquanto renúncia do devir do não-idêntico, é, para Adorno, a dissolução do próprio sujeito.

O sujeito musical nas obras de Schönberg se qualifica por sua capacidade de se proteger dos *shocks* ao elaborá-los e integrá-los na própria linguagem musical, isto é, o comportamento mimético resguardado na esfera artística possibilita o sujeito, de forma consciente, objetificar na realização da obra seu sofrimento interno causado pela inadequação do indivíduo em sua particularidade psíquica para com as imposições da realidade social hostil. A capacidade de o sujeito se proteger perante o choque, dirá Adorno, é possibilitada pela *Angstbereischaft*. Ou seja, a predisposição para a *Angst*, característica do sujeito que perpetua conscientemente o comportamento mimético em seu interior, é o que o possibilita se proteger dos choques e, com isso, permanecer sujeito. O *shock* é interceptado e elaborado conscientemente, registrado como sismógrafo na forma musical

Assim exposto, a pesquisa tem como direção articular teoricamente uma possibilidade de compreensão dos processos psíquicos onde Adorno enxerga a possibilidade de, na elaboração estética, a subjetividade se salvaguardar no interior de uma sociedade que implica na própria dissolução dessa subjetividade pela radicalização da razão instrumental, que tem na instância psíquica do Eu a obrigação de se afastar de toda *Angst* causada pela socialização.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Philosophy of new music*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
PADDISON, Max. *Adorno's aesthetics of music*. New York: Cambridge University Press, 1993.

O conceito filosófico de ritmo em questão

João Miguel Cobelo Foti (UnB)

Palavras-chave: Ritmo; ῥυθμός (rhythmos); Ontologia; Ritmologia.

Partirei da possibilidade de um pensamento filosófico sobre aquilo que escapa ao que é frequentemente designado pelo termo *ritmo*. Ao contrário do que geralmente se intui a respeito dessa palavra (um sentido musical, mas também biológico), e para além do que ela possa determinar como uma representação das dinâmicas inerentes a movimentos ordenados da natureza, a palavra *ritmo* comporta, como procurarei demonstrar, um sentido mais propriamente filosófico do que meramente ilustrativo, representativo, ou ainda, metafórico, que se possa lhe atribuir, a exemplo das definições lexicográficas usuais, em que a noção de ritmo se diz do movimento das ondas do mar, da marcação do tempo através da modulação e repetição de batidas, ou ainda, dos gestos corporais que se adequam essas marcações numa dança. Algo se passa como se a pronúncia filosófica desta palavra não estivesse propriamente adequada ao que se desvela das sombras de sua historicidade mais radical.

Certamente, todos nós possuímos uma noção mais ou menos consolidada sobre o que significa essa palavra. Alguns poderiam dizer – ora, não é exatamente difícil pensar o que significa o ritmo, basta tomarmos o exemplo de qualquer coisa que se movimenta de acordo com uma periodicidade (regular ou não) e produza, graças a esse movimento periódico, certos efeitos de forma, de estrutura, de disposição, visíveis na realidade concreta (cósmica, biológica) ou perceptíveis pelo observador que experiencia e processa esses efeitos em seu pensamento. Se procurarmos em qualquer dicionário pela definição do verbete “ritmo”, veremos que: o sentido tradicional de ritmo, tomado desde Platão, remonta ao movimento das ondas do mar, numa espécie representação do movimento de um pulso. Trata-se do vai e vem de toda sucessão entre dois ou mais pontos coordenados no tempo e espaço, regida pela marcação de batidas alternadas que se repetem periodicamente, possuindo,

a cada batida, diferentes durações (longa, breve) e intensidades (forte, fraca). Em suma, a ideia de uma relação entre o ritmo e o movimento das ondas do mar representa a ideia de uma coordenação no movimento que pretende instituir uma medida para dispor a forma, produzir uma estabilidade na recorrência dos eventos de ida e vinda, e assim fixar um modelo de repetição que obedeça constantemente a um parâmetro ordenado.

Mas, será que o conceito de ritmo se reduz a esta visão fixada de forma do movimento? Seria ele o “movimento das ondas do mar”, figura esta que conota ao termo um sentido de *ordem* no movimento, de medida no tempo, com vistas a produzir um efeito estático de forma (uma ideia), de estruturação (um método), de edificação (um sistema)?

Ou, por outra parte, para além dos limites da forma estática, seria o ritmo uma maneira fluida de se movimentar, um fenômeno que confere ao ser em movimento sua peculiaridade, sua característica, sua gênese orgânica e sensorial? Mais além: seria o ritmo a experiência anímica do movimento em geral? Seria o ritmo o lugar por excelência de toda ontologia da transformação? Quando confrontamos tais perspectivas, tais questionamentos, certamente sentimos um desconforto.

Afinal, quando falamos de ritmo, quando pensamos o ritmo, quando pensamos a realidade do ritmo, ou ainda, quando pensamos a realidade em termos de ritmo, a qual objeto estamos nos referindo? Sabemos que a definição lexical do ritmo (tomada metaforicamente do movimento periódico das ondas do mar) nos remete a um sentido que associa a *ideia* de ritmo a técnicas de ordenamento do movimento no tempo e no espaço, de acordo com princípios de medida, proporção e harmonia. Veremos, através de uma incursão na obra de autores que se debruçaram sobre o tema, que toda a concepção de ritmo como a ideia segundo a qual adquirimos o conhecimento dos princípios normativos da *ordem* no movimento, foi cunhada por Platão em seu diálogo *Leis* (349 a.C), para quem o “ritmo” é o processo racional através do qual os seres humanos ajustam seus atos de acordo com o princípio inerente da *kinèseos taxei*, ou, “ordem no movimento” (*Leis*, 664e-665a). Deste então, esta definição se tornou a definição tradicional da palavra ritmo, que irrigou toda uma tradição milenar de utilização do conceito, desde a antiguidade greco-romana até época moderna.

Trataremos de delinear uma outra definição que não condiz em absoluto

com esta definição platônica. Ao contrário, cria uma espécie de estranhamento em relação a ela, uma dificuldade de se encaixar toda a amplitude do fenômeno do ritmo em uma determinação explicitamente redutora do conceito, como é a determinação de *ordem* em geral, e mais além disso, da ordem humana, racional, ideal, em particular. Algo no fenômeno do ritmo se sobressai a tais determinações. Reclama por uma racionalidade diferente, nova. Existe algo no ritmo que não se deixa apreender de uma maneira tão determinista como a maneira tradicional, uma vez que esta confere ao termo um sentido estritamente instrumental. Existe algo no ritmo que extrapola a ordem. Como sabemos (e sabemos porque experienciamos em nossa vida diária), há algo na noção de ritmo que se desloca por inúmeras outras instâncias da vida, para além do que a existência humana é capaz de conceber e dominar. Algo na noção de ritmo atravessa a existência de tudo que vive, e permeia temporalidades que não se reduzem à temporalidade humana, tampouco à percepção de nossos sentidos ou à ideação de nossas faculdades racionais.

Esse contraste entre o sentido amplo, holístico, inapreensível do fenômeno rítmico e a categorização platônica, racional e antropomórfica do tempo, é certamente o lugar de origem do desconforto que sentimos quando pensamos “o que é o ritmo?” e não conseguimos exatamente defini-lo absolutamente em termos de uma instância da ordem no movimento. Temos uma ideia geral do que é o ritmo (movimentos periódicos ordenados no interior de uma forma fixa, ou de uma estrutura, como estabelece o sentido platônico) mas essa ideia se provou ser insuficiente e, em muitos casos, diametralmente oposta à uma série de novos paradigmas especulativos que surgem quando passamos a investigar o sentido profundo da palavra.

A investigação do sentido profundo da palavra ritmo, em contraposição à uma larga tradição de pensamento imobilizadora do conceito, será a nossa tarefa primordial. Para isso, será preciso recuperar, da maneira mais ampla possível, os inúmeros estudos recentes que se incorporam nesta grande tarefa de descobrir todo o conjunto de significações que desafiam o cânone platônico.

Em contraposição ao sentido platônico de ordem no movimento, como podemos compreender o ritmo? Que pressupostos nos autorizaria a pensar sobre os termos desta contraposição? Como compreender não a ordem mas a “maneira particular de fluir” (sentido redescoberto pela análise filológica da palavra por Émile Benveniste), inerente a tudo que vive? Como pensar o movimento, não em termos

de um ordenamento linear numa sequência espacial e periódica, mas em termos de uma forma temporalizada, por vezes acidental, que não obedece a nenhum princípio de regulação absoluta? De que modos pode o ritmo emergir como um fenómeno relacionado a uma organização particular do movimento captado no instante atual de seu fluxo? Noutras palavras, como compreender o ritmo como aquilo que desafia a unidade e a necessidade da ordem no movimento, tomando para si o lugar de um deslocamento contínuo sobre os acontecimentos derivados sobretudo por fenómenos da contingência?

Mesa 13: Lógica e fenomenologia

Quarta-feira, 21 de agosto

10h-12h

Sala 104-A

Coordenador: Daniel Guilhermino

Daniel Alves da Silva Lopes Diniz (Unicamp)

Probabilidade do condicional e probabilidade condicional:
leis do excesso e resultados de trivialização na lógica LFI1

João Lucas Pimenta da Silva Pinto (USP)

Juízos negativos verdadeiros: um impasse na teoria do juízo de Brentano

Euclides Torres Ometto Stolf (USP)

Crise dos fundamentos da matemática em Hermann Weyl

Probabilidade do condicional e probabilidade condicional: leis do excesso e resultados de trivialização na lógica LFI1

Daniel Alves da Silva Lopes Diniz (Unicamp)

Palavras-chave: lógica paraconsistente; teoria da probabilidade; teorema da trivialização de Lewis; leis do excesso; logics of formal inconsistency.

A Lógica contemporânea, de sua emergência em meados do século XIX com Frege, Boole, Peirce e Russell, até os desenvolvimentos contemporâneos de cunho pluralista, desenvolveu-se sendo encarada como fundação da Matemática. Como a lógica clássica de primeira ordem com a relação de igualdade dá conta de quase todo argumento matemático, a Lógica restringiu-se, em seus primórdios, aos sistemas clássicos. Não há nenhuma razão *prima facie*, no entanto, para que ela ocupe-se somente de inferências matemáticas. Por isso, boa parte da pesquisa na área a partir de meados do século XX tem dedicado-se a outros tipos de inferência dedutiva, desde argumentos próprios de ciências não-formais até argumentos cotidianos. Essas investigações evidenciaram muitos aspectos da racionalidade que a lógica clássica ou apreende incorretamente, ou é incapaz de apreender. Aventou-se a possibilidade, então, de serem construídos sistemas não-clássicos (chamados, à época, de “não-aristotélicos”) para complementar ou mesmo substituir a lógica clássica. Nesses sistemas, pelo menos um dos três princípios clássicos (identidade, terceiro excluído e não-contradição) não é mais verdadeiro, ou o é de maneira limitada. Nas lógicas ditas “multivaloradas”, ou “polivalentes”, substituem-se os valores de verdade clássicos, “verdade” e “falsidade”, por três ou mais novos valores de verdade. Em muitas dessas lógicas, 0 denota falsidade máxima, ou certa, 1 denota verdade máxima, ou certa, e há um ou mais números intermediários que denotam verdade parcial, ou incerteza quanto à verdade. Algumas lógicas, como as difusas (fuzzy), elegem o intervalo real $[0,1]$ como novo contradomínio das valorações. Na primeira metade do século XX, começou a ser investiga-

da a possibilidade de não só esse intervalo ser o conjunto de valores de verdade de uma lógica, mas também de as valorações conformarem-se à teoria da probabilidade, que fora axiomatizada em 1933 por Kolmogorov. Ou seja, aventou-se a hipótese de que a teoria da probabilidade poderia ser incorporada à Lógica caso o conjunto de valores de verdade clássico, $\{V,F\}$, fosse substituído pelo intervalo real $[0,1]$ e as atribuições de valores de verdade a proposições moleculares obedecessem aos axiomas da teoria da probabilidade. Essa incorporação aumentaria o poder expressivo da Lógica, capacitando-a a formalizar muito mais precisamente argumentos das ciências empíricas e do cotidiano.

Percebeu-se muito cedo que sentenças condicionais da linguagem natural parecem formalizáveis tanto como proposições lógicas condicionais, quanto como proposições expressando uma probabilidade condicional. Considere-se a sentença “a probabilidade de uma bola azul ser retirada dessa urna, dado que há nelas exatamente uma bola azul e uma verde, é de 50%”. Se “a” for “uma bola azul será retirada dessa urna” e “b” for “há, nessa urna, exatamente uma bola azul e uma verde”, então parece plausível formalizar a sentença como $p(b \rightarrow a) = 50\%$, em que \rightarrow é a implicação material clássica. Lida de um certo modo, no entanto, a sentença parece mais naturalmente formalizável como $p(a|b) = 50\%$, em que p é uma função de probabilidade definida conforme os axiomas da teoria da probabilidade e $p(x|y) =_{df} p(x \cap y)/p(y)$, se $p(y) > 0$. Uma solução simples para essa ambiguidade interpretativa é estipular que $p(x \rightarrow y)$ é igual não apenas a $p(\neg x \vee y)$, mas também a $p(y|x)$. Karl Popper parece ter sido o primeiro a perceber que, em geral, $p(x \rightarrow y) > p(y|x)$, e que $p(x \rightarrow y) = p(y|x)$ se e somente se $p(\neg x) = 0$ ou $p(y|x) = 1$. Esses resultados ficaram conhecidos como “leis do excesso”. Pensou-se, então, que substituir a implicação material por um outro condicional poderia bastar para obter-se a igualdade entre os valores, que parece tão natural. David Lewis provou em 1976, no entanto, que isso não é o caso: se \rightarrow é um condicional arbitrário definido como $p(x \rightarrow y) =_{df} p(y|x)$, então $p(a \rightarrow b) = p(b)$, isto é, a e b são proposições independentes, o que é claramente absurdo, dado que podem ser quaisquer duas proposições. Outros teoremas equivalentes aos resultados de Lewis foram demonstrados desde então. Encontra-se um dos mais simples em Milne (2003): $p(\cdot|x)$ tem como contradomínio o conjunto $\{0,1\}$ se e somente se $0 < p(x) < 1$. Ou seja, condicionalizar sobre proposições de probabilidade intermediária reduz a função de probabilidade a uma valoração clássica (uma vez que 0 e 1 podem ser interpretados como a falsidade e a verdade

clássicas, respectivamente). Finalmente, em Fitelson (2015), provou-se o resultado de trivialização mais forte dessa família: se $p(a \wedge b) > 1$, $p(a \wedge \neg b) > 1$ e $p(a \rightarrow [b \rightarrow c]) = p(a \wedge b \rightarrow c)$ (quando $p(a \wedge c) > 0$), então a e b são proposições independentes (note-se que $p(a \rightarrow [b \rightarrow c]) = p(a \wedge b \rightarrow c)$, quando $p(a \wedge c) > 0$, é a adaptação para o condicional arbitrário da conhecida regra da exportação, válida para a implicação material).

Posto isso, essa pesquisa objetiva responder a seguinte questão: as leis do excesso de Popper e os resultados de trivialização de Lewis (1976) et al. são válidos caso a lógica à qual se incorpora a teoria da probabilidade seja paraconsistente? Se são, a demonstração dessa validade é igual às demonstrações originais? Se não são válidos, como se prova que não o são?

As lógicas ditas “paraconsistentes” são uma família notável de lógicas não-clássicas. Nelas, o princípio da não-contradição é flexibilizado, de modo que não é mais um metateorema que de uma contradição segue-se uma conclusão arbitrária. Ou seja, não vigora, nas lógicas paraconsistentes, um princípio, conhecido como “ex falso sequitur quodlibet” e intimamente ligado ao da não-contradição, segundo o qual $\{x \wedge \neg x\} \vdash y$, para quaisquer proposições x e y . As LFIs (logics of formal inconsistency) são lógicas paraconsistentes que internalizam, em suas linguagens-objeto, o conceito metalógico de consistência, ao definirem um conectivo primitivo unário \circ tal que $\circ x$ denota que x é uma proposição consistente. LFI1 (também conhecida como J3) é a LFI mais próxima da lógica proposicional clássica.

Assim, pretende-se aqui investigar, mais especificamente, o status das leis do excesso e dos resultados de trivialização de Lewis (1976) em LFI1. Como muitas outras lógicas paraconsistentes, LFI1 é capaz de definir a negação clássica a partir de sua negação paraconsistente primitiva. Isto é, pode-se reconstruir a lógica proposicional clássica dentro dela. Assim, é trivial que, para seu fragmento clássico, as leis do excesso e os resultados de trivialização são válidos; a pergunta interessante é a que concerne a parte estritamente inconsistente de LFI1. Embora não se tenha conseguido provar que esses resultados são indemonstráveis em LFI1, constatou-se que as demonstrações originais são impossíveis, devido às propriedades formais da negação e da implicação paraconsistentes. A análise dessa impossibilidade é, em si mesma, muito valiosa, pois evidencia muitas características metalógicas importantes de LFI1 (e das LFIs e das lógicas paraconsistentes em geral), e avança o debate em torno da articulação entre Lógica e teoria da probabilidade, que afigura-se muito promissora quanto a seus ganhos em poder expressivo.

Juízos negativos verdadeiros: um impasse na teoria do juízo de Brentano

João Lucas Pimenta da Silva Pinto (USP)

Palavras-chave: Brentano; intencionalidade; teoria do juízo; história da filosofia contemporânea; filosofia da mente.

O conceito de intencionalidade é um conceito central tanto para a tradição fenomenológica inaugurada por Husserl quanto para a filosofia da mente de linhagem analítica, e Franz Brentano (1838–1917) é frequentemente citado como o autor responsável pela reabilitação daquele conceito de origem medieval e pela sua inserção no cenário filosófico contemporâneo. Em sua obra seminal “Psicologia do ponto de vista empírico”, de 1874, Brentano recorre à noção escolástica de intencionalidade com o propósito de caracterizar o autêntico objeto da ciência psicológica: os fenômenos psíquicos. Segundo Brentano, o que destaca tais fenômenos dentre os fenômenos em geral é a “in-existência intencional de um objeto” nos fenômenos psíquicos. Esta característica essencial dos fenômenos psíquicos é também descrita por Brentano como a “referência a um conteúdo” ou a “direção a um objeto” inerente a tais fenômenos, e exemplificada na afirmação de que “na representação, algo é representado; no juízo, algo é afirmado ou negado; no amor, amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado; e assim por diante”.

Esta alusão às diferentes espécies de fenômenos psíquicos e seus objetos já indica também a classificação tripartite proposta por Brentano na obra de 1874: fenômenos psíquicos se dividem em representações, juízos e fenômenos de amor e ódio, de acordo com o tipo de referência ao objeto presente nos fenômenos de cada uma destas espécies. Enquanto representações consistem na mera aparição de um objeto para a consciência, juízos são, segundo Brentano, uma certa tomada de posição -- afirmação ou negação -- perante os objetos que aparecem para a consciência. (Deixaremos de lado, aqui, a caracterização brentaniana dos fenômenos de amor e ódio.) Esta definição de juízo envolve ao menos

três aspectos bastante notáveis. O primeiro deles é que todo juízo está fundado sobre uma representação, na medida em que a mera aparição do objeto (isto é, a representação deste objeto) é condição de possibilidade para que haja qualquer tomada de posição acerca de tal objeto. O segundo aspecto notável da concepção brentaniana de juízo é que o objeto do juízo é o próprio objeto da representação que o funda; ou seja, não há qualquer duplicação do objeto envolvida na relação de fundação entre representação e juízo: um e o mesmo objeto é, por assim dizer, compartilhado pela representação de base e pelo juízo sobre ela fundado. O terceiro aspecto notável desta concepção de juízo é que a afirmação ou a negação do objeto de que se trata aqui é entendida por Brentano como a afirmação ou a negação da *existência* do objeto; em outras palavras, todo juízo é um juízo existencial (“S existe” ou “S não existe”), ainda que sua formulação linguística prescindia de referência expressa à existência. Estes três aspectos se conjugam para formar uma noção de juízo contrária à noção mais tradicional de acordo com a qual o juízo seria essencialmente a síntese de representações figurada na forma proposicional “S é p”, onde a representação que ocupa a posição de sujeito é conectada à representação que ocupa a posição de predicado por meio da cópula “é” -- concepção que, segundo Brentano, não corresponde ao que se pode atestar de maneira evidente pela percepção interna que acompanha cada um de nossos fenômenos psíquicos e que testemunha unicamente em favor da noção existencial de juízo.

Entretanto, a teoria do juízo brentaniana, embora amplamente seguida pelos autores do que hoje se denomina Escola de Brentano, parece conter um vício elementar que se revela pelo mais breve exame de um tipo específico de juízo: o juízo negativo verdadeiro. Como dito, o juízo é uma tomada de posição acerca da existência de um objeto representado e, portanto, um juízo negativo só pode ser entendido como a negação da existência de um objeto representado. Mas como é possível que uma tal negação seja *verdadeira*? Isto é: como é possível que o objeto representado não exista, se é condição de possibilidade do próprio juízo negativo que seu objeto seja representado numa representação, e se é da essência da representação que ela se refira a um objeto? A própria noção de juízo negativo verdadeiro parece ser autocontraditória na teoria de Brentano: se o juízo nega verdadeiramente seu objeto, então este objeto não existe; mas se este objeto não

existe, então não há qualquer representação sobre a qual o juízo possa se fundar.

Essa aparente contradição no interior da doutrina brentaniana do juízo foi certamente notada já à época de Brentano, e não apenas por autores que se opunham à sua filosofia de maneira mais ampla (como Sigwart), mas também por alguns dos próprios discípulos de Brentano. Com efeito, um dos mais importantes escritos produzidos pela Escola de Brentano, o opúsculo “Sobre a teoria do conteúdo e do objeto das representações” de Twardowski, teve como uma de suas principais motivações salvar a teoria psicológica de Brentano do paradoxo inerente à sua noção de juízo. A estratégia básica de Twardowski no opúsculo consiste em propor uma distinção que Brentano não parece traçar no texto da “Psicologia do ponto de vista empírico” quanto à estrutura de toda representação: a distinção entre o conteúdo de representação e o objeto de representação. Essa distinção permite que Twardowski preserve a concepção brentaniana de juízo como a afirmação ou a negação do objeto da representação que está em sua base e, ao mesmo tempo, afaste a aludida autocontradição na medida em que o único elemento necessariamente existente em toda representação para que ela se consume, e para que ela possa fundar um juízo, é o seu *conteúdo*, o qual Twardowski define como o meio pelo qual o objeto da representação é representado. O próprio objeto representado, por sua vez, pode ser verdadeiramente negado por um juízo -- ou seja, o objeto pode ser inexistente --, mas isso não impedirá que tal objeto seja, precisamente, representado, uma vez que o ser-representado do objeto depende apenas da existência da representação e de seu conteúdo.

Independentemente dos méritos da solução apresentada por Twardowski, ou de outras soluções sugeridas por diferentes autores, nossa proposta nesta comunicação será a de avaliar se não há nos próprios escritos de Brentano elementos que possam ao menos indicar uma saída possível ao paradoxo em que a sua teoria do juízo parece incorrer. Com efeito, embora seja inegável que Brentano jamais foi capaz de oferecer uma versão de sua noção de juízo que afastasse definitivamente e convincentemente a autocontradição inerente aos juízos negativos verdadeiros, parece-nos implausível crer que um problema tão elementar no interior de sua teoria tenha escapado completamente a sua atenção, como parecem sugerir alguns comentadores.

Procuraremos explorar brevemente três pontos a respeito do pensamen-

to brentaniano que talvez mostrem de que modo o próprio Brentano pensou escapar ao paradoxo dos juízos negativos verdadeiros: (1) em que sentido Brentano entende a “imanência” dos objetos das representações; (2) as indicações da distinção entre conteúdo e objeto das representações para além do texto da “Psicologia do ponto de vista empírico”; e (3) as sugestões esparsas de Brentano, também fora do texto de sua obra de 1874, que indicam que o objeto dos juízos não se identifica, afinal, com o objeto da representação que funda o juízo.

Crise dos fundamentos da matemática em Hermann Weyl

Euclides Torres Ometto Stolf (USP)

Palavras-chaves: Crise; Matemática; Hermann Weyl; Incompletude.

Uma forma de enunciar o teorema da incompletude de Gödel pode ser a seguinte: qualquer sistema formal consistente (i.e. que não incorra em contradições) em que se possa desenvolver uma quantidade suficiente de aritmética é incompleto (i.e. possui fórmulas que não podem ser provadas nem refutadas). Esse enunciado e suas consequências são conhecidos por refutar uma proposta de fundamentação da matemática chamada de programa de Hilbert. Liderados por Hilbert, matemáticos do início do século XX tentavam mostrar, através de métodos tidos como seguros por qualquer matemático, que um sistema formal com as características da aritmética não poderia conter contradições. A descoberta do teorema da incompletude por Gödel, exposto acima, e suas consequências mostraram que um tal projeto não poderia ser levado a cabo, ao menos não de uma forma que conquistaria a confiança de todos tipos de compromissos filosóficos. Esta descoberta deu argumento para aqueles que taxavam como fadada a paradoxos qualquer tentativa de raciocinar na matemática através de métodos que não fossem completamente seguros. E, além disso, colocou um impasse para a consistência da racionalidade matemática — que certeza há para alguém que pretenda fundamentar toda a matemática (ou outro sistema de pensamento) de que em algum momento não se prove algo contraditório?

Vamos detalhar um pouco mais o que queremos dizer com segurança de um método matemático. Por método completamente seguro de prova entendemos aqui um método que um computador possa verificar. Ou seja, um método de prova é completamente seguro se uma máquina (idealizada ou não) com uma sequência de instruções bem definidas consegue verificar em tempo finito todos os passos feitos para provar uma fórmula. De modo geral, vemos que um

método desse tipo não consegue verificar, caso a caso, de forma infalível se uma propriedade qualquer pode ser garantida para um conjunto infinito de indivíduos. Pois, provar que uma propriedade vale para infinitos indivíduos, de forma geral, equivaleria fazer uma máquina verificar a propriedade para cada indivíduo, a saber se propriedade vale para o indivíduo X, para o Y, para o Z, etc... o que levaria um tempo infinito. Logo não poderia ser efetuado por uma máquina que apenas pode processar um número finito de verificações. Esta restrição dos limites da razão de tipo finito pode ser associada à linhagem de pensamento iniciada pelo matemático Kronecker no século XIX e é comumente designada como finitismo. O que o teorema da incompletude de Gödel nos mostra, visto de outra perspectiva, é que se restringirmos a provas do tipo *finitista* haverá fórmulas de tipo infinito na matemática que não poderemos provar.

Esta crise dos fundamentos da matemática nos leva ao autor que queremos focar nesta apresentação. Em meio a esta crise que separa dois tipos de razão na matemática, uma do tipo finito outro de tipo infinito, e que é intensificada com os resultados do teorema da incompletude de Gödel, Hermann Weyl procura dar uma interpretação própria para este dilema. Como ex-aluno de Hilbert que se aproximou de Brouwer por convicções próprias, Hermann Weyl pôde estar perto de duas figuras que representavam os extremos do pensamento matemático do início do século XX. Por um lado Hilbert procurava de alguma forma conservar a segurança de raciocínios do tipo infinito na matemática, por outro lado Brouwer pode ser considerado como uma figura mais próxima de Kronecker, apesar de não ser considerado finitista. Brouwer, assim como Kronecker, também rejeitava o projeto hilbertiano de matemática com argumento de que “fazer da matemática um estudo de símbolos linguísticos não nos diz nada sobre a matemática” (SMORYŃSKY, 1988, p.13).

Hermann Weyl assume um meio termo entre Brouwer e Hilbert. Mais ainda, podemos considerá-lo como um meio termo entre o finitismo de Kronecker e o '*infinitismo*' de Hilbert. Ao mesmo tempo, ele considera, concordando com Kronecker, que os raciocínios do tipo finito (i.e. que um computador pode verificar) são seguros, mas tem escopo limitado, a matemática pode formular questões que sobrepõem esse domínio seguro. O teorema da incompletude de Gödel seria uma forma de mostrar que existe um limite para a parte segura da ma-

temática, mas é a ciência quem impeliria o matemático para áreas e questões além dessa segurança finita dos raciocínios. Assim, Hermann Weyl considera a física como a principal instigadora dos matemáticos desenvolverem raciocínios do tipo infinito, logo adotar uma posição hilbertiana da matemática. Nas palavras de Weyl:

Minha opinião pode ser resumida como se segue: se a matemática for tomada por si mesma, devemos nos restringir a nós mesmos com Brouwer às verdades intuitivamente cognoscíveis... nada nos compele a ir além. Mas nas ciências naturais nós estamos em contato com uma esfera que é impermeável à evidência intuitiva; aqui cognição necessariamente se torna construção simbólica. Portanto nós não precisamos mais exigir que quando a matemática for tomada no processo de construção teórica na física, deveria ser possível separar o elemento matemático como um domínio especial no qual todos julgamentos são intuitivamente certos; deste ponto de vista mais alto que faz o todo da ciência aparecer como unidade, eu considero que Hilbert esteja certo (WEYL, apud SMORYŃSKI, 1988, p.44).

Com esta apresentação gostaríamos de aprofundar a questão de como o teorema da incompletude de Gödel foi recebido por Hermann Weyl, tendo em vista esta crise nos fundamentos da matemática e a resposta que ele dá a esta crise. Faremos isto em três passos: em primeiro lugar, trabalharemos alguns aspectos do teorema de Gödel; em segundo lugar, focaremos nossa atenção no livro de Hermann Weyl, '*Philosophy of mathematics and natural sciences*', procurando entender qual o papel do teorema da incompletude; em terceiro lugar, colocaremos a posição de Hermann Weyl em contraponto à filosofia da matemática da época.

Referências

- SMORYŃSKI, C. *Hilbert's programme*. Department of Philos., University of Utrecht, 1988.
WEYL, H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, 1949.

Mesa 14: Razão e ficção

Quarta-feira, 21 de agosto

10h-12h

Sala 104-B

Coordenador: Luis Fernando C. Encinas

Guilherme Teixeira Martins Schettini (USP)

Da ficção como filosofia primeira

Maurício Sérgio Borba Costa Filho (UFPA)

É durante a noite que os animais surgem: o sonho e o animal em Hélène Cixous

Daniela Cunha Blanco (USP)

Rancièr e as bordas da escrita: entre o sensível e a razão

Da ficção como filosofia primeira

Guilherme Teixeira Martins Schettini (USP)

Palavras-chave: Ficção; Ficcionalismo; Filosofia Primeira; Racionalidade; Realidade.

“Da Ficção como Filosofia Primeira” é o título do trabalho que pretendemos aportar ao IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP, inserindo-o no eixo temático “Arte e cultura no limiar da razão”. O trabalho visa a responder, em particular, a primeira das questões arroladas nesse eixo: “De que maneira a arte poderia expor os limites da razão ao nos colocar frente àquilo que não é discursivamente articulado?”

Com efeito, a partir de uma arriscada explicitação dos princípios orientadores do *ficcionalismo filosófico*, tencionamos, ainda que provisoriamente, deslocar a *Ficção* para a posição de *Filosofia Primeira*, e investigar algumas implicações disso.

O *ficcionalismo* será aqui entendido como uma teoria filosófica sobre a realidade diretamente inspirada na ficção, isto é, fundada nos mesmos princípios desta, ao passo que a *Filosofia Primeira* será interpretada da maneira mais convencional possível, a saber, como a área da Filosofia que se ocupa do estudo do “ser enquanto ser”, ou simplesmente “de tudo o que existe”, pelo que fundamenta e exerce a primazia sobre os demais ramos filosóficos.

O processo de redução de uma teoria filosófica à Filosofia Primeira, que aqui irresponsavelmente empreenderemos, está longe de constituir empresa inédita. Para citar apenas um grande movimento da História da Filosofia (perdoem-nos as iniciais maiúsculas — esse é apenas um velho hábito de que precisamos nos livrar. Sabemos que a noção de uma única “História da Filosofia” pode e deve ser problematizada), pensemos na Fenomenologia, para a qual os “fenômenos da consciência” constituíam a Filosofia Primeira. Pode-se dizer que a cada concepção filosófica autêntica está associado um entendimento particular sobre o que deve investigar a Filosofia Primeira, vale dizer, sobre que espécie de coisa é

o “ser enquanto ser”.

É natural perguntar, então, sobre a maneira pela qual a *Ficção* apreenderia a realidade (queremos dizer, a “realidade última”, o “é” que dizemos de toda coisa que existe, o “ser enquanto ser”), se isso representaria uma avanço para a Filosofia e, em caso afirmativo, que avanço seria esse.

Para responder a essas questões, é necessário explicitar primeiro os fundamentos da teoria *ficcionalista*. Até onde somos capazes de ver (e talvez vejamos mal), são dois os princípios norteadores das ficções: (i) a aceitação à leitura referencial das narrativas; e (ii) a descrença nas entidades referidas pelas narrativas.

Quanto ao primeiro princípio, ele preconiza que, para uma dada sentença *S* da linguagem natural, “*S*” [com aspas] deve ser considerada verdadeira se, e somente se, *S* [sem aspas] for verdadeira (como se nota, trata-se de uma extrapolação da teoria semântica da verdade elaborada pelo lógico polonês Alfred Tarski (1901-83), que se circunscrevia às linguagens formais).

Considerando uma afirmativa simples da língua portuguesa como “o IV Encontro de PósGraduação em Filosofia da USP já é um case de sucesso”, tem-se que, à luz do princípio em análise, essa proposição deve ser considerada verdadeira se, e somente se, seu sujeito gramatical [o IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP] se referir a uma entidade existente no mundo, e essa entidade possuir a propriedade descrita pelo predicado daquela afirmativa [‘já ser um case de sucesso’], o que eventualmente é o caso.

O segundo princípio das ficções, para além de complementar o primeiro, é uma marca distintiva do *ficcionalismo filosófico*: se este se aproxima de todas as teorias realistas ao prescrever, como regra geral, a leitura referencial dos discursos, se distancia radicalmente daquelas ao advogar pela descrença nas entidades referidas, o que o torna uma posição antirrealista. Pelo segundo princípio das ficções, uma sentença como “o IV Encontro de Pós-Graduação em Filosofia já é um case de sucesso” deve, à semelhança de todas as demais da língua portuguesa, ser considerada falsa, na medida em que seu sujeito gramatical se refere a uma entidade que, no sentido último (que é o único que interessa à Filosofia Primeira), inexistente.

Mas em que medida esses princípios poderiam capturar o Real, para que os utilizássemos, não mais apenas no âmbito das teorias da ficção, mas como a

base de toda a nossa Filosofia? Em uma palavra, por que o *ficcionalismo* seria válido como Filosofia Primeira?

Ora, são muitas as razões que poderíamos apontar para isso. Em primeiro lugar, porque esses princípios nos distanciam de um entendimento ingênuo do que pode a própria Filosofia (ingenuidade esta demonstrada em colocações como as anteriores): com efeito, o Real não é da ordem do apreensível ou do “capturável”, e isso está claramente manifesto no malogro de toda a Filosofia Moderna e de parte da Filosofia Contemporânea (nomeadamente, a parte analítica) na tentativa de se alcançar o “conhecimento certo e indubitável”; os princípios do *Ficcionalismo*, ao contrário, nos permitiriam apenas um acesso provisório e [assumidamente] insuficiente à Realidade (as verdades ficcionais, ainda que existam, não constituem verdades literais). Isso se daria, e agora vem o que queremos dizer em segundo lugar, mediante a desconstrução de certas estruturas normativas do raciocínio que permeiam a Filosofia há muitos séculos. Dentre estas estruturas, destaca-se a tendência filosófica binária de encarar o Real, manifesta particularmente na distinção alma *versus* corpo (e no privilégio concedido a uma das partes). Finalmente, o *Ficcionalismo*, enquanto Filosofia Primeira, estaria apto a jogar uma nova luz sobre a própria História da Filosofia, na medida em que distinções como a acima fossem encaradas, não mais como princípios portadores de verdade, mas como uma mera extensão para os assuntos filosóficos das distinções existentes nas narrativas ficcionais (distinções que, via de regra, envolvem assimetria de poder). Nesse cenário, certamente veríamos com maior clareza os limiares da razão.

É durante a noite que os animais surgem: o sonho e o animal em Hélène Cixous

Maurício Sérgio Borba Costa Filho (UFPA)

Palavras-chave: Literatura e filosofia; animalidade; Hélène Cixous; Jacques Derrida.

Nos passos 571c a 572b de *A República*, o Sócrates de Platão adverte seus interlocutores para o inevitável despertar dos desejos de uma parte da alma que a justa educação quereria manter dormente: são aqueles que “despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos”.

Comentando os manuscritos das lições que o jovem Hegel ministrou em Jena entre 1803-1804 e 1805-1806, Giorgio Agamben expõe que, neles, lê-se que o homem é “noite, este puro nada” fora da consciência, e que “na sensação e na imaginação, a consciência ainda não se dirigiu à luz, está ainda imersa na sua ‘noite’”.

Poderíamos recolher inúmeras passagens da história do pensamento filosófico ocidental que associam os diversos avatares do negativo da razão à noite e às suas trevas, que propõem metáforas que identificam o “traço específico” de uma forma qualificada de ser (humano) com um vir à luz, e seus “estágios anteriores” (o “animal”, o “mero vivente”, o sub-humano), em contrapartida, com uma detenção sob o domínio da escuridão, território do terrível. Levar à cabo tal recolhimento seria tarefa desnecessária, pela própria notoriedade bem estabelecida destas imagens – o que nos interessa, no contexto desta breve comunicação, é saber dos outros modos possíveis de leitura desta noite fora da razão, e propomos nos deter em uma leitura específica: a que norteia o exercício criativo de Hélène Cixous.

Escritora prolífica, ensaísta, teórica do feminismo pós-estruturalista, crítica literária, Cixous investiga em diversos pontos de sua bibliografia certas

potencialidades outras da escrita, potencialidades que colocam a palavra sob a tutela desse regime de “desregramento” que a obsessão racionalista interdita. Essa investigação não se limita a uma especulação de fundo “estritamente formal” ou estético-literário (no sentido de pesquisa “estritamente” estilística) – nela se articulam de maneira indissociável certas questões fulcrais do pensamento da autora, de ressonância ética e política, nela se conduzem igualmente suas (re)leituras críticas de textos e discursos tradicionais, suas inversões e deslocamentos. Como se trata de uma extensa bibliografia, seria impraticável pretender cobri-la no espaço de tempo de uma comunicação, de modo que propomos uma análise que se deterá (sobretudo) em dois textos: *Écrire la nuit*, acessível na forma de vídeo, lido durante evento intitulado 2015, *année de la lumière en France*; e *L’amour du loup et autres remords*, livro publicado em 2003, onde a investigação dessa escritura noturna, ferozmente livre e receptiva, se formula enquanto ponto de vista animal.

“Quando Deus criou a luz e as suas consequências, ele preservou a literatura. No enclave secreto da literatura, tudo o que a lei do dia interdita é permitido” diz Cixous na conferência intitulada – justamente - *Écrire la nuit*. “A literatura chega no escuro, ela é da natureza do sonho”. Diferentemente do filósofo, que, segundo Jacques Derrida, em seu regime de escrita e pensamento “estrangula o sonho”, “Hélène, ela deixa o dom do sonho respirar em sua escritura. Nela, seu sonho está como que em casa”. Em *H.C. pour la vie, c’est à dire...*, Derrida declara “trair” os seus sonhos, enquanto Cixous teria o “poder e a graça de autorizá-los”. “J’écris la nuit. J’écris: la Nuit”, declara a voz narradora de *L’amour du loup et autres remords*: situar o trânsito dos livros, das cartas, dos endereçamentos de Cixous neste território específico – posicionamento reivindicado, como se vê, pela própria autora em diversos textos – é significativo no desenrolar de um projeto intelectual e criativo que é povoado pela alteridade soterrada pelo processo civilizatório calcado em cisões pretensamente definitivas (entre animal e humano; entre natureza e cultura; entre ciência e mera crença: sombra e luz): na proliferação de textos de Cixous também há uma constante “proliferação de outros”, como escreve Sarah-Anaïs Crevier Goulet no ensaio *Rêve en corps: autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous*. O outro que a presente comunicação enfoca é o animal – o animal empírico, o animal onírico, o animal da escritura.

Em *Aurora*, Nietzsche – em cuja obra encontramos um esforço exemplar de reativação dessa figura animal noturna, como a tese de Vanessa Lemm a propósito de sua filosofia animal exemplarmente demonstra – escreve: “nas irrupções da paixão e no fantasiar do sonho e da loucura o homem descobre novamente a pré-história, sua e da humanidade: a animalidade e suas caretas selvagens; sua memória recua longe o suficiente, enquanto seu estado civilizado evolui a partir do esquecimento dessas experiências primevas, isto é, do relaxamento da memória”. Aqui se lembra brevemente de Nietzsche porque, se na leitura de parte de seus escritos a exteriorização dessas forças aparece como um contraponto, um contrabalanceamento ao projeto violento da civilização (violento porque dirige-se violentamente como negação da animalidade), em Cixous (apesar das marcadas e óbvias diferenças) esse movimento é fundamental ao surgimento da escrita e suas consequências.

Assim, com o auxílio de Cixous, pretende-se brevemente tocar (evidentemente não esgotar) as seguintes questões: a escrita literária pode nos devolver essas zonas de sombra, pode tornar dizível aquele silenciado que, justamente na reiteração dos gestos de seu silenciamento, está radicado na história do pensamento ocidental? Pode a literatura nos devolver (não no sentido de recuperar nostalgicamente um estado idealizado) essa pretensa pré-história do sujeito pensante, esta natureza negada e soterrada no acúmulo de metáforas e associações negativas? Pode jogar outra luz sobre esta noite no limite da razão, torcer a metáfora, dizer que há trevas e trevas e que nem todas são matizadas de obscurantismo?

Rancière e as bordas da escrita: entre o sensível e a razão

Daniela Cunha Blanco (USP)

Palavras-chave: Jacques Rancière; escrita; partilha do sensível; estética; política.

O que separa a filosofia das artes? A partir de que indícios marcamos as diferenças e as semelhanças entre as práticas artísticas e àquelas próprias à filosofia? É comum aceitarmos a ideia de que à arte pertenceria o campo da expressão e à filosofia, por sua vez, caberia o campo do pensamento. Mas isso implica dividir o mundo em duas inteligências diversas: a da sensibilidade e a da razão. Jacques Rancière leva essa ideia ainda mais longe e afirma que as divisões entre sensível e razão, ou entre forma e matéria, pressupõe uma divisão política: aquela que acredita que exista uma parcela de pessoas conscientes de seus processos de subjetivação e uma outra parcela de indivíduos incapazes de ver, por si mesmos, a lógica de dominação na qual estariam inseridos.

Todo o trabalho de Rancière – passando por discussões sobre a história, a educação, a política, a estética e a arte – se empenha por mostrar como tais oposições e divisões são nada mais que ficções. A esse modo de fazer ficção, que denomina de *policia*, o autor opõe um outro modo, o político. Este não trata, porém, de um método ou conjunto de processos que fariam chegar de um ponto A a um ponto B; afinal, a política, como afirma o autor (1996), é rara e precária. Sua razão opera não se sabe como, quando ou em que espaços. A única lógica que a rege é a da contingencialidade. Trata-se de pensar a política como uma forma de pensamento que interrompe a ordenação comum das coisas, que retira as coisas e indivíduos de “seu lugar”, que opera desvios no curso “comum” das narrativas.

É isso que está em jogo no modo como pensamos a filosofia, ora como um campo separado de outros campos da vida, ora como estando neles imiscuído. Quando dizemos que existe algo próprio à filosofia e que essa propriedade seria o pensamento, estamos colocando-a dentro de uma razão policial que impossi-

bilita que qualquer desvio aconteça, que torna difícil a operação de uma razão política. A partir das ideias apresentadas, nos dedicamos a pensar a concepção de *escrita* em Rancière cujo resultado obtido em nossa pesquisa de mestrado pretendemos desenvolver e apresentar. Para o autor, todo modo de pensamento está necessariamente ligado a um modo de escrita e as relações que pensamento e escrita colocam entre sensível e razão, forma e matéria, atividade e passividade, configuram aquilo que chama de *partilha do sensível*, cujo duplo sentido dá a ver o paradoxo das condições de possibilidade do *viver junto*; compreendendo-se que *partilha* significa aquilo que compartilharíamos em comum, mas também aquilo que estaria dividido. Partilha do sensível é

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

A *escrita* apareceria aí como aquilo que redesenharia as linhas e as divisões. Uma *comunidade da partilha do sensível*, afinal, quer dizer que o viver junto é pautado por um *sensorium* ao mesmo tempo comum e dividido, por uma determinação sensível que possibilita que o comum se dê em uma experiência sensível dividida. A escrita é aquilo que desenha esse *sensorium*, que traça suas linhas ao mesmo tempo em que as quebra ou move de lugar, inserindo fendas no espaço-tempo, desviando a ordenação das coisas e pessoas na comunidade. A escrita, assim, pode ser compreendida como uma *partilha do sensível* sempre a refazer-se, pode ser pensada como os traços da própria comunidade. A escrita é ao mesmo tempo a configuração sensível que vemos e na qual vivemos, assim como o gesto ou operação que continua a redesenhar o espaço-tempo de nossas experiências, o gesto sempre a retrazar os limites da comunidade, mas também seus próprios limites, a redesenhar as próprias bordas.

Mas como isso se dá no interior da filosofia? Haveria um modo próprio de escrita da filosofia que deveria ser mantido separado de um outro modo de escrita que pertenceria à literatura? O que o autor propõe é o pensamento de que não se trata de postular que exista ou não essa divisão e esse conjunto de propriedades de uma ou outra área. Mas, antes, trata-se de pensar como a razão policial que ordena nossos modos de vida não possui necessariamente um caráter sempre nocivo. Ela ordena nossos modos de vida, criando, por exemplo, diferentes

campos de saberes. Mas, por outro lado, quando essa razão não permite que os desvios aconteçam, ou seja, que a razão política surja, ela se torna nociva. Compreende-se, assim, como a escrita filosófica pode ser pensada como um campo ao mesmo tempo compartilhado e separado em relação ao campo da escrita literária ou mesmo de outros fazeres e modos de expressão da arte. É nesse sentido que Rancière afirma que as divisões e contradições entre os termos razão e sensibilidade, muitas vezes postulados pela filosofia, são apenas ficção.

A partir desse pensamento, Rancière aponta como a ficção não deveria ser compreendida simplesmente como um modo da escrita literária cuja característica seria a criação de um mundo fantástico – como se a escrita literária diferisse de outros modos da escrita por não dizer sobre a verdade. Ao contrário, a ficção

não é a invenção de mundos imaginários. Ela é, em primeiro lugar, uma estrutura de racionalidade: um modo de apresentação que torna as coisas, as situações ou os acontecimentos perceptíveis inteligíveis; um modo de ligação que constrói formas de coexistência, de sucessão e de encadeamento causal entre os acontecimentos e confere a essas formas as características do possível, do real ou do necessário. (RANCIÈRE, 2017a, p. 11-12, tradução nossa)

Compreende-se, com isso, que as estruturas de encadeamento e construção de sentido da literatura estão ligadas a um modo de pensamento, apresentando uma ideia de efetividade, ou ainda, uma ideia de veracidade. Assim, o real, o necessário, a verdade ou qualquer outra categoria arrogada às ciências, dariam a ver características que seriam efeitos das operações de escrita. Um certo modo de ligar uma ação a outra, de criar sentido, de configurar os espaços e os tempos da narrativa seriam operações que configurariam a materialidade sensível do real.

A concepção de escrita em Rancière aparece, assim, como um operador que se situa nas bordas de seu próprio significado, nas margens das linhas que desenham as divisões entre os campos. Escrever é traçar signos no papel construindo um encadeamento de pensamento e até criando conceitos; mas é, também, traçar indícios de um determinado modo de ver e pensar o mundo. Nesse sentido, a escrita em Rancière é algo além da escrita. Equanto operadora de uma partilha do sensível, a escrita é também um modo de desenhar um espaço, de compassar o tempo, de distribuir indivíduos e coisas no espaço-tempo, de traçar linhas de proximidade mas, também, de marcar distâncias.

Mesa 15: Rawls, Habermas e seus críticos

Quarta-feira, 21 de agosto

14h-16h

Sala 104-A

Coordenador: Leonardo André Paes Müller

Luana Goulart de Castro Alves (Albert-Ludwig-Universität Freiburg)

O liberalismo agonístico e a garantia do Outro

Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)

A teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib

Thiago Augusto Passos Bezerra (UFRJ)

O incomensurável na Democracia:
razão pública, pluralismo e dissidência

O liberalismo agonístico e a garantia do Outro

Luana Goulart de Castro Alves (Albert-Ludwig-Universität Freiburg)

Palavras-chave: democracia; liberalismo; agonismo.

Pelo menos desde as considerações de John Locke sobre a tolerância, feitas e publicadas ainda no século XVII, pensadores de nossa tradição têm sido compelidos a tematizar e a tentar explicar a contento o fenômeno de conjunturas políticas em que diversas fés, religiões e outras manifestações culturais distintas e potencialmente conflitantes coexistem. Ainda que a maioria das teorias acerca de questões políticas presentes na literatura filosófica contemporânea aceite o fato de que diferentes visões de mundo estão presentes e interagem em contextos políticos, há discrepâncias entre as concepções, definições e descrições de conflitos políticos emergentes em tais conjunturas propostas nas diversas reflexões e discussões que a integram. Essa escassez de consenso não é exatamente surpreendente, no entanto, pois o que jaz diante de nós é de fato um problema extremamente intrincado, a saber: como é que devemos/podemos, tanto do ponto de vista normativo quanto do descritivo, conceber e lidar com os conflitos políticos que podem ocorrer em contextos marcados pelo pluralismo?

É inegável que o liberalismo político que se mantém fortemente vinculado ao paradigma do pensamento ético-político kantiano -- do qual a filosofia de John Rawls e Jürgen Habermas são dois exemplos paradigmáticos -- têm exercido um papel central nos desenvolvimentos atuais do denso debate desencadeado por essa questão. Trata-se, parece sensato dizer, da doutrina que ataca o problema da maneira mais direta entre todas, e que parece não apenas ter adquirido o status de "quasi"-ortodoxia, por assim dizer, no seio da discussão filosófica desse tema e outros suficientemente afins, como também ter estabelecido em larga medida os próprios termos em que são levados a cabo a maior parte dos esforços a respeito dessas questões.

De fato, é importante destacar que o liberalismo acabou se tornando o sistema hegemônico nas sociedades Ocidentais, e a filosofia política de Rawls e Habermas são dois dos maiores expoentes na defesa de um sistema liberal democrático no qual diferentes visões de mundo possam conviver. Partindo de um paradigma kantiano, esses pensadores desenvolvem filosofias políticas que têm como principal ponto de sustentação a ideia de racionalidade. Dentro de sociedades plurais, a racionalidade seria o ponto de comunhão entre os participantes políticos que permitiria que, mesmo havendo diferentes visões de mundo, de alguma forma, a convergência sobre certos pontos fundamentais na estrutura democrática poderia, pelo menos em princípio, ser garantida.

Ainda assim, surge no cenário político contemporâneo uma visão não hegemônica de liberalismo que se distingue, no que diz respeito a pontos fulcrais de sua base conceitual fundamental, do liberalismo de tipo kantiano, e que pode ser pensada como uma alternativa efetiva para esses sistemas políticos: a democracia agonística proposta pela filósofa Chantal Mouffe. A pensadora belga, influenciada por alguns dos principais filósofos da contemporaneidade, como Wittgenstein e Heidegger, aponta dificuldades significativas para a construção e manutenção do liberalismo proposto nos termos de, por exemplo, Rawls e Habermas. Levando em consideração e dando continuidade às críticas feitas por Carl Schmitt ao modelo liberal, a autora aponta para o problema intrínseco que surge na homogeneidade da racionalidade que, de certa forma, implica a anulação do aparecimento radical do Outro. As filosofias políticas liberais racionais seriam aquelas que, seguindo o paradigma kantiano de busca pela paz, compreenderiam o conflito político como um problema a ser superado e resolvido. Chantal Mouffe não abre mão de um modelo liberal democrático, mas ela aposta em uma noção que se entende oposta à racionalidade como fundamentação para sua filosofia política. Essa oposição se caracteriza pela noção de agonismo, que, segundo o pensamento da autora, fundamenta um modelo democrático efetivamente plural. O agonismo é precisamente o conceito que ela utiliza para descrever as oposições e diferenças políticas que marcam o ponto de saída e a diferença irreduzível entre os atores políticos. Desta maneira, sua filosofia teria como fundamento a diferença radical entre os participantes políticos e não um ponto comum entre eles. Chantal Mouffe, dando continuidade ao pensamento

político schmittiano, não compreende a política como o campo em que o conflito surge como problema a ser resolvido e sanado, rumo à paz, que é definida pela ausência dos mesmos. Antes, ela é o espaço que se caracteriza fundamentalmente pelo agonismo, isto é, pelo conflito gerado pela diferença. Temos que ressaltar que, para a autora, o agonismo deve ser entendido como uma oposição em que o outro não aparece necessariamente como um inimigo político - um antagonista -, mas sim um opositor, o diferente, que participa e constitui o cenário político tanto quanto o mesmo.

A proposta política de Mouffe parece ser uma alternativa a ser considerada para aqueles que acreditam na sustentação de um modelo democrático que possa estar de acordo com as críticas à metafísica tradicional feitas por grandes nomes da filosofia do século XX como aqueles já mencionados que influenciaram a filosofia de Mouffe. Não obstante, para o presente trabalho, será de suma importância questionar em que medida, ainda que a filósofa prescindia do conceito de racionalidade do liberalismo de Rawls e Habermas, ela também está sujeita a críticas oriundas de um pensamento pós-metafísico inspirado pelo pensamento dos mesmos autores que a influenciaram. Nesta comunicação, eu apresentarei em linhas gerais as problemáticas acima levantadas. Começarei por apresentar as críticas de Mouffe à racionalidade liberal presente nas filosofias de Habermas e Rawls, para a qual ela utiliza argumentos wittgensteinianos e schmittianos, e seguirei construindo o questionamento acerca da possibilidade de a filósofa, a despeito de suas tentativas, acabar se tornando passível de críticas heideggerianas à sua proposta política agonística. Para o questionamento final, será dada atenção especial ao lugar de "O Político" na ontologia desposada na obra de Mouffe em contraposição a princípios básicos da ontologia fundamental de Heidegger.

A teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib

Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)

Palavras-chave: universalismo; outro concreto; ética; política; filosofia moral.

No âmbito de estudos da ética e filosofia política a teoria crítica inaugura um modelo de pensar a realidade, isto é, a metodologia analítico-crítica. As dicotomias que estão no cerne das teorias morais universalistas, a saber, entre público e privado justiça e vida boa (presentes desde os modernos Hobbes e Rousseau, até os contemporâneos John Rawls e Jürgen Habermas) perpassam por diversas deliberações e novos processos de formulação. Neste sentido, a filósofa Seyla Benhabib contribui de forma propositiva para este debate no campo da filosofia moral. Isto é, indo além dos apontamentos que afetam o âmbito individual próprio da dimensão da motivação moral e alcançando o âmbito coletivo dos aspectos comportamentais das deliberações políticas, a teoria do universalismo interativo proposta por Seyla Benhabib dialoga com o cerne universalista-igualitário da moralidade enquanto cidadãos políticos ao mesmo tempo em que reivindica atenção e análise a cada sujeito que perpassa este contexto. No modelo proposto pela autora se refere ao reconhecimento e à inclusão do outro em espaços políticos e coletivos, a oposição entre o outro concreto e o outro generalizado. Apesar de fazer parte de uma discussão contemporânea mais ampla sobre o cosmopolitismo, que se situa em um momento no qual as ciências humanas têm tentado de diversas formas, abordar o fenômeno da globalização, Benhabib, se preocupa com a inclusão política de sujeitos, ela tenta então propor uma forma de pensar a relação entre o local e o universal através de uma possibilidade de reconfiguração de comportamento moral do outro generalizado para o outro concreto. A autora argumenta pela defesa da democracia deliberativa, uma teoria democrática na qual, diversos autores importantes como: Jürgen Habermas, Nancy Fraser, James Bohman, Axel Honneth, Rainer Forst, Amy Guttmann, Dennis Thompson, entre ou-

tros, apresentaram diferentes modelos, que tentaram e tentam conciliar o ideal de deliberação com o pluralismo político. A ‘originalidade’ da autora reside na ideia de que Benhabib, levando em conta o fato de que o fechamento democrático, a delimitação de uma comunidade política é essencial para a representação democrática, prevê a possibilidade de integração do outro através de processos de deliberação de um povo soberano. Uma vez que, os consensos atingidos pela deliberação segundo esta vertente da teoria democrática, são sempre provisórios, a possibilidade de inclusão de outro ‘concreto’ com suas especificidades, estaria sempre no campo de possibilidades, ainda que, os critérios justos de inclusão e exclusão devam ser decididos pela coletividade política. Como contribuição para as discussões sobre a teoria democrática contemporânea, o pensamento de Benhabib introduz para a teoria crítica contemporânea, uma aproximação da linha de pensamento que defende a tradição do universalismo de uma perspectiva feminista e a ideia de reflexividade e autodeterminação do sujeito a partir do “Situating the Self” obra publicada em 1992. Por outro lado, nesta obra e nas seguintes, ela trata das noções de ‘filiação’ política, fronteiras porosas, federalismo cosmopolita e democracia deliberativa, esse arcabouço teórico juntamente com sua filosofia política moral se direciona para a construção de espaços de discussão sobre a formação de sociedades caracterizadas por culturas cívicas permeáveis e decisivas. A teoria discursiva de Benhabib é moldada pelos constantes desafios políticos que se conectam ao conceito de universalismo, preconizado pela democracia deliberativa já pensada e estruturada por diversos teóricos. Essa proposta de escrita, objetiva analisar como na ideia de discurso do ‘outro concreto’ existe a possibilidade de mudança do discurso moral nas relações políticas distanciando-se da visão liberal do universalismo é uma tentativa de contribuir ao debate da constituição de uma ética democrática, que em suas nuances filosófico-política, se torna relevante diante de uma necessidade de mudança da visão do universalismo moral como uma teoria pautada em uma estruturação de visão e valores liberais. A vida pública constitui-se pela ação, por discursos e deliberações morais e por distintas perspectivas culturais e sociais a agrega-se a isso a formulação teórica que a sustenta na vida prática e que ainda não conta com a visualização de uma subjetividade concreta, tornando-se um entrave dimensional para lidar com a pluralidade. Para estruturação dessa escrita, fez-se necessário um traba-

lho que se sustenta na realização de uma análise crítica-teórica de conceitos já estruturados pela autora, fazendo reflexões dos pontos que a mesma partiu para a formulação de seu conceito de universalismo. Sistematizando as teorias e traçando paralelos, diferenças e intersecções com outros teóricos para que se possa chegar a possibilidades de nova proposta da ideia de 'outro concreto' como potencial de reconstrução utópica do universalismo moral.

O incomensurável na Democracia: razão pública, pluralismo e dissidência

Thiago Augusto Passos Bezerra (UFRJ)

Palavras-chave: democracia; razão; pluralismo; dissidência.

Meu propósito nessa comunicação será o de tratar dos limites da razão na perspectiva de uma discussão que se pretende racional na esfera pública democrática. Farei isso brevemente mobilizando os temas do pluralismo e da dissidência política oriunda da incomensurabilidade de concepções abrangentes de vida boa em sociedades democráticas, a partir das contribuições de John Rawls em sua obra *Liberalismo Político*. Em seguida, servindo-me das críticas de Jürgen Habermas e Charles Taylor ao modelo liberal de justiça nas democracias contemporâneas, pretendo mostrar que o conceito de *razão pública* precisa compreender outras fontes motivacionais para a ação humana que não são estritamente racionais, concentrando-me, sobretudo, nas contribuições de Taylor para o debate. Nesse sentido, essa comunicação quer perscrutar uma resposta possível e provisória à questão insurgente que se coloca para nós, a saber, ainda é possível apostar na razão na esfera pública de discussão democrática?

O pluralismo de concepções abrangentes de bem e vida boa em um regime democrático nos obriga a aceitar que existem muitas formas distintas de obtermos congruência entre justiça e felicidade humana em uma sociedade organizada por princípios de justiça. O fato do pluralismo razoável mostra que mesmo uma concepção de justiça fundada em princípios morais corretos pode ser uma forma de opressão contra as múltiplas e tantas vezes contraditórias filiações afetivas, identitárias e morais necessariamente encontradas em democracias. De maneira que é necessário pensar em uma concepção de justiça que possa ser considerada estável diante das motivações pessoais de diferentes agentes morais em uma democracia.

Com o intento de responder a essa questão, Rawls em *Liberalismo Político* defende uma concepção de justiça, com vistas a reger a esfera da cooperação

social, que se aplica ao que chama de *domínio do político*. Em *Liberalismo Político*, Rawls pretendeu oferecer argumentos por meio dos quais seria possível admitir uma concepção de justiça pública e razoável. Essa concepção política de justiça, segundo compreendo, envolve uma concepção moral tácita aplicada em um âmbito próprio, a saber, a estrutura básica de uma sociedade democrática. Essa concepção, todavia, se abstém de quaisquer concepções filosóficas, religiosas e morais específicas, quer dizer, pode almejar ser uma concepção pública e razoável porque se concentra na estrutura básica da sociedade e não se pretende enquanto uma espécie de doutrina moral abrangente. Isto porque está restrita a determinadas ideias fundamentais e inerentes a uma cultura política compartilhada em uma democracia.

No que se refere à *razão pública* Rawls recupera o que chamarei de um *liberalismo de princípios*, cuja ideia central é a de que existem princípios que devem nortear a vida em sociedade em seu ordenamento político e jurídico. Para o filósofo, tais *princípios* são oriundos de convicções expressas pelos membros da comunidade política, justificados de maneira satisfatória, isto é, publicamente reconhecidos e aceitáveis. Esses *princípios* são o reconhecimento de intuições morais básicas, compartilhadas pelos membros de uma comunidade democrática sem que, contudo, estejam em desacordo com outras convicções morais no que se refere a relações interpessoais de agentes morais ou concepções abrangentes do que seja uma vida boa.

É bem conhecido que nos seus últimos escritos, Habermas demonstra um interesse especial pelo papel da religião na esfera pública, com o intento de responder às objeções comumente direcionadas a concepção rawlsiana de *razão pública*. Dentre essas objeções está o argumento de que os deveres da cidadania se impõem de maneira desigual entre cidadãos crentes e seculares diante de concepções abrangentes de vida boa, vigentes na sociedade, mas incomensuráveis entre si. Em suma, Habermas propõe como alternativa o que chamou de princípio de igualdade cívica na era em que o filósofo alemão considera pós-secular.

Nesse sentido, Habermas propõe uma espécie de “tradutibilidade” de motivações distintas daquelas estritamente racionais da ação humana para uma linguagem política no espaço público. Entretanto, recaem dúvidas quanto à exposição democrática do liberalismo político endossado por Habermas. As mesmas objeções levantadas contra a concepção de razão pública defendida por Rawls.

Mesmo diante da premissa de um pós-secularismo fundado no princípio moderno de tolerância, os cidadãos ainda estariam submetidos à divisão de sua identidade em duas, uma na esfera privada e outra na esfera pública. O desafio seria alcançar um nivelamento entre razões a partir de um indivíduo cindido entre a pessoa que tem sua própria concepção de boa vida e o legislador democrático que precisa pensar em termos de eficiência de sua razão prática.

Taylor é muito arguto em sua observação acerca dessa ideia liberal que pode conduzir a uma divisão da identidade e questiona a possibilidade de um nivelamento entre razões. Concepções abrangentes de vida boa dizem respeito ao próprio lugar que o indivíduo ocupa no mundo e a constituição da sua identidade. As motivações humanas não seriam estritamente racionais, mesmo quando pretensamente se apresentam assim. Há, portanto, diante de nós os limites do iluminismo, quer dizer, a razão não se mostra como o fundamento basilar das ações mesmo em debates públicos em sociedades democráticas. Taylor afirma que houve um predomínio de teorias aculturais, isto é, um tipo de sociedade baseada na convicção de que seus feitos são aqueles de uma história universal de evolução e de progresso. Assim, o *acultural* é ele mesmo uma cultura orgulhosa dos avanços da ciência e da autorrealização mediada pelo conhecimento tecnológico.

Contudo, para Taylor essa cultura que intenta se apresentar como *acultural* não é capaz de fornecer elementos para a constituição não trivial da identidade, para que se possa agir moralmente de um modo realmente autêntico e dotado de sentido. A consequência é uma ineficácia da liberdade de decidir, revelada como descompromisso dos membros da comunidade política em relação a diferenças compreendidas tão somente por uma tolerância desinteressada, uma solidariedade negativa, conduzindo a um mal-estar geral engendrando a perda de sentido da agregação política. Seria então pelo viés de um reconhecimento positivo e ativo com base em um valor comum que residiria o encontro dos diferentes na esfera pública. Com vistas a assegurar uma sociedade democrática tendo na própria dissidência um valor passível de comensurabilidade, na medida em que são nas diferentes concepções de vida boa que reside o incomensurável na democracia.

Mesa 16: Fenomenologia e existencialismo

Quarta-feira, 21 de agosto

14h-16h

Sala 104-B

Coordenador: Alex Antônio Rosa Costa

Natália de Alexandre Macário (PUC-SP)

O Absurdo Camusiano como Antinomia e Limite ao Alcance de Sentido

Jéssica Hilgert (UFRGS)

Ação em Sartre e moral em Beauvoir: uma ética vazia?

Luan Miguel Araujo (UnB)

Desvelamentos sobre “crise”: notas fenomenológicas sobre a (in)reflexão política dos tempos confusos

Christian de Sousa Ribeiro (UFF)

A problematização da liberdade e da má-fé em Sartre a partir de uma análise de seus contos *O muro* e *A infância de um chefe*

O Absurdo Camusiano como Antinomia e Limite ao Alcance de Sentido

Natália de Alexandre Macário (PUC-SP)

Palavras-chave: Sentido; Existência; Unidade; Absurdo.

A busca pela validade e sentido da existência não foi inaugurada pela obra de Albert Camus, mas revela-se de destacada importância no pensamento do autor, por constituir o ponto de partida para a análise dos caracteres da existência humana, culminando com a explicitação da principal noção dicotômica camusiana: o absurdo. Deste modo, o presente trabalho tem por finalidade demonstrar como a busca humana por sentido, em Camus, é orientada e, ao mesmo tempo, frustrada pelo absurdo da condição humana.

Historicamente, pode-se dizer que toda a tradição filosófica foi impulsionada pela expectativa em obter respostas satisfatórias à demanda humana por sentido e unidade. A busca por sentido desenvolveu-se em torno de dois grandes grupos: entre as tradições filosóficas cristãs e as tradições pré-cristãs ou não-cristãs. O traço distintivo entre ambas é marcado pelo apoio ou recusa de Deus, ou qualquer outra causa transcendente, como meio para alcançar sentido.

Segundo a tradição cristã, os homens teriam sido aliados da possibilidade de encontrar o sentido desde o pecado original, pois somente no Éden havia plenitude e unidade com o divino. Após a expulsão do paraíso, toda busca do homem passou a ser inócua, uma vez que o sentido humano jamais seria suscetível de suplantar o divino, tampouco garantir plena integração com o mundo. A possibilidade de reencontro com a unidade foi dilacerada e o mundo esvaziado de sentido. Assim, o agir humano passou a dever ser orientado para buscar sentido somente em Deus, único garantidor de uma existência com sentido.

Já para qualquer grupo da tradição do pensamento, que tenha procurado atender a demanda existencial por sentido, sem apelo à transcendência ou em abolição à ideia de pecado original, a capacidade de buscar sentido encontra-se

identificada à própria razão humana e a responsabilidade exclusivamente calcada sobre o homem. A ausência de um todo significativo fornecido pelo mundo, implica num dever aos homens de convergirem para a criação do sentido que o mundo não exhibe por si. Essa era a direção apontada, por exemplo, por Nietzsche, para quem se fazia necessária a destruição e rompimento com todas as concepções anteriormente vigentes, sobretudo as correlatas à moralidade cristã, responsável por criar uma realidade suprassensível como promessa de consolo e unidade.

Camus, por sua vez, considerado como herdeiro da tradição metafísica clássica e da filosofia existencial moderna. Embora reconheça a aspiração humana por unidade e clareza como propulsora do movimento que lança o homem ao mundo na busca pelo sentido capaz de reconduzi-lo a um plano de unidade, diferentemente de toda a tradição filosófica predecessora, Camus afirma a total impossibilidade e impotência do ente humano para criação e alcance de sentido.

Ao concluir pela impossibilidade de obter sentido, Camus se afasta tanto da metafísica clássica, que a exemplo de Platão, defendia a existência de um princípio supremo garantidor do encontro com a unidade, inclusive, no mundo suprassensível; quanto contraria e, em certa medida, radicaliza a constatação nietzscheana que incumbia ao homem a tarefa de criar o próprio sentido de acordo com a vontade de poder. Embora Camus conceda a inafastabilidade do desejo humano por clareza e unidade, a pretensão humana se choca contra um mundo fechado ao apelo humano, recaindo no vazio. Assim, nenhum movimento da razão humana é capaz de alcançar um todo significativo que atenda a demanda por unidade.

A análise dos pressupostos existenciais, em Camus, inicia-se como um desdobramento à interrogação feita pelo ente concreto acerca do sentido da própria existência. À pergunta, porém, segue-se a impossibilidade de resposta.

A tomada de consciência do absurdo da condição humana resulta do estranhamento provocado pela constatação da falta de uma resposta evidente à pergunta pela validade do sentido da existência, aliada ao irrenunciável anseio humano por unidade. Trata-se, assim, do momento em que *“a razão lúcida constata seus limites”* (MS, II, p.70).

É característico do pensamento camusiano a elaboração de problemas a

partir de antinomias, duplicidades e conceitos que encerram, em um e mesmo suporte, noções antagônicas, cujos polos opostos, por definição, são irreduzíveis. A noção de absurdo deve ser compreendida como a principal contradição explicitada por Camus como constituinte da existência humana. O conceito implica reconhecer a coexistência necessária entre dois opostos: a inderrogável aspiração do homem por sentido e a simultânea impossibilidade de satisfação a esse anseio. Diz-se absurda, portanto, a condição do homem, condenado a um desejo incessante de unidade fadado a jamais se concretizar na experiência. O absurdo decorre, portanto, do choque entre dois polos inconciliáveis: o homem, carente de clareza e unidade, e o mundo opaco às investidas humanas.

Alcançar o sentido, não encontrado objetivamente na realidade, atenderia ao inapelável e intrínseco desejo humano por clareza e integração à unidade onibrançante. O encontro com a unidade representaria a superação de toda esfera de carência, inclusive, a de sentido. Para Camus, entretanto, a possibilidade de o homem participar ou mesmo fundar uma unidade, na qual possa se integrar, encontra-se vedada, uma vez que o movimento da razão é orientando necessariamente para fora de si próprio e visa ao mundo, por natureza, uma alteridade irreconciliável ao apelo humano.

O desejo por clareza, análogo ao desejo por unidade, destacado por Camus como inerente à condição humana, assemelha-se ao impulso do espírito humano, descrito por Platão, responsável por romper os grilhões que o fixam ao interior da caverna. A imagem alegórica da caverna, utilizada por Platão, descreve o mesmo encarceramento do espírito humano representado pela metáfora dos muros, utilizada por Camus, para representar a irracionalidade e indiferença do mundo frente aos apelos humanos. Diferentemente, entretanto, da superação desse aprisionamento pela saída da caverna platônica, os muros camusianos oferecem o suporte metafórico para demonstrar o aprisionamento do espírito, sem possibilidade de libertação e conciliação com o mundo, representando justamente o confronto com os limites da razão em sua busca por unidade e clareza. A pretensão por sentido demonstra-se confinada pelos limites da razão frente à irracionalidade e opacidade do mundo. A unidade só é possível com aquilo que é da mesma natureza. O mundo, entretanto, é desse material opaco, denunciado por Camus, e com o qual não se é possível fundir.

Embora a análise existencial camusiana tenha por ponto de partida a busca por sentido, não inaugurada pelo pensamento do autor. A explicitação do absurdo como atributo existencial, cuja definição comporta a necessária coexistência de uma antinomia constituinte entre a aspiração inafastável do homem por clareza e unidade aliado ao simultâneo reconhecimento da impossibilidade de alcance sentido, revela a constatação de um limite da razão, antes ignorado pelas tradições filosóficas que, até então, se orientaram pela busca de sentido.

Ação em Sartre e moral em Beauvoir: uma ética vazia?

Jéssica Hilgert (UFRGS)

Palavras-chave: ação, absurdo, liberdade, ética, ambiguidade.

O existencialismo é uma filosofia da ambiguidade. E, assim sendo, é capaz de contemplar as ambiguidades sem por elas ser dirimido. Pretendo mostrar esse movimento de aceitação de oposições, sem por isso cair em um esvaziamento de sentido, tratando de um importante problema acerca da ética e da ação. Para isso serão utilizadas duas teses principais: uma sobre a “ação”, conforme aparece em *O ser e o nada* de Sartre, e outra acerca a compreensão de “ética” presente em *Por uma moral da ambiguidade* de Beauvoir. A primeira diz que toda ação humana remete, em última instância, a um projeto ou escolha fundamental, e que este projeto é absurdo (no sentido de que não há nenhuma outra razão, motivo ou explicação por que escolhemos um projeto particular em detrimento de outro). Quanto à segunda tese, esta afirma que uma moral, seja ela qual for, existe somente na medida em que há “ambiguidade” no mundo. O objetivo desta investigação é avaliar como essas duas teses comunicam-se, de modo a julgar se o projeto moral existencialista oferecido por Beauvoir é efetivamente compatível com a ideia sartriana da ação, ou se outra concepção faz-se necessária para esse projeto. No cumprimento desse objetivo, enfrenta-se um problema mais amplo, acerca do esvaziamento da noção de ética. Nossa resposta final será a de negar tal esvaziamento, ainda que mantendo as teses expostas.

Para tanto, seguirei o seguinte percurso explicativo: primeiramente, pretendo apresentar um quadro geral do conceito de ação defendido em *O ser e o nada*, destacando (1) por que toda ação tem de ser intencional, (2) o que significa a negatividade requerida pela ação, e (3) de que se trata o projeto fundamental para o qual toda ação remete. Com essas explicações é possível aproximar-se do que Sartre chama de “liberdade”, que, por sua vez, é condição de sentido para toda e qualquer moral. Em seguida, mostrarei (4) o que significa a ambiguidade

fundamental de que fala Beauvoir, indicando (5) por que ela tem de estar presente para poder-se falar de uma ética.

Além de explicar o sentido de liberdade e de ambiguidade, é fortuito averiguar (6) se o conceito de ação que Beauvoir alega compartilhar com Sartre é de fato requerido por sua teoria e com ela compatível, ou se na verdade a autora contempla uma compreensão sutilmente diferente desse conceito. Esta indagação assemelha-se à seguinte pergunta: uma ação que se fundamenta em um projeto que é absurdo é uma ação moralmente vazia, ou, ao contrário, é possível pensar uma ética mesmo (ou, antes, sobretudo) quando essa ética se dê por uma ambiguidade primordial que, em realidade, a funda? Em outras palavras: em um mundo marcado por ambiguidades, toda ação será, para além do seu projeto fundamental, absurda? Toda ética é fadada ao fracasso? Ou, como diz a filósofa, se a vida é um jogo em que se pode ganhar ou perder, e este jogo possui regras que, em última análise, são absurdas — pode-se ainda falar que há uma disciplina (a ética) que nos permita tentar ganhar tal jogo?

Para responder a essa pergunta é preciso esclarecer o que é a “absurdidade” do projeto fundamental, assim como propor um modelo de compreensão da ação (isto é, da ação ética) que seja compatível com a moral existencialista.

O ser e o nada é uma obra de ontologia, em que se descreve o que é uma ação (seja ela boa ou má) e, portanto, que não trata de ética. Enquanto *Por uma moral da ambiguidade* é decididamente uma obra ética, em que é afirmada sua filiação ao existencialismo e certas teses de Sartre são retomadas. Suporto a hipótese de que há uma espécie de continuidade entre essas duas obras. Ao final da primeira, o autor promete um futuro livro sobre ética, mas não o realiza. Beauvoir cumprirá esse projeto, dando continuidade ao pensamento existencialista, mas também criticando certas teses. Não se trata, assim, de uma simples continuidade, mas de uma continuidade em que há a superação de certas teses por outras, assim como ocorre na discussão sobre o “fracasso”, avaliando a tese sartriana de que “o homem é uma paixão inútil”. Beauvoir esclarece essa tese, dando-lhe um novo significado: o homem é, sim, uma paixão inútil, não há ação que não fracasse: mas o que significa esse fracasso, o que quer dizer que a paixão do homem seja inútil? Minha aposta é dizer que algo semelhante ocorre com o conceito de ação. No entanto, neste caso não é tão evidente a continuidade ou o rompimento os autores. Em *Por uma moral da ambiguidade*, certamente há uma concepção de ação pressuposta, mas esta não está descrita de maneira explícita. Assim, uma

das formas de avaliar se o conceito de ação utilizado por Beauvoir é idêntico ao de Sartre é testar se ele funciona em sua obra, averiguando sua compatibilidade com as demais teses apresentadas.

Dito isso, pode-se adiantar que a ação (e com isso, a liberdade), segundo o que é apresentado por Beauvoir, terá continuidades com Sartre, mas isso na medida em que interpretamos Sartre de uma maneira mais radical, e que considero também a mais correta. Mais claramente, é possível traçar uma aproximação entre liberdade e facticidade (em Sartre) e liberdade situada (em Beauvoir), onde ambas consideram a situação não como um obstáculo para a ação, mas como um elemento constitutivo dela. Não há ação sem situação, e isso não a torna uma ação não-livre: toda ação é situada, toda ação é constituída por elementos de facticidade, e isso não significa, em nenhum dos autores, que a ação seja mais ou menos livre. Ou seja, sua compreensão de liberdade é compatível.

Sendo assim, pretendo justificar a utilização do conceito de ação sartriana na ética de Beauvoir (o que é o mesmo que aproximar suas concepções de liberdade), mostrando como as teses da última permanecem em pé nesta comparação. Semelhantemente, poderse-ia dizer que as teses de Sartre pressupõem também uma ambiguidade inerente.

É possível, assim, observar a relação do absurdo do projeto original com a ambiguidade constitutiva da ética, defendendo que nem a absurdidade nem a ambiguidade são limitadoras da ética, na medida em que não lhe privam de sentido, mas, ao contrário, são justamente o que justifica uma ética da ação, nos moldes existencialistas. Não se trata, portanto, de considerar que a realidade seja incoerente, caótica, contraditória: trata-se de aceitar que o objetivo último de nossos atos não é fundamentado por nada além dele próprio, e que essa escolha é, portanto, absurda; em paralelo a isso, trata-se também de aceitar que a realidade seja inerentemente ambígua. Mas que seja assim não significa que toda ação e toda ética sejam vazias: as condições constitutivas dos nossos atos e da ética que emerge de uma compreensão deles como livres não implicam numa privação de sua relevância ou seu sentido. É justamente *porque* se pode abarcar as oposições que eles indicam que se pode dar um sentido às ações humanas em um mundo cindido em milhares de pedaços.

Desvelamentos sobre “crise”: notas fenomenológicas sobre a (in)reflexão política dos tempos confusos

Luan Miguel Araujo (UnB)

Palavras-chave: crise; filosofia transcendental; fenomenologia.

A presente comunicação têm como objetivos: (1) elucidar o conceito de crise, (2) instrumentalizar a definição com vistas a uma possível aplicação à política, (3) nos é permitido esperar algo em tempos tão confusos?. Partiremos de uma leitura dos conceitos que Edmund Husserl apresenta no livro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband (A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental)*, dado que a fenomenologia transcendental nos convida a um pensar radical e ausente de pressupostos. Sendo assim nos guia em meio as penumbras, que pairam até hoje nas mais diversas regiões de pensamento e ciência, colocando-nos numa esteira da rígida descrição factual e “purificando” de qualquer dado antecipado que comprometa a fidelidade, para assim ser possível discorrermos sobre substratos particulares. Nosso intuito, então, é verificar a possibilidade de adentrarmos na política como questionadores ingênuos e desinteressados, a fim desvelar o que, essencialmente causa uma ruptura da dita lógica política, que afinal, parece sair de uma coerência visando uma dedutiva conclusão para uma série de sofismas infundados. Dado esses elementos, é inevitável lançar-se uma série de perguntas e destacaremos a mais difícil (em formulações kantianas): é-nos permitido esperar algo? Essa pergunta certamente pode ser respondida de imediato à maneira de Immanuel Kant, mas o que aqui queremos não é visar uma moralidade – que também está inclusa nessa crise – e sim deduzi-la pela via radical da fenomenologia transcendental. Esta resposta não é terminativa, mas o esforço é de delimitar e evidenciá-la em sua possibilidade, posta em horizonte diante a crise.

A palavra *crise* pode ser entendida por via cotidiana e por via filosófica. Cotidianamente, isto é, dentro da orientação natural,¹ a crise é tomada como o fim do ciclo de um período anteriormente conveniente e próspero para uma insegurança quanto ao próximo movimento das coisas. Esse conceito é geralmente tomado pela economia, pela psicologia, pela sociologia, pela medicina e etc, enfim, pelas ciências de fatos (HUSSERL, 2016, p. 42). A origem etimológica do termo remota ao grego, da palavra κρίσις (*krisis*) que tem uma polissemia: distinção, decisão, sentença, juízo, separação, Husserl vai utilizar esse conceito não para uma particularidade na filosofia, mas para generalizar um diagnóstico entre as ciências de fato, pois se tornou questionável sua cientificidade genuína, o modo como ela definiu sua tarefa e a sua metodologia (HUSSERL, crise, p. 1). Embora usada em contextos diferentes, há aqui uma fecunda possibilidade das duas vias para orientar-nos em nosso ensaio: a crise, afinal, é o fim do ciclo de um período que prometia ser próspero e agora se torna um grande ponto de interrogação quanto suas certezas.

Desde a queda da U.R.S.S. criou-se nos corações ocidentais uma série de crenças (certamente influenciadas pelas doutrinas do jusnaturalismo compatibilizadas com as da liberdade individual) que pavimentavam a certeza de um futuro capitalista. Acontece que, ao longo das últimas três décadas, essa certeza foi se manifestando de forma latente e trazendo consigo um desenvolvimento acelerado da tecnologia. A cada ano novas ideias e instrumentos foram surgindo, o que permitiu uma maior interação entre todo o globo, criando uma deslumbrante troca de culturas sendo possível negar comparação a qualquer evento anteriormente noticiado. Motiva-nos a salientar que é patente que o eurocentrismo e o egoísmo típico do ocidente foi sendo provocado, transformando certos pensamentos em meras quimeras de um passado dito esclarecido. A religião, a ciência, a filosofia e especialmente a política foram então forçadas a abrir mão da perenidade à apenas um modo de apresentação, dessas conceituações *a priori* serem efetivadas como possibilidades. Para aqueles que não conhecem ou recusam a praticar a suspensão de seus juízos sobre o mundo real e dirigir o olhar para as coisas mesmas, instaura-se a *crise*. Todo conhecimento rapidamente se converte em mera opinião, mero achismo e ganha um status de ponto de vista extremamente subjetivo. Temos aqui duas opções: cedemos ao cômodo niilismo

de desvalorizar o porquê das coisas ou nos arriscamos em mergulhar nessa crise para reestabelecer alguma segurança para termos a possibilidade desfazer essa névoa espessa que é o ceticismo, niilismo, relativismos ou um positivismo que tenta resistir. A primeira opção não demanda muito esforço, visto que o trabalho é apenas invalidar toda proposição que se apresente como universal, reduzindo-as a caricaturas das supostas incoerências encontradas. Abre-se então um leque de possibilidades: caminhamos para um relativismo opinativo ou caímos num ceticismo ingênuo; o que no fundo soa uma redundância. Entretanto, essa saída é um véu para a indisposição desonesta aos verdadeiros problemas. O entrave não é a ridicularidade da política tomando como contraditória e em “crise” pela diversidade de simultâneas alterações que a deforma sucessivamente, mas o porquê ela recai nesses absurdos. Aqui nos permite efetuar a segunda opção, que levará a gênese (ou até mesmo as gêneses, pois não podemos assumir certezas neste nível) dessa crise. Esse trabalho não seria anunciar o fim da política, mas pôr em suspenso qualquer juízo sobre o estado atual das coisas que nos permite acessar em evidência as determinações lógicas e expor as fraturas afim de corrigi-las não como fármaco que deixa efeitos colaterais mas como um bom proletário que executa sua tarefa visando o funcionamento correto das atividades que lhe são obrigação. Em outras palavras, identificando a contradição em sua gênese torna-se possível vislumbrar novamente um futuro.

O que se pretende aqui propor não é uma moralidade, criar no interior de cada subjetividade um critério norteador para valorar, como pode ser objetado – com razão -. É necessário fazer um esforço que nos puxe para cada anterioridade, mas não no tempo e sim conceitualmente. É necessário se fazer uma filosofia primeira, ou se preferir, uma metafísica. Somente um pensamento primeiro, purificado dos tempos confusos tornará patente de novo um caminho para compreender a política como um serviço a humanidade e não um serviço a regionalidades, pois isso incorreria novamente as velhas contradições da política que possuem a gênese justamente em partir de pressupostos diferentes, ou até mesmo iguais, porém com seus significados equivocados entre si. É possível que nos seja permitido esperar apenas isso: trilhar um caminho pelas consciências livres de pressupostos, possibilitando pensar em uma nova redução que seja aplicável à política.

Nota

1. Aqui há a indicação da orientação natural, como uma preconcepção de mundo, uma teoria sobre todas as coisas. Ou seja, uma pressuposição, uma disponibilidade imprudentemente tomada. (HUSSERL, 2016, p. 77)

Referências

HUSSERL, E. A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Rio de Janeiro: Forense, 2012
HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

A problematização da liberdade e da má-fé em Sartre a partir de uma análise de seus contos *O muro* e *A infância de um chefe*

Christian de Sousa Ribeiro (UFF)

Palavras-chave: facticidade; situação; transcendência; nada; angústia e liberdade.

O presente trabalho consiste em problematizar a liberdade e a má-fé a partir da análise dos contos *O muro* e *A Infância de um chefe*, para tanto será necessário fazer uma trajetória dos conceitos, a fim de compreender a filosofia de Sartre, como também interpretar os contos em questão à luz destes conceitos. Tratar-se-á dos conceitos básicos do existencialismo de Sartre, tais como facticidade, situação, transcendência, nada, angústia e liberdade. Ao privilegiar a literatura de Sartre, em especial a obra *O Muro*, que reúne cinco contos, incluindo aqueles que serão analisados, para tratar da má-fé e de sua relação com a liberdade, não se desconsiderará seus escritos filosóficos acerca destes temas. Assim sendo, realizaremos uma ontologia das condutas humanas.

O problema da liberdade perpassa toda a obra de Sartre. Esse problema certamente é o mais importante para a compreensão da realidade humana, que é compreendida como um processo de constituição de si, e não como algo dado. “A realidade humana não é, ela existe ou se faz, não apenas por meio da liberdade, mas como liberdade” (SILVA, Franklin Leopoldo e. Os filósofos: clássicos da filosofia, 2009, p.119). Para Sartre, a liberdade compreendida como nada, negação ou indeterminação provém diretamente da prioridade da existência sobre a essência. Tal compreensão da liberdade contraria a da tradição, que considera a liberdade como uma “potência positiva que deve atualizar-se por meio da supressão de constrangimentos” (SILVA, 2009, p. 119).

A má-fé é uma estratégia do sujeito que visa cristalizar em uma identidade o processo de livre constituição da subjetividade, a fim de se livrar do peso de decidir constantemente sobre si mesmo. Trata-se, portanto, de uma conduta de

fuga da liberdade à qual o homem está condenado. A fundamentação da má-fé está no próprio nada que se origina do homem, o qual toma “atitudes negativas com relação a si”¹ mesmo. O fenômeno da má-fé deve ser compreendido no âmbito dos conceitos do Em-si e do Para-si.² A má-fé torna-se uma atitude exclusiva do Para-si na medida em que ela se origina da negação. Tal fenômeno emerge à medida que o ser Para-si, para fugir do ônus da liberdade, busca ser um Em-si, no empenho de encobrir o vazio que leva consigo e que o condena à liberdade. Contudo, o Para-si só poderia falhar em seu objetivo, visto que o nada permanece em seu cerne. Sartre explica: “o ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é”.³ Para Sartre, o homem é um ser lançado no mundo sem qualquer apoio, pois inexistem valores aos quais ele possa recorrer, a saber: valores religiosos, morais ou provenientes da “natureza humana”. Assim sendo, o homem é pura liberdade, como também pura contingência. Como não há um Deus para determinar essências e valores, é o próprio homem quem determina sua essência e seus valores, de modo que ele deve escolher constantemente o que deseja fazer de sua própria existência, bem como quais atitudes tomar nas situações em que ele se encontra. A inexistência de Deus é um dos pressupostos básicos da filosofia existencialista formulada por Sartre. Educado por meio dos ensinamentos cristãos partilhados por seus familiares, ele muito cedo abandonou as crenças religiosas, tendo o ateísmo o acompanhado por toda sua vida e por toda sua obra. No entanto, a filosofia sartreana não deve ser reduzida à questão da existência ou da inexistência de Deus. Ainda que a negação deste desempenhe um papel importante, o existencialismo proposto por Sartre constitui-se fundamentalmente como sendo uma filosofia do homem, situado num mundo material.

No conto *O muro*, vemos o protagonista Ibbieta preso com seus companheiros de guerrilha, sendo todos condenados à morte por fuzilamento. A Ibbieta, no entanto, é dada a possibilidade de realizar um acordo: caso ele entregue o paradeiro do líder do grupo, Gris, sua vida será poupada. “*A sua vida pela vida dele. Ficará livre se disser onde ele está*” (Sartre, 2005, p. 28), afirma o oficial. Os oficiais, ao proporem o acordo, tomaram como regra que todo ser humano, quando confrontado com uma morte iminente, buscará sempre a preservar a sua própria vida, pois a vida é sempre tomada como um valor. Entretanto, a vida não possui nenhum valor a priori, pois antes que alguém a viva ela não é nada. O homem é

que vive a vida, dando-lhe um significado, atribuindo-lhe um valor em conformidade com o próprio projeto.⁴ Os oficiais do conto *O muro*, no entanto, ignoraram o caráter subjetivo dos valores e agiram como se a vida fosse um valor para todos. Mas, se os valores nascem da própria subjetividade, é certo que o valor da vida não pode ser recoberto por um caráter universal, pois seu significado é dado por cada indivíduo concomitantemente ao projeto fundamental deste mesmo indivíduo. Segundo Sartre, o homem dá sentido aos valores na medida em que ele escolhe seus próprios projetos, de modo que os valores são efetivados a partir dos seus projetos e, portanto, a existência desses valores é determinada desde que o homem estabelece suas expectativas. Por exemplo, a iminência da morte por fuzilamento ameaça a vida, a qual é um valor subjetivo, posto que o sentido dado a ela neste contexto está intimamente ligado ao nosso projeto: se ela é mais ou menos útil dependerá sempre de como a desejamos viver. Qualquer tentativa de universalizar o valor da vida, ou de qualquer outro valor, sempre recairá na má-fé.

Em outro conto *A infância de um chefe*, a má-fé é colocada em cena diversas vezes. Com Lucien Fleurier, o protagonista, vemos que o caráter não é um dado, mas uma permanente construção e renovação do projeto fundamental que constitui a cada um de nós. O conto em questão mostra-nos que o caráter está fora, no mundo, isto é, não é algo que se encontra já pronto dentro de nós. Apesar de nascermos muitas vezes já com um papel social determinado pelos outros, cabe a nós construirmos a nossa identidade a partir de nossas escolhas e dos valores que construímos para nós mesmos.

Sartre nos mostra no conto *A infância de um chefe* os caminhos que um sujeito pode percorrer na construção de seu caráter. Com Lucien Fleurier, vê-se que a liberdade e o imperativo de construirmos a nós mesmos é angustiante, visto que é inescapável a condição de ser Para-si e que, embora as condições materiais condicionem nossas vidas, determinando-as, compete-nos escolhermos aceitá-la ou não. No momento em que Lucien assume o destino que lhe foi dado, o de ser um chefe, de modo a assumir os valores que constituem o caráter de um chefe, ele cristaliza-se em uma imagem identitária. Assim sendo, ao identificar-se com o ser Em-si, Lucien age de má-fé, pois acredita que todos os papéis sociais foram predeterminados.

Notas

1. SARTRE, J.P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 12ª ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: vozes, 1997, p. 92.
2. Em-si: Opõe-se ao Para-si na medida em que designa em princípio aquilo que tradicionalmente se define como objeto, mas sem consequências epistemológicas presentes na teoria do conhecimento. O Em-si não é um processo, pelo contrário, repousa maciçamente em si mesmo, inteiramente feito e integralmente explicitado. É a dimensão do ser objetivo, embora representado pelo sujeito. Nesse sentido opõe-se a consciência e não depende dela para ser (SILVA, Franklin Leopoldo e . *Os filósofos: clássicos da filosofia*, op.cit., p.118).
Para-si: designa em primeiro lugar o processo de existência enquanto dele tenho consciência e o vivo para mim, em regime de reflexividade. Mas como a consciência reflexiva não é a única modalidade de consciência, o Para-si recobre também a zona obscura do si, isto é, da consciência subjetiva no seu processo de constituição e autoconstituição. O caráter processual do Para-si é de suma importância na medida em que indica que o si do Para-si é algo a ser atingido pela experiência que o sujeito faz fora de si mesmo, em direção a si e na busca, necessariamente frustrada, de sua identidade, que seria a sua essência. A noção do Para-si recobre no pensamento de Sartre a área semântica tradicionalmente ocupada pelos conceitos de sujeito e subjetividade (Id. *ibid*, p.118).
3. SARTRE, J.P. *O ser e o nada*, op. cit., p. 118.
4. Essa noção (de projeto) foi descrita em *O Ser e o nada* como movimento da realidade humana de desejar a realização de suas possibilidades fundamentais (DONIZETI SASS, Simeão. *Limiar* - vol. 2, nº 4 - 2º semestre de 2016).

Mesa 17: Ciência e pós-verdade

Quarta-feira, 21 de agosto

16h30-18h30

Sala 104-A

Coordenador: Leonardo André Paes Müller

Laurenço Fernandes Neto e Silva (USP)

Newton e a tradição alquímica: a transmutação do sentido de “mecânico”

Aristides Moreira Filho (USP)

Progresso e busca da verdade na epistemologia popperiana

Rafael Viana Ribeiro (USP)

A verdade está morta? Por uma epistemologia social do senso comum

Newton e a tradição alquímica: a transmutação do sentido de “mecânico”

Lourenço Fernandes Neto e Silva (USP)

Palavras-chave: ciência moderna; Newton; alquimia; misticismo, mecânica.

Certa visão tradicional e manualesca sobre a ciência, que enfatiza apenas a importância do rigor matemático e do pensamento anti-religioso no seu desenvolvimento, omite importantes aspectos desta história. Falaremos aqui sobre as tradições místicas, particularmente o hermetismo e a magia natural, cujas influências também foram cruciais. Buscamos com isso fornecer uma visão mais completa do avanço do conhecimento no começo da modernidade, e contribuir a uma melhor versão do que constitui propriamente a ciência moderna.

Apresentaremos, assim, as contribuições destas áreas ao conhecimento. Analizaremos parte da história das transformações da alquimia à química até o século XVIII, e encontraremos em Newton um ponto fundamental de transformação do sentido mesmo do termo “mecânico”, utilizado como marca inquestionável da nova ciência tanto antes quanto depois de seus trabalhos. A contínua influência da física newtoniana nos mostra a importância de conceitos mágicos ou místicos, como *ação a distância*, *força*, *éter*, e mesmo *lei natural*. Mostraremos como estes conceitos vêm a ser legitimados ou reformulados pelo procedimento newtoniano, o que permitirá que amplos campos de investigação natural se integrem ao rol das disciplinas dignas de serem contadas como parte da nova ciência.

Como se sabe, a nova filosofia natural, ao menos em sua amplamente influente formulação cartesiana, restringe-se a analisar a matéria sob os pontos de vista da figura, do movimento e do choque. O que se revela notoriamente fecundo neste momento para aquela parte da física que ainda chamamos de Mecânica entrava, entretanto, investigações em outros campos. A noção de vida, mais especialmente, se encontra completamente exilada, mas também as afini-

dades eletivas da química, que só poderiam ser explicadas com suposições muito elaboradas e de pouca utilidade prática a respeito das formas inverificáveis das partículas da matéria. Assim, e apesar disso, a alquimia mesma, um tanto à margem da física mecânica que se desenvolve, permanece se valendo da tradição experimental das artes ocultas que atribui “poderes” ou “virtudes” às diferentes substâncias, enquanto se vale também da ideia de átomo, desenvolvendo-a e aprimorando-a.

A história do desenvolvimento das investigações pessoais de Newton pode ajudar a confirmar e entender melhor a importância deste desenvolvimento. Os manuscritos alquímicos do filósofo natural inglês, mais intensamente estudados a partir da década de 70 de nosso século, mostram um espírito preocupado com os mistérios da criação. E já há décadas que a posição mais bem aceita no campo da história das ideias a respeito disso é: Isaac, ao lidar com os problemas cosmológicos, partiu de fato de uma posição estritamente cartesiana, e estudou química com Boyle no contexto da Royal Society, onde influências alquímicas permaneciam importantes; entretanto, o percurso de seus estudos, em adição à presença dos platonistas de Cambridge, leva Newton a considerar seriamente as posições da tradição da chamada *prisca theologia*, ou a consideração de que os antigos já conheciam os segredos do universo, e apenas os ocultavam; o consequente estudo intenso de filosofias antigas leva Newton finalmente a uma difícil e original síntese de princípios epicuristas e estoicos, para além da doutrina cartesiana do movimento e do choque, e o leva a admitir uma força de comunicação imediata entre todas as partes do universo, transmitida a partir de uma substância rarefeita que integra, assim, o universo como Cosmos único. Esta intuição, de ordem da teoria da natureza mas de aspectos fortemente religiosos e mesmo místicos, e que se encarna claramente na formulação de sua Terceira Lei, é fundamental para sua revolução na teoria física e para a unificação dos movimentos do céu e da terra, mas também para o desenvolvimento do cálculo matemático. O sentido geral desta transformação, parece-nos, é exatamente a legitimação de aspectos que haviam sido considerados irracionais no núcleo mesmo da empreitada racional ocidental.

O desacordo entre estas suposições e as do cartesianismo se confirma, ainda, pela longa e dolorosa aceitação da física newtoniana em território francês,

que leva décadas de intensa disputa, com eventual vitória do “newtonismo” em versão já tão transformada que seria difícil assimilá-lo às convicções próprias do filósofo, que ademais não eram até então conhecidas dada a discricção de Newton com relação à publicação destas investigações e convicções. De resto, está claro que sua posição não está num “abandono” das causas, mas antes na atribuição destas causas à natureza divina, como poderia revelar-nos sua discreta sugestão de um éter (herdeiro do *pneuma* estoico) no famoso *Scholium generale* da última edição dos *Principia*, o mesmo curto texto em que aparece o célebre *hypotheses non fingo*; nada disso impede que tenha sido esta última a mais forte influência de seus trabalhos: a elaboração da mecânica como uma matematização do movimento que renuncia à necessidade de atribuir-lhe uma causa determinada para que seja válida.

Os manuais, ainda desconhecendo ou desprezando esta importante inflexão do sentido de *mecânico*, preferem retomar a imagem da física newtoniana como se se tratasse, desde 1676, daquilo que só viria a ser devidamente formulado mais de um século depois, com a apresentação enfim matematicamente satisfatória do sistema newtoniano na Mecânica Analítica de Lagrange de 1788, e que permite o retorno da ilusão da mecânica como ciência *a priori*. Ora, a gradual mudança de *mecânico* de *aquilo que tem por causa a figura e o choque para a matematização dos movimentos físicos, independentemente de sua causa*, mudança iniciada por Newton, não é desprezível. Isto por um lado omite que, do ponto de vista metafísico, e devido às transformações da ciência e da matemática ao longo de todo o XVIII desencadeadas pela publicação dos *Principia* newtonianos, a obra de Lagrange deve ser interpretada como mais próxima a algo de leibniziano do que de newtoniano, e por outro dá a entender incorretamente que a concepção de Mecânica de Newton seria pacificamente assimilável à de Descartes e Galileu, o que faria da ciência moderna uma progressão linear continuada da matematização dos fenômenos. Trata-se, enfim, durante toda a apresentação de tentar destrinchar um erro historiográfico que esmaga as particularidades, ainda fecundas para nossos dias, dos debates internos à ciência do século XVIII.

Como conseqüente provocação, a constatação da não-linearidade do desenvolvimento científico e da existência de fatores místicos e religiosos cruciais

em sua constituição que vão além do estritamente matemático poderia fornecer armas para o desmonte de um mito do Racional, que, a nosso ver, engessa atualmente as possibilidades de resposta eficaz na esfera pública por parte dos cientistas, por estarem estes convictos demais da Verdade deste mito, diante de ataques dos “climatocéticos”, dos movimentos anti-vacina, dos terraplanistas, e do fortalecimento da indústria das fake news como arma política, não podendo mais estes últimos serem encarados senão como irracionais fanáticos contrários ao Dogma.

Progresso e busca da verdade na epistemologia popperiana

Aristides Moreira Filho (USP)

Palavras-chave: progresso; verdade; falibilismo; ciência.

A ciência possui um aspecto peculiar, qual seja, a necessidade de progredir; essa necessidade, por sua vez, lhe garante o caráter racional e empírico; de tal modo que se deixar de progredir, perderá forçosamente este caráter. Na epistemologia popperiana, a ideia de progresso está vinculada à definição de verossimilhança o que equivale a dizer que a ciência progride em direção à verdade. Mesmo não podendo alcançar a verdade ou um substituto para ela, a ciência se esforça para alcançá-la ou pelo menos estar cada vez mais próxima dela.

O racionalismo crítico constitui-se numa filosofia que encoraja o cientista a buscar a verdade e, ao mesmo tempo, fugir das certezas; estimula, por um lado, a formulação de hipóteses audazes e, por outro, exige a renúncia à tentação de se julgar possuidor da verdade. Neste sentido, o progresso na ciência é viável na medida em que se toma a verdade como um ideal regulador que possibilita à ciência avançar não através do acúmulo de teorias, mas pela substituição de teorias por outras com maior poder explicativo. O conhecimento científico, alcançado por tais teorias, é sempre conjectural; o velho ideal científico de conhecimento certo e demonstrável é abandonado por Popper.

Esta comunicação objetiva-se discutir a concepção de progresso na ciência enquanto busca e aproximação à verdade, ou seja, a concepção de progresso vinculada à definição de verossimilhança. A intenção é evidenciar o fato de que ao tomar a verdade como ideia reguladora, Popper possibilita conceber uma epistemologia realista, em que o conhecimento pode ser uma referência verdadeira do mundo. Isto é, reconhece que a atividade cognoscitiva do sujeito pode descrever a realidade do mundo objetivamente, como realidade independente e cognoscível.

A preocupação com a verdade está na origem da obra de Popper. Apesar de, em *A Lógica da Pesquisa Científica*, de 1934, a noção de verdade ser utilizada de maneira ingênua, pois, Popper ainda não havia tido contato com a teoria da verdade de Alfred Tarski, ele já assinalava que esforço por conhecer e a busca da verdade são as razões mais fortes da investigação científica. Não há um critério de verdade. Todavia, no domínio da ciência, pode-se ter um critério de progresso. Tal critério se desenvolve a partir de dois aspectos de ordem lógica: 1) para que uma teoria nova signifique um avanço em relação àquela que a antecedeu é necessário que conduza a resultados conflitantes, ou seja, deve contradizer sua antecessora, substituí-la e 2) uma nova teoria deve estar sempre em condições de explicar, com êxito, tudo que foi explicado por sua antecessora e, eventualmente, conseguir resultados melhores.

Estes dois aspectos de ordem lógica que constituem o critério de progresso, permitem decidir em relação a uma nova teoria, se será melhor que a antiga. O critério de progresso possibilita julgar uma teoria comparando-a com a teoria que a precedeu; o que se dá a partir do *conteúdo empírico* de cada uma delas. Popper assume que o objetivo da ciência é a busca da verdade. Entretanto, sua epistemologia possui um caráter negativo na medida em que concebe o progresso científico a partir de refutações. O interesse não é defender uma teoria científica, mas expô-la à crítica com o intuito de refutá-la e, assim, aprender com os erros. Contudo, o que permite se posicionar desta forma é a ideia de verdade. Só ela possibilita falar de erros (com intuito de eliminá-los) e de crítica racional com o propósito de aproximar-se da verdade.

Tomando por base o critério de progresso segundo o qual é possível saber, a respeito de uma teoria, mediante a análise do conteúdo, se ela representa um avanço em direção à verdade, Popper sugere que a combinação da ideia de verdade com a ideia de conteúdo resulta na ideia de *verossimilhança*. Todavia, o método de análise e comparação de conteúdos, só pode ser aplicado a teorias concorrentes, isto é, teorias que buscam solucionar um mesmo problema, o que torna possível a comparação. Tomando por referência o conteúdo verdade (Ctv) e o conteúdo falsidade (Ctf) de uma teoria (T) Popper chega a uma definição de verossimilhança: $Vs = Ctv(T) - Ctf(T)$. Não há um critério que possibilite saber se uma teoria alcançou a verdade, mas o critério de progresso permite reconhecer

o avanço em direção à verdade. Uma teoria que tem maior conteúdo e, por conseguinte, maior verossimilhança tem a vantagem de ser mais ampla, de explicar mais. Ela oferece ao pesquisador a oportunidade de realizar uma maior variedade de testes e assim aprender mais a respeito dos fatos.

A concepção popperiana de verossimilhança construída a partir da comparação de teorias concorrentes deve ser vista dentro de um contexto realista. Ao argumentar que uma teoria progrediu em direção à verdade, Popper tem em consideração que tal teoria possibilita fazer descrições verdadeiras de certos fatos ou aspectos da realidade. A busca da verdade só tem sentido mediante a busca de solução para um problema real e relevante. Não basta simplesmente buscar a verdade no sentido de que “todas as mesas são mesas”. Não há dúvida de que asserções como esta, são verdadeiras, entretanto, o que deve motivar o pesquisador é a busca de uma verdade interessante, uma teoria esclarecedora que busca solucionar problemas de relevância científica, isto é, teorias de abrangência significativa que possibilite um grau cada vez mais elevado de universalidade e precisão.

A posição realista de Popper dá fundamento à interpretação que ele faz da teoria da verdade de Tarski tomando-a como correspondência aos fatos. Para ele, a discussão racional com o interesse de nos aproximarmos da verdade, seria vazia sem uma realidade objetiva, um mundo que empreendemos descobrir. A partir da concepção falibilista segundo a qual todo conhecimento é conjectural, o conhecimento da verdade também é conjectural de modo que mesmo que se depare com uma teoria verdadeira, não será possível saber. O falibilismo, segundo Popper, implica a ideia de uma verdade objetiva como padrão que não se pode atingir. “Nós procuramos a verdade, mas podemos não saber quando é que a encontramos; (...) não temos nenhum critério de verdade, mas somos, não obstante, guiados pela ideia de verdade como princípio regulador”. Neste caso, o objetivo da ciência, em termos práticos, não é unicamente a verdade. Esta, em termos categóricos, passa a ter uma finalidade regulativa, um recurso metodológico que motiva uma “busca sem fim”. Por outro lado, tanto o filósofo como o homem de ciência, enquanto sujeitos cognitivos, buscam aspectos concretos para a elaboração do conhecimento. Neste sentido, pode-se dizer que o objetivo da ciência é a verdade, no sentido de melhor aproximação da verdade, ou maior

verossimilhança.

Ao tomar o falibilismo como implicação da ideia de verdade objetiva, Popper procura afastar-se do ceticismo ou relativismo. Tendo como alvo a verossimilhança e através do exercício da crítica, pode-se escolher entre teorias concorrentes a que possuir maior verossimilhança. A concepção falibilista possibilita também afastar-se da ideia de conhecimento absoluto e irrevogável. Ela assume a postura segundo a qual o conhecimento é capaz de progresso e que a falta de um critério de verdade não deve desqualificar sua busca, nem diminuir as chances de encontrá-la.

A verdade está morta? Por uma epistemologia social do senso comum

Rafael Viana Ribeiro (USP)

Palavras-chave: Caso Sokal, Luhmann, Verdade

Confrontados com o ambiente crescentemente complexo e confuso de uma sociedade funcionalmente diferenciada (Luhmann, 1992) que continuamente produz mais e conflitantes informações, frequentemente nos encontramos saturados e incapazes de atingir conclusões inequívocas sobre assuntos centrais a nossa própria existência. Argumento que a epistemologia contemporânea interessada em compreender a verdade e a atual crise social relativa a tal ideia é forçada a considerar tanto

a) os sistemas sociais envolvidos em produzir, utilizar e disseminar “fatos” através de atividades complexamente inter-relacionadas, como a ciência, o direito, a política e, em particular, a mídia, com sua construção de nossa visão comum destes e de outros sistemas, quanto

b) a própria epistemologia, enquanto cognição individual com limitações práticas sobre seu

conhecimento, emergida através do acoplamento de um corpo situado em específicos ambientes naturais, sociais e linguísticos, que ao mesmo tempo possibilitam e restringem seu vocabulário teórico/conceitual, métodos, objetivos/motivações e (possíveis) conclusões.

Em outras palavras, parece ser o caso que uma análise da crise da “verdade” hoje requer uma apreciação da construção social do senso comum (no sentido de ser *comum*, ou intersubjetivamente *verdadeiro*, para o máximo de pessoas possível) através de comunicações em certos - e entre diferentes - sistemas sociais e, voltando esta reflexão de volta a si própria e a sua própria produção de teoria (verdadeira?), a epistemologia é levada a considerar sua própria posição epistêmica (como ela “sabe” a que ela própria descreve sobre esta “construção

social da verdade”?) situada entre pares (a quem ela se dirige? para quem é a teoria?).

A *ciência*, um dia apresentada como um sistema produtor de verdades (ou des-provador de falsidades), via procedimentos como o método científico e princípios de verificabilidade através de reproducibilidade, revisão por pares, etc., que presumivelmente deveriam funcionar para de alguma forma - com a ajuda da filosofia, de acordo com o pensamento analítico Quineano - separar “verdade” de “falsidade”, é percebida como uma fonte de afirmações contraditórias e inconclusivas, permanentemente sob risco de “refutações” ou acusações de “ideologia” ou “interesses ocultos” motivados por princípios não-científicos como controle ilegítimo via financiamento de pesquisa enviesado - exemplos extremos disto são movimentos em voga como terraplanismo ou anti-vacinação e sua desconfiança da ciência e suas instituições circundantes, outras menos extremos são a desconfiança pública relativa à segurança de tecnologias como OGMs ou agrotóxicos, e eventos como o “escândalo Sokal”.

O *direito*, com sua pretensa equidade de procedimentos previsíveis e normas gerais (e.g. “devido processo legal” ou “proporcionalidade”), supostamente garantidos por “direitos constitucionais” de petição, informação ou expressão, e outros “princípios fundamentais” do “império da lei”, é a despeito disso amiúde representado por esquerdas e direitas como como uma ferramenta dos (alternativamente política, econômica ou “culturalmente”) poderosos, operando sobre fabricações que não apenas “distorcem” a realidade para ocultar interesses ilegítimos (e.g. as acusações de “golpe” contra o processo de impeachment de 2016 e a investigação Lava-Jato), que de toda forma talvez sejam inevitáveis dada sua estrutura de suas instituições (e.g. via a construção cotidiana da realidade jurídica pelas interações contingentes de policiais e outros agentes institucionais com clientes e sua seleção de casos e investigações²⁾).

A *política representativa*, apresentada pelo pensamento liberal clássico como uma arena para o debate aberto de visões conflitantes e a construção de consensos viáveis e justos,³

permitiu o ressurgimento global de lideranças populistas reacionárias e quase-fascistas, sem receio de negar o que já foram “fatos estabelecidos” e recriar a realidade social para conformá-la a suas próprias verdades relativas a direitos,

causação social ou a operação do Estado na sociedade.

No centro de nossa construção cognitiva desta situação está a mídia de massas, fundamentalmente alterada pela ascensão de mídias sociais de massa e relativa queda da mídia impressa e da TV. Especificamente, aponta-se para uma crise no jornalismo relativa à sua função de construir uma memória (consensual) coletiva dos eventos da realidade. O que um dia foi “verdade” tornou-se “opinião”, em múltiplos sentidos, e.g.:

i) “fatos” jornalísticos são fabricados diariamente a partir de declarações (de “figuras notáveis” como comentaristas políticos, parlamentares, e “especialistas”) que se tornam realidade na forma de citações em manchetes (independentemente da veracidade do conteúdo da declaração - e.g. o “kit gay”, ou a ocorrência ou não de um “crime de responsabilidade” durante o processo de 2016) e que são depois confirmados ou desconfirmados também por reportagens - frequentemente na forma de “checagem de fatos”, termo que apenas reforça a sugestão de que o *resto* do jornalismo não trabalha “checando fatos”, mas produzindo comunicações acerca do que observa e crê possuir conteúdo “informativo”. “Opinião” assim se torna “verdade”, ao menos na medida em que qualquer elocução pode ser transformada em informação por uma reportagem e se tornar disponível como “fato” para reação pública.

Assim, ii) o jornalismo atrai suspeitas contra si, e o que quer que reporte é visto alternativamente como reflexo de seu viés liberal ou conservador, ou mesmo fascista ou comunista, e - copiando aceleradamente o velho modelo dos EUA - estimulando a emergência de mídias mais “críticas” ou “abertamente políticas” de variedades mais ou menos extremas (i.e. das páginas relacionadas ao MBL ou o Brasil247 ao HuffPost Brasil e O Antagonista), reforçando a crença de que não existe qualquer coisa como uma notícia “apolítica”, e portanto de que a única resposta aceitável é “tomar um lado” para suas fontes informativas - ou, pelo contrário, consumir mídias de tantas fontes quanto for possível - uma alternativa que não parece frutífera e pode bem levar à loucura.

Além disso, iii) “fatos” científicos ou intelectuais, digeridos pela mídia em sua tradicional forma tópica - i.e. por referência a artigos, livros ou posições (polêmicas) de autores individuais, ao invés de a revisões de literatura, meta-análises, e outras formas de construção de consenso em comunicações acadêmicas

-, passam a ser vistos como altamente “contaminados por ideologia”, criando a possibilidade de negar validade a qualquer ciência que “não se pode confiar”, também criando pressão para que se “escolha um lado” de forma a filtrar a aparente cacofonia de comunicações científicas (uma tarefa que a mídia “política” está sempre feliz em cumprir via “jornalismo científico”).

Longe de “culpar” a mídia por distanciar-nos da “verdade verdadeira”, uma análise cuidadosa da realidade atual deve compreender que a política, a ciência e o direito são sistemas complexos de comunicação, inevitavelmente indutivos de dissenso/pluralidade em sua atividade sincrônica diária, a despeito de qualquer estrutura interna e estabilidade que possam produzir diacronicamente (pela perenidade de paradigmas científicos, doutrinas jurídicas, e outros comportamentos institucionalizados), e deve considerar os efeitos do desenvolvimento desta (muitas vezes opaca) complexidade estrutural interna sobre a tarefa, posta perante nós hoje, de pessoalmente “checar nossos fatos”.

Face a tal cenário, que conclusões podem ser tiradas pela epistemóloga, interessada no estatuto e papel da verdade tanto quanto qualquer outro buscando tomar “decisões informadas”? Como uma análise do estado atual e função de, e relações entre, ciência, direito, política e jornalismo, e sua criação, uso, e troca de “fatos” entre si, de um lado, e um olhar à nossa posição individual enquanto leitores/consumidores de informação, do outro lado, pode iluminar a discussão relativa à possibilidade de “verdade” em nossas sociedades crescentemente politicamente polarizadas? Recorrendo à teoria social de de Niklas Luhmann e estudos em metáfora em linguística, busco explorar estes temas sem, necessariamente, visando a “verdade”.

Notas

1. E.g. ALEXY R., (2002a) *A Theory of Constitutional Rights*, Oxford: Oxford University Press.
2. Cf. e.g. Lipsky, M. (1980). *Street-level bureaucracy: Dilemmas of the individual in public services*. New York: Russell Sage Foundation.
3. Cf. e.g. Mill, J. S. (1991). *Considerations on representative government*. Buffalo, N.Y: Prometheus Books.

Mesa 18: Teoria crítica e racionalidade

Quarta-feira, 21 de agosto

16h30-18h30

Sala 104-B

Coordenador: Renata Guerra

Fábio Pimentel de Maria da Silva (USP)

“Materialismo interdisciplinar” ou crítica da teoria tradicional?

Sobre o programa de pesquisa de Max Horkheimer nos anos 30

Maria Clara Ferreira Togeiro (UNICAMP)

A fantasia como crítica à racionalidade em Marcuse

Victor Hugo de Oliveira Saldanha (UFU)

A razão moderna e o projeto de uma sociedade racional:

do conformismo racionalista à teoria crítica incipiente de H. Marcuse

Bruno Reikdal Lima (UFABC)

Sobre racionalidade instrumental, irracionalidade e

suicídio coletivo

“Materialismo interdisciplinar” ou crítica da teoria tradicional? Sobre o programa de pesquisa de Max Horkheimer nos anos 30

Fábio Pimentel de Maria da Silva (USP)

Palavras-chave: Max Horkheimer; teoria crítica; marxismo.

A obra escrita por Horkheimer nos anos trinta e quarenta costuma ser objeto da seguinte divisão: ao assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, em 1931, o autor teria concebido e posto em prática um programa de “pesquisa social” que, pautado pela ideia da incorporação das ciências especializadas sob a orientação geral de uma teoria marxista da história, e estimulado pela expectativa de uma revolução proletária, concretizou-se tanto nas edições da Revista de Pesquisa Social quanto nas pesquisas coletivas do Instituto. Esse programa, denominado pela recepção de sua obra de “materialismo interdisciplinar”, teria durado até 1936/37 - a partir de então, e até 1941/42, a obra de Horkheimer teria passado por um momento de transição, marcado pela perda da esperança de uma revolução proletária e pelo abandono progressivo do programa de pesquisas que havia sido apresentado em seu discurso de posse como diretor do Instituto: nesse período, sob a influência da tese de Pollock de um “capitalismo de Estado” e sob o peso da situação de guerra e de antissemitismo, Horkheimer progressivamente teria se afastado do marxismo, enfim substituído por uma “crítica da razão instrumental”, que teria caracterizado a obra de Horkheimer a partir de 1942 e cuja maior expressão teria sido a *Dialética do Esclarecimento* escrita em parceria com Adorno¹.

A ênfase dada ao caráter “interdisciplinar” do programa inicialmente concebido por Horkheimer para o Instituto, contudo, parece ter obscurecido alguns de seus elementos mais importantes. Na interpretação que viu nele um “materialismo interdisciplinar”, o marxismo tendeu a ser identificado seja a uma fonte das supostas deficiências do programa, seja à mera função regulativa de fornecer

uma orientação filosófica voltada à superação da alienação (no caso, a concepção de “materialismo” de Horkheimer). Essa orientação filosófica indicaria os rumos a serem tomados pelas investigações conduzidas pelos representantes das disciplinas especializadas, de maneira a propiciar sua integração e evitar o recurso das pesquisas específicas a pressupostos teóricos considerados problemáticos.²

Minha interpretação, pelo contrário, é que a obra de Horkheimer se expressou, desde o início dos anos trinta, em uma espécie de crítica do fetichismo inerente à própria atividade científica, e expresso nos dualismos característicos da teoria tradicional. Orientado pelo método da crítica da Economia Política, o programa tinha por finalidade empreender uma “exposição” do todo concreto, como afirmava o autor em conhecida passagem:

Os elementos conceituais abstratos e suas relações rígidas, examinadas nas pesquisas das ciências individualmente consideradas, constituem o material à disposição da reconstrução teórica de processos vivos. (...) Aqui se trata de conhecer, em suas tendências dominantes, processos ainda não concluídos e que se dão uma única vez [ao contrário dos processos de caráter mecânico investigados pelas ciências naturais]. Para isso, é verdade que o saber analítico tem de ser incorporado, mas o empreendimento no qual ele deve colaborar não coincide de modo algum com ele. Modo de pesquisa e modo de exposição são aqui fundamentalmente diferentes.³

Mas a exposição não tinha, como na obra de Marx, a ciência econômica como objeto principal da crítica, e embora ao autor e a seus colaboradores do Instituto tenha sido central a consideração dos aspectos econômicos relativos às transformações ocorridas na passagem do capitalismo liberal ao monopolista, os objetos do programa incluíam também as formas fetichizadas das esferas do psiquismo, da política e do pensamento filosófico, que abrigavam contradições análogas àquelas que Marx havia identificado na análise da mercadoria. O projeto de Horkheimer pode ser caracterizado, portanto, como uma atualização da crítica marxiana para as condições do capitalismo monopolista, e se materializou, como pretendemos indicar, nos ensaios do próprio autor, que incluíram, dentre outros elementos, a incorporação crítica de contribuições provindas de Erich Fromm, Friedrich Pollock e Franz Neumann.

Notas

1. Convergem nessa interpretação, dentre outros, Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* – Studien zur frühen kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft* – Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft: 1929-1942. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979; Seyla Benhabib, “A crítica da razão instrumental”. In: Slavoj Žižek (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996; Wolfgang Bonß e Norbert Schindler, “Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus”. In: Wolfgang Bonß e Axel Honneth. *Sozialforschung als Kritik* – zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1982. Também partilham das linhas gerais dessa interpretação, ainda que com pequenas divergências quanto à segmentação das fases do autor, intérpretes que estendem a primeira fase da obra de Horkheimer até o início dos anos quarenta: cf. Alfred Schmidt, “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy” e Jürgen Habermas, “Remarks on the Development of Horkheimer’s Work”, ambos em: Seyla Benhabib; Wolfgang Bonß; John McCole. *On Max Horkheimer* – new perspectives. Cambridge, Massachusetts e Londres, 1993; além de, mais recentemente, John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.
2. Essa orientação seria necessária por exercer os seguintes papéis no âmbito do programa: evitar os erros nos quais o marxismo da época corria o risco de se enredar (o idealismo de Lukács e o positivismo de algumas correntes da Segunda Internacional) e organizar a atividade científica dos membros do Instituto, dando um sentido coerente a investigações parciais constantemente sob o risco de sucumbir à fragmentação disciplinar. Cf. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, *op. cit.*, pp. 47-55 e p.172; e também John McCole, Seyla Habib e Wolfgang Bonß, “Introduction”. In: Idem, *On Max Horkheimer* – new perspectives. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993, pp. 1-2.
3. Max Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie”. In: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr (Orgs.). Frankfurt am Main: Fischer, 1985, vol. 3, pp. 186-187. É talvez por isso que o ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” seja capaz de iluminar (melhor do que o famoso discurso proferido por Horkheimer quando de sua nomeação para o cargo de diretor do Instituto) o programa de pesquisas conduzido nos anos anteriores. A esse respeito, cf. Ricardo Musse, *Do Socialismo Científico à Teoria Crítica* – modificações na autocompreensão do marxismo entre 1878 e 1937. Tese de doutorado. FFLCH-USP. São Paulo, 1997, p. 70.
4. Outra é a interpretação de Seyla Benhabib, que considerou que a obra de Horkheimer e dos membros do Instituto de Pesquisa Social teria consistido, na década de trinta, em uma “crítica da Economia Política”.

A fantasia como crítica à racionalidade em Marcuse

Maria Clara Ferreira Togeiro (UNICAMP)

Palavras-chave: Fantasia; Repressão; Racionalidade; Marcuse

Esta proposta para comunicação tem como objetivo apresentar o potencial crítico do conceito de fantasia que Marcuse descreve em *Eros e Civilização* (1955). No modelo crítico apresentado por Herbert Marcuse, a fantasia tem como sua principal característica o potencial de se opor à organização repressiva da sociedade, à racionalidade da dominação, uma vez que Freud a descreve como a atividade mental capaz de resistir à repressão exercida pelo princípio de realidade permanece submetida essencialmente ao princípio de prazer.

Marcuse em *Eros e Civilização* parte do diagnóstico de Sigmund Freud em *O Mal-Estar na Civilização* (1929): a história do homem é a história da sua repressão. Para que o progresso na civilização se dê, é necessário a contínua transformação do princípio do prazer em princípio de realidade. O homem se torna sujeito consciente, suas pulsões passam a ser moldadas pela realidade e o próprio homem passa a alterar a realidade com o objetivo de satisfazer suas pulsões. Esse desvio é o que permite atividades como a atenção, a memória e próprio processo de pensar e agir, de modo a garantir um prazer que teve que ser adiado pelas próprias condições do mundo externo. Ou seja, a racionalidade é produto da repressão das pulsões, um desvio de sua meta que permite que o indivíduo suporte um determinado nível de desprazer para desempenhar atividade socialmente úteis. Surge então uma outra atividade mental, que se diferencia especialmente das demais por não estar submetida ao teste de realidade, a fantasia.

Precisamente porque o imaginário recebe, no desenvolvimento que leva à diferenciação entre o ego do prazer e o ego da realidade, o status de uma “atividade mental separada”, ele parece desfrutar de uma relativa autonomia vis-à-vis a transformação da psique através da realidade e, em seguida, ao princípio de

desempenho. Mas o custo desse “reconhecimento de fantasia”, da sua relativa autonomia, é o primado inequívoco da razão e a banalização da imaginação no nível da realidade

A partir da obra de Freud, Marcuse se apropria dos conceitos psicanalíticos e os historiciza para o contexto do capitalismo tardio. Com isso, ele constrói seu modelo crítico centrado nas noções de princípio de desempenho e de mais-repressão. O princípio de desempenho é a forma histórica do princípio de realidade, dada a realidade externa “que é a de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão”. A mais-repressão se refere aos controles adicionais que os interesses específicos de dominação introduzem, para além de uma repressão básica indispensável à associação civilizada humana. Da mesma forma o conceito de fantasia é historicizado por Marcuse. Para Freud ela está presa a um passado irrecuperável, a processos infantis que não poderiam converter-se numa realidade histórica. Para Marcuse, por outro lado, as fantasias contêm uma verdade que está para além do princípio de realidade estabelecido, elas pregam um futuro inconquistado da humanidade. Na medida em que preservam o momento anterior à repressão sofrida pelo homem na vida e na história, elas podem alcançar a verdade que está no *mais além do princípio de desempenho*, que não se estrutura a partir do que já está colocado mas do que pode vir a ser.

Assim, o esforço de Marcuse é de apontar para a bidimensionalidade da sociedade. Uma forma de organização que se desenvolveu de maneira a aprofundar a repressão pode ser substituída por outra mais conectada à satisfação, uma vez que essa outra possibilidade não está ausente na civilização, mas compõe a vida de cada sujeito. “Rechaçada pela realidade externa ou mesmo sendo incapaz de atingi-la, a força total do princípio de prazer não só sobrevive no inconsciente, mas também afeta, de múltiplas maneiras, a própria realidade que superou o princípio de prazer. O retorno do reprimido compõe a história proibida e subterrânea da civilização.” (EC 12)

Neste sentido, uma transformação para uma civilização não-repressiva implica em assumir o retorno do reprimido, não para reprimi-lo novamente, mas para tomá-lo como seu e restaurá-lo para compor uma nova sociedade. Esse processo não pode ser regressivo, como consideraria Freud, pois ele ocorre no estágio avançado da civilização. Ele é orientado pelo presente e não pelo passado,

e portanto, ocorre “com o progresso da racionalidade consciente”. O ator neste evento, não é mais o homem primitivo, mas o sujeito consciente, que depois de um longo período de repressão aos seus instintos, observa um mundo em que a repressão é supérflua na satisfação das necessidades e se eterniza como base da dominação. Com o progresso histórico, a escassez deixa de ser um problema na sociedade industrial, as necessidades básicas podem ser atendidas sem a labuta dos homens.

As bases para essa nova ordem serão inéditas: “Para além do princípio de desempenho, tanto a produtividade como seus valores culturais tornam-se inválidos. A luta pela existência desenrola-se então noutros terrenos e com novos objetivos; transforma-se na luta coordenada contra qualquer restrição ao livre jogo das faculdades humanas, contra a labuta, doença e morte” (EC 119-120). O progresso além do princípio do desempenho não ocorre com a liberação da sexualidade na forma em que ela se dá sob esse princípio. Para que isso ocorra é necessário uma verdadeira transformação da sexualidade, o surgimento de uma nova sensibilidade. A razão não é abandonada para que em seu lugar se coloque a fantasia. O que há de fato é a superação da separação radical entre razão e sensibilidade, corpo e mente, liberdade e necessidade, a partir de uma reconstrução da racionalidade envolvendo a “racionalidade libidinal”.

Referências

- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. LTC Editora, 1999.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização (1929)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011

A razão moderna e o projeto de uma sociedade racional: do conformismo racionalista à teoria crítica incipiente de H. Marcuse

Victor Hugo de Oliveira Saldanha (UFU)

Palavras-chave: razão; sociedade racional; teoria crítica; Marcuse.

O que significa, finalmente, construir uma sociedade racional? O presente estudo discute esta questão desde a perspectiva do teórico crítico Herbert Marcuse (1898-1979). O horizonte do problema, tal qual abordado pelo autor, compreende a análise de um desenvolvimento histórico-filosófico marcado por três etapas fundamentais: 1) o conceito de razão mobilizado, na prática, pela emergente classe burguesa e forjado, na teoria, pela Filosofia Moderna, em sua expressão racionalista; 2) a compreensão hegeliana do problema da realização da razão na ordem sociopolítica e a sua crítica por Karl Marx; 3) e, na esteira da crítica marxiana, o advento da Teoria Crítica, cujo objetivo último seria formulado pelos expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt como *a criação de uma sociedade racional*. Para esta exposição, consideramos as reflexões que Marcuse desenvolve em seus escritos entre os anos de 1937-1941, período marcado quase inteiramente pelas suas contribuições à *Revista de Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung)*. Desse modo, a discussão ora proposta se embasa, fundamentalmente, nos ensaios publicados por Marcuse na *ZfS* e na obra *Razão e Revolução* (1941), onde o filósofo analisa o advento da teoria social e sua relação com a filosofia de Hegel.

Estruturalmente, o presente estudo organiza-se num percurso argumentativo dividido em *três partes*, conforme os três tópicos destacados acima. Na *primeira parte*, a discussão é introduzida com uma caracterização da ideia de razão que fora, historicamente, utilizada pela classe burguesa em ascensão e, concomitantemente, absorvida pela filosofia racionalista do século XVII. Embora a ideia de razão que dimana desse desenvolvimento histórico-filosófico não

possuísse uma definição clara e tivesse, ao invés, assumido diversos sentidos, na medida em que esta ideia oscilava conforme as oscilações da própria classe média nascente, Marcuse entende ser possível discernir, nessas oscilações, cinco elementos estáveis que caracterizam a razão moderna. A partir desses elementos, apontados em *Razão e Revolução* (1941), discutimos como o conceito moderno de razão reverberou, imediatamente, nas dimensões pessoal e social da existência dos indivíduos e, assim, terminou por pavimentar o caminho para uma teoria social que se distingue por sua tendência, marcadamente, conformista. Partindo daí, pretendemos demonstrar como este conformismo racionalista, apontado na obra de 1941, guarda um parentesco interno com os conceitos de *introversão* e *cultura afirmativa*, cunhados por Marcuse no ensaio “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura” (1937). À luz deste ensaio, pretendemos assinalar também o compromisso dos elementos culturais burgueses, particularmente da arte e da filosofia, com a referida tendência conformista surgida na esteira do conceito moderno de razão.

Na *segunda parte* desta exposição, discutimos, primeiramente, como Marcuse situa a filosofia de Hegel como um ponto de inflexão no horizonte de conformismo engendrado pela tradição racionalista. A viragem representada por Hegel decorre do fato de seu sistema filosófico acabar com a tendência à *introversão* e pontificar que a razão deve realizar-se não como fenômeno interno e subjetivo, mas, ao contrário, deve encontrar sua realização nas instituições sociais e políticas, e através delas. Em Hegel, a razão é retirada do domínio ideal-subjetivo em que o idealismo burguês a havia precipitado e elevada ao domínio da vida material e social dos homens. A realização da razão exigiria, nesses termos, uma prática social e politicamente transformadora, no sentido de ajustar a sociedade presente aos princípios da razão. Em suma, na filosofia hegeliana, a realização da razão consubstancia-se no imperativo de se *construir uma sociedade racional*. No entanto, o potencial socialmente transformador da tese hegeliana se autodestrói, porquanto Hegel compreendera que a razão já se havia realizado nas formas sociais e políticas existentes, de modo que os homens não deveriam alcançar suas potencialidades supremas por meio da superação (*Aufhebung*) da sociedade dominante numa nova organização social, mas pelo desenvolvimento das estruturas sociopolíticas já estabelecidas. Ante a esta conclusão que resulta

do sistema filosófico hegeliano Marx se apresenta, tal como Hegel se apresentara ante o conformismo racionalista, como um ponto de inflexão. Isso porque Marx, nos seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, afirma que o fato da alienação produz uma classe de indivíduos cujas potencialidades tendem a ser não realizadas, como supunha Hegel, mas tanto mais negadas e perdidas quanto mais se desenvolve a sociedade existente, isto é, a sociedade regida pelas leis da produção capitalista. Esta classe é o proletariado. Sua existência contradiz a suposta realização da razão propugnada por Hegel, de modo que a teoria social não estaria eximida da tarefa de projetar a construção de uma sociedade racional. Destarte, se os conceitos de Hegel terminavam por aplicar-se à ordem social existente, os conceitos de Marx surgem como uma negação e uma crítica dessa ordem. Por isso, segundo Marcuse, a teoria social se converte, a partir de Marx, numa *teoria crítica da sociedade* e o problema – delineado e simultaneamente suplantado por Hegel – de se construir uma sociedade racional reaparece como uma questão em aberto tanto para a teoria quanto para a *práxis* social.

A *terceira parte*, e última, do presente trabalho analisa como Herbert Marcuse concebe, a seu modo, a tarefa peculiar a uma teoria crítica de elaborar, no campo teórico, os elementos de uma sociedade racional e, paralelamente, indicar o caminho para os processos práticos que devem levar a uma transformação radical da sociedade existente em direção à realização da razão na ordem social. Nesse quadro, discutimos como Marcuse articula suas primeiras percepções a este respeito, entre 1937-1941, em torno do que este estudo denomina *a reivindicação fundamental* de uma teoria crítica da sociedade, cujo conteúdo pode ser reduzido a dois componentes centrais: (1) a transformação da estrutura econômica da sociedade e (2) a instauração de uma unidade racional entre trabalho e prazer. Estes dois componentes, insinuados no período supramencionado (indicado no título desta apresentação como o período da ‘teoria crítica incipiente de Marcuse’), constituirão dois elementos basilares da teoria crítica que Marcuse formularia no estágio maduro de sua filosofia e que ganharia sua primeira expressão em *Eros e Civilização* (1955).

Sobre racionalidade instrumental, irracionalidade e suicídio coletivo

Bruno Reikdal Lima (UFABC)

Palavras-chave: racionalidade; ação racional instrumental; irracionalidade do racionalizado.

Sérgio Paulo Rouanet comenta que em Weber se tornam explícitos os dois tipos de atividades racionais estipulados pela modernidade, qualitativamente distintos em “uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins” (ROUANET: 1987, p. 12). No mesmo sentido, citando Weber, Wallerstein comenta que se trata de uma atividade racional instrumental “toda ação ‘determinada pela expectativa quanto ao comportamento dos objetos no ambiente e de outros seres humanos; essas expectativas são usadas como ‘condições’ ou ‘meios’ para a realização dos fins racionalmente perseguidos e calculados do ator’. Já ação racional valorativa é toda ação ‘determinada por crença no valor em si de alguma forma ética, estética, religiosa ou outra de comportamento, independentemente da sua perspectiva de sucesso’ (WALLERSTEIN, 2002 p. 179). Desse modo, a explicação weberiana apresenta uma das atividades determinada por sua operação, seu procedimento instrumental, enquanto outra acaba dependente das preferências ou idiosincrasia de sujeitos racionais, de suas crenças em valores normativos. No ínterim desta distinção, Weber amplia o problema da atuação e relação entre estas duas atividades racionais ao comentar que “a recusa dos homens modernos em assumir a responsabilidade dos julgamentos morais tende a transformar os julgamentos de intenção moral em julgamentos de gosto (‘de mau gosto’, em vez de ‘repreensível’) [...]. Essa passagem da avaliação moral para a ética, na conduta, é uma característica comum das épocas intelectualistas; resulta, em parte, das necessidades subjetivistas e em parte do medo de parecer de mentalidade limitada de um modo tradicionalista (WEBER: 1997, p. 174). Na notação de Weber, portanto, em “épocas intelectualistas”, das quais a moderni-

dade em desenvolvimento faria parte, os julgamentos morais próprios da atividade racional valorativa ou normativa, dependente de certas crenças e valores que tem finalidade em si mesmos, não demonstráveis ou avaliáveis por procedimentos do tipo de racionalidade instrumental, tendem a perder sua importância e impacto para os sujeitos modernos, devido a seu medo de parecerem “tradicionalistas”, aparecerem como de “mentalidade limitada”. A esse respeito, como ressalta Wallerstein em sua leitura de Weber, com a época intelectualista de tipo moderna, tem-se predileção pela racionalidade instrumental, caracterizada por sua operação ou procedimento de avaliação e verificação das ações humanas, em detrimento da racionalidade valorativa, a qual “do ponto de vista da ação social instrumentalmente racional [...] é sempre irracional” (WALLERSTEIN: 2002, 179). Desse modo, ao se reduzir a racionalidade à ação racional instrumental na modernidade, valores que não se adequem aos critérios da própria racionalidade instrumental, passam a ser considerado como irracionais, “tradicionalistas”, por vezes empecilhos ao progresso. Nesse sentido, como também indica Wallerstein, nessa modernidade, apesar da fé de que o “mundo social podia ser melhorado, por mais que fosse ruim [...], deve-se enfatizar que não se argumentava que o indivíduo se tornaria necessariamente melhor moralmente” (*Idem*, p. 174). Retomando, portanto, a moralidade, a ética ou valores que dependam de exigências “incondicionais”, reduzidas a preferências de sujeitos, deixam de ter valor “racional” propriamente dito à medida que são inverificáveis em determinado tipo de operação ou atividade caracterizada como racional – que passa a ser a racionalidade por excelência, sem nenhum núcleo aparentemente irracional. Isto posto, o intuito do presente trabalho é pôr em questão a redução da racionalidade à ação racional instrumental e seus critérios de verificação junto ao que Franz Hinkelammert chama criticamente de “irracionalidade do racionalizado” (HINKELAMMERT: 2005, p. 142). Para tal, desenvolveremos nossa investigação em três partes: a) apresentação da antropologia filosófica que subjaz e torna possível a distinção weberiana de ação racional instrumental e ação racional valorativa; b) a crítica de Franz Hinkelammert aos critérios da racionalidade instrumental para avaliação das ações humanas, a saber, a eficiência (coordenação de meios para obtenção ótima de um fim, independentemente de qual este seja) e a competitividade (sendo a eficiência na realização de um fim por meio da coordenação

dos meios só é percebida na comparação com outros sujeitos que pretendam executar o mesmo fim); e c) a exposição de alguns efeitos não intencionais da redução da atividade racional à racionalidade instrumental, que para Hinkelammert resulta na possibilidade de suicídio coletivo (a destruição das condições de possibilidade de manutenção e reprodução da vida dos sujeitos racionais, ou seja, eliminação da possibilidade de qualquer projeto conseqüente). Desse modo, ao partirmos da exposição da concepção antropológica moderna que torna possível a separação entre os dois tipos de racionalidade, apresentados por Weber, tendo como principais interlocutores Wallerstein e Hinkelammert, notaremos como é possível reduzir racionalidade a um tipo de operação ou atividade humana, abstraída de princípios éticos. Será considerada racional a ação humana que coordenar determinados meios para a obtenção de um fim, com maior eficiência na realização da tarefa – sem que haja qualquer critério para a escolha do próprio fim. A preferência por alcançar determinado objetivo em detrimento de outro estará a cargo ou será compreendida redutivamente como ação racional valorativa. Assim, independentemente do fim, como vemos junto a Hinkelammert, a ação é racional ou instrumentalmente racional quando se apresenta eficiente em comparação a outras. Apenas ao término da atividade racional, ou seja, após a coordenação dos meios para a execução de determinada ação tendo em vista um fim, poder-se-á avaliar tautologicamente uma ação racional: apresenta-se como tal ao se lançar à coordenação de meios para obter um fim, e é configurada como racional ao lograr êxito no processo de obtenção eficiente do fim anteriormente eleito. Como nos mostra Hinkelammert, essa construção de racionalidade que tornará possível a Weber notar em *Economia e sociedade* (WEBER, 2000) que a dominação econômica de tipo capitalista é impassível de uma crítica ou julgamento ético, já que opera de modo técnico, não-ético, racionalmente instrumental. Conquanto assim se apresente, ao termos reduzido o âmbito da ação racional ao gosto ou preferências de sujeitos, sem critérios últimos que determinem ou orientem a eleição de fins que não a própria eficiência na obtenção de um fim seja ele qual for, surge como efeito não-intencional do processo a possibilidade de eleger um fim que impossibilita qualquer ação posterior, a medida que sua realização elimina as condições de possibilidade de existência ou permanência em vida dos sujeitos envolvidos no processo de sua obtenção. A essa possibilidade,

Hinkelammert nomeará de “irracionalidade do racionalizado”, que pretendemos apresentar no presente trabalho, e que resulta na viabilidade de realização do que indicamos anteriormente como “suicídio coletivo”: a destruição das condições que garantem a manutenção da vida dos sujeitos humanos, racionalmente justificada – dados o processo de construção e as definições de racionalidade que pretendemos criticar.

Mesa 19: Progresso, razão instrumental e o fim do homem

Quinta-feira, 22 de agosto

10h-12h

Sala 10

Coordenadora: Renata Guerra

Anderson Aparecido Lima da Silva (USP)

A Aufklärung em questão: Michel Foucault e a Teoria Crítica

Simone Bernardete Fernandes (USP)

Teoria crítica e progresso: uma abordagem a partir da filosofia de Nietzsche

Bernardo Gonçalves (USP)

“Penso, logo existo”? A razão universal e o estatuto do humano face à inteligência artificial

Joon Moon (USP)

Inteligência Artificial como aporia final da racionalidade instrumental

A *Aufklärung* em questão: Michel Foucault e a Teoria Crítica

Anderson Aparecido Lima da Silva (USP)

Palavras-chave: Esclarecimento; Michel Foucault; Teoria Crítica.

Em *Crítica do poder*, Honneth defende que os “processos de racionalização” postos em funcionamento nos mecanismos de exercício do poder tratados por Michel Foucault apresentam extraordinárias semelhanças com um dos temas centrais da Teoria Crítica, a saber, a crescente expansão da *Zweckrationalität*, da “racionalidade instrumental” na modernidade. Ou ainda, de modo mais específico, ao supostamente vislumbrar “a produção de saber e o exercício de dominação apenas como dois lados diferentes de um mesmo processo”¹ – fundindo assim “racionalização e dominação” –, Foucault sucumbiria às “aporias” de uma “crítica totalizante da razão” que o aproximaria de Adorno e Horkheimer. Em suas palavras, “tal como a *Dialética do esclarecimento*, a crítica foucaultiana da modernidade é centrada na experiência de um formidável crescimento do poder e da coerção; para esta crítica, a história da emancipação humana, a “saída do homem de seu estado de menoridade em que ele se mantém por sua própria culpa” é aspirada pelo fluxo de um processo unilateral, aquele que preside a extensão da dominação². O “progresso” ou o “otimismo racionalista” das Luzes seriam assim colocados por terra diante da intensificação e aperfeiçoamento sistêmico de dispositivos de dominação, administração e controle.

Com efeito, não seria improvável encontrar nos próprios escritos de Foucault diversas passagens em que a sugestão de determinada reciprocidade com a *Dialética do Esclarecimento* poderia ser seriamente considerada. Afinal, partindo sempre de uma discussão nos quadros da *Aufklärung*, o pensador francês traz à tona o tema das “implicações”, “laços”, “relações” entre as potencialidades emancipatórias da razão em sua promessa de autonomia e de liberdade dos indivíduos em relação uns aos outros e os efeitos de poder que os mecanismos, procedimentos e técnicas que esta mesma razão poderia produzir: produções com fins econômicos, institui-

ções com propósito de regulação social, técnicas de comunicação, procedimentos de normalização, disciplinas ao mesmo tempo coletivas e individuais. Como afirma Foucault em conferência de outubro de 1979 na Universidade de Stanford: “Uma das tarefas da *Aufklärung* era a de multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX iriam rapidamente se questionar se a razão não estava em vias de se tornar demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar quanto à *relação* que eles adivinhavam confusamente entre uma sociedade inclinada à racionalização e certas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, sobre a espécie e sua sobrevivência”³. “Inquietação” que o movimento de fundo da história do século XX, por meio da experiência paroxística do fascismo e do stalinismo, dos campos de concentração e da burocracia, só viria aprofundar.

Em termos que bem poderiam aludir à *Dialektik*, Foucault se lança então à seguinte indagação: “Não poderíamos disso concluir que a promessa da *Aufklärung* de atingir a liberdade pelo exercício da razão se reverteu, ao contrário, numa dominação da razão mesma, a qual usurpa de mais a mais o lugar da liberdade?”.

Ora, em vez de promulgar ou buscar contestar a fatal inevitabilidade desse processo, Foucault deixa a questão em aberto, isto é, *atuante*, insistindo antes em afirmar que “a ligação entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente” e emendando, imediatamente, que o problema seria antes de mais nada, por conseguinte, o de “saber o que fazer com um dado tão evidente”⁴. Tal postura nos leva a depreender que a questão lançada – à primeira vista encarcerada sem mais numa via sem saída – serve antes como *ponto de partida interrogativo* do que como epílogo de uma problemática que não deixou de receber encaminhamentos diversos e à qual Foucault vem somar suas reflexões.

Todavia, uma vez posta essa “evidência”, como proceder? “Faremos o “juízo” [*procès*] da razão? A meu ver, nada seria mais estéril. Primeiro porque não é questão de culpabilidade nem de inocência neste domínio. Em seguida, porque é absurdo invocar a “razão” como a entidade contrária da não-razão. Enfim, porque um tal processo nos faria cair na armadilha [*nous piégerait*] que nos obriga a exercer o papel arbitrário e fastidioso do racionalista ou do irracionalista”⁵. “Papel arbitrário e fastidioso” que o leva a tomar suas distâncias em relação a qualquer postura que advogue a unilateralidade analítica. Invocar o “racionalismo” contra o “irracionalismo” (ou vice-versa) não apenas lhe parece um modo estéril e um tanto simplório de colocar o problema em termos “epistemológicos” como também re-

flete uma postura politicamente temerária, pois, além de inócua, tal posição abre alas para falseamentos e reduções de toda ordem, o que inclui a utilização de etiquetas arbitrárias cujo efeito é tão somente o de turvar o tipo de problema em questão.

Sob seu prisma, se “a racionalidade do abominável é um *fato* da história contemporânea”, acrescenta prontamente que “o irracional, entretanto, não adquire por isso direitos imprescritíveis”⁶. Donde as reticências de Foucault no que tange a assumir uma via de mão única que consistisse em “denunciar” “o que haveria de continuamente opressivo sob a razão”, porque, afinal de contas, afirma, “a desrazão é igualmente opressiva”; assim como seria de pouco proveito tão somente “pôr a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, porque também a mentira ou o erro [também] constituem abusos de poder”⁷. Diante desse quadro, torna-se compreensível que Foucault se veja menos inclinado a empreender a instauração de um “julgamento” da razão do que a examinar minuciosamente as possíveis ligações entre racionalidade e relações de poder em seu exercício concreto.

Essa postura, entretanto, implicará declinar da perspectiva que visa “tratar da racionalização da sociedade e da cultura como um todo”⁸. Em vez disso, Foucault buscará engajar uma análise incisiva e “pontual” dos procedimentos de racionalização nos diversos domínios em que eles se efetivam imbricando-se, interligando-se com relações de poder: como a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade, ou ainda, de modo geral, as diferentes maneiras de “governar” e seus respectivos dispositivos e estratégias, o que conferiria, a seu ver, uma de suas singularidades, isto é, também uma de suas diferenças, diante da perspectiva frankfurtiana.

Diferente do que defende Honneth, sugerimos que, em vez de uma “crítica totalizante da razão”, Foucault visa empreender uma crítica racional das *formas de racionalidade* em seu exercício concreto, mobilizando para tanto, os *questionamentos* suscitados por autores que procuraram pensar o Esclarecimento em suas tensões, complexidades e ambiguidades.

Notas

1. HONNETH, A. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K.

- Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991, p. 178.
2. HONNETH, A. "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, p. 800.
 3. FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique". In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1329 [Grifo meu].
 4. Ibid., p. 1330.
 5. Ibid.
 6. FOUCAULT, M. "Postface" [1980]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n° 279, p. 854. Grifo meu.
 7. FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica – Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. SP, Martins Fontes, 2008, pp. 49-50.
 8. FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *op. cit.*, p. 1330.

Teoria crítica e progresso: uma abordagem a partir da filosofia de Nietzsche

Simone Bernardete Fernandes (USP)

Palavras-chave: racionalidade; progresso; teoria crítica; emancipação; Nietzsche.

Na teoria crítica dos anos 1940, em face dos horrores dos regimes autoritários e da guerra e sobretudo da ausência de resistência e crítica por parte dos indivíduos, há um forte questionamento do progresso social e cultural da humanidade. Estados considerados opostos pela tradição filosófica predominante, como civilização e barbárie, esclarecimento e mito, razão e irracionalidade, parecem ter estado entrelaçados desde a sua origem. São questionados, deste modo, a concepção da história como progresso na direção da maior felicidade humana, o potencial da racionalidade para realizar as promessas de felicidade, liberdade e justiça do esclarecimento, o sentido da ciência e da técnica e a autonomia individual. A eles são opostos o desvelamento das tendências regressivas da racionalidade e de um aprofundado ímpeto de dominação cujos limites não são vislumbrados no presente. Tal questionamento está presente nas *Teses “Sobre o conceito de história”*, de Benjamin, e na *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno. Pretendo discutir como a filosofia de Nietzsche contribui, nestes trabalhos, para o questionamento do progresso histórico e dos potenciais da racionalidade, considerando as bases metodológicas e os temas de seu pensamento presentes nestas obras e destacando alguns elementos das análises posteriores de Susan Buck-Morss, Karin Bauer, Martin Saar e Amy Allen sobre o tema.

Em sua tese VIII de “Sobre o conceito de história” (1940), Benjamin propõe “escovar a história a contrapelo”, revelando o vínculo entre cultura e barbárie (Benjamin, 2005, p.70) ao contar a história do ponto de vista dos perdedores. Contra a tradição filosófica kantiana, hegeliana e marxista e inclusive a esquerda de seu tempo, Benjamin se aproxima da *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche, obra que chega até mesmo a ser citada como epígrafe na tese XII.

Esta aproximação com Nietzsche se dá em termos de método e conteúdo. Em sua oposição à leitura tradicional da história, Benjamin faz alusão à oposição nietzscheana à concepção da história como coleção ou idolatria dos fatos. Em termos de conteúdo, há uma aderência entre ambos na defesa de que não há uma oposição entre civilização e barbárie, assim como Nietzsche explicitara em sua descrição da domesticação do homem na *Genealogia da moral* e em seus recorrentes lembretes de que este passado violento não foi totalmente obliterado. Benjamin move-se, no entanto, em um sentido diferente, mais crítico em relação aos sofrimentos que permearam e ainda permeiam a civilização, ao propor uma rememoração do sofrimento passado e ao ansiar por uma interrupção revolucionária do *continuum* histórico.

O questionamento do progresso também orienta Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*, ao considerarem que o movimento histórico conduz a “uma nova espécie de barbárie” (DE, p.11) e na afirmação do “elemento destrutivo do progresso” (DE, p.12) no sentido da regressão (DE, p.41). Observa-se que o movimento do pensamento esclarecido sob ataques positivistas e pragmatistas é na direção do ceticismo, do relativismo e da negação de todos os fins que não digam respeito à autoconservação e que os sujeitos tendem à conformação e à adaptação ao *status quo*. Para dar conta destes fenômenos, os autores identificam na pré-história da humanidade as sementes da barbárie do presente, recorrendo à filosofia de Nietzsche para traçar o vínculo primordial da subjetividade e do esclarecimento com a dominação.

Metodologicamente, a proposta da *Dialética do esclarecimento*, ao se voltar à constituição subjetiva no passado da humanidade para compreender os fenômenos do presente, pode ser entendida como uma genealogia, como observa sobretudo Saar. Tematicamente, há uma convergência com a descrição nietzscheana do débito da civilização com horrores, crueldades e sofrimentos que a tornaram possível e a suspeita em relação ao sentido vigente de razão, apartado dos instintos, do corpo, aprisionante e cientificista. As referências a esta filosofia visam à conceitualização do esclarecimento na dupla chave de libertação dos poderes estabelecidos e de retorno à dominação, à explicitação do seu ímpeto de liquidar todas as formas de pensamento com que se confronta e ao desvelamento do papel da dominação na formação da subjetividade. O seu juízo pode

ser resumido na afirmação de que Nietzsche conhecia “como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento. Foi ele que formulou sua relação contraditória com a dominação” (DE, p.47). Observa-se que a subjetividade, que aprende desde o princípio a negação de si e a submissão ao poder por meio da renúncia e da interiorização do sacrifício, porta em si uma tendência à conformação e que a sua autonomia é colocada em xeque sob o ataque de um aparato de dominação cada vez mais elaborado, no capitalismo pós-liberal.

Para traçar a relação entre dominação e subjetividade, além da referência à violência e à renúncia aos instintos, o excurso I da *Dialética* se apropria da concepção nietzscheana da troca e da descrição da astúcia do sacerdote ascético para descrever o processo pelo qual o personagem mítico Ulisses sobrevive à passagem pelas sereias através da interiorização do sacrifício e do aprendizado da submissão ao poder. No Excurso II da *Dialética*, a crítica à moral nietzscheana e a sua suspeita de todos os valores servem de paradigma, respectivamente, da incapacidade do pensamento esclarecido de apresentar um argumento válido contra a vantagem pessoal e o ímpeto de crueldade, e, em segundo lugar, do aspecto corrosivo do esclarecimento, do qual Nietzsche é considerado testemunha e realizador último ao levar o cientificismo às últimas consequências, como Sade, ou seja, ao não se deter diante da moral, como fizera Kant.

Na literatura posterior, a aproximação da teoria crítica com Nietzsche é controversa. Os principais pontos de questionamento, que em sua maioria têm por alvo a *Dialética do esclarecimento*, são a acusação de que há ali uma crítica radical da razão que se torna autorreferente e, portanto, contraditória (a exemplo de Habermas) e de que está em jogo na *Dialética* uma teleologia. Não pretendo desenvolver estas críticas em detalhe, mas apresentar uma literatura mais recente que as problematiza e considera Nietzsche um autor essencial para uma teoria crítica não ingênua e capaz de dar conta dos desafios relativos à ideia de progresso.

Em suma, com base no proposto pretende-se em primeiro lugar mapear os pontos de aproximação da teoria crítica com Nietzsche em termos metodológicos e de conteúdo visando uma crítica ao progresso. Em segundo lugar, são consideradas algumas repercussões desta aproximação na literatura posterior que visam a revigorar pontos-base da teoria crítica dos anos 1940.

Referências

Adorno, T.; Horkheimer, M. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [1944]. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.

Benjamin, W. (2005). "Sobre o conceito de história". Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: Löwy, M. (ed.). *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo.

“Penso, logo existo”? A razão universal e o estatuto do humano face à inteligência artificial

Bernardo Gonçalves (USP)

Palavras-chave: Razão universal; René Descartes; humanismo; inteligência artificial; Alan Turing.

A tese animal-máquina cartesiana, conforme articulada em *O Discurso do Método* (1637) --- e previamente em *O Mundo* (1632) ---, pretende estabelecer uma distinção ontológica entre o ser humano (dotado da alma racional), de um lado, e os outros animais e os autômatos, de outro. Nesse sentido, Descartes oferece dois critérios para discernir o ser humano do seu outro, a saber, (i) a capacidade do discurso, ou articulação organizada do pensamento via linguagem, e (ii) a universalidade dessa competência, que atestaria a compreensão acerca do que se diz. Isso, no campo da filosofia da mente é por vezes chamado o “teste de linguagem” de Descartes. Porém, para o filósofo, é a própria razão universal que está em jogo, tendo nos recursos da linguagem seu veículo de expressão ou forma de evidenciação do que se entende por pensar. É, portanto, já na fundação da modernidade que estava demarcada uma fronteira para o que significa ser humano --- e isso encontra-se definido em termos da razão, ou da capacidade intrínseca de seu uso em qualquer situação arbitrariamente apresentada. Pode-se dizer então que, para Descartes, seria possível sondar o estatuto ontológico de uma entidade (se é de natureza humana, animal ou autômata) por meio do teste de sua capacidade para o discurso dialógico (racional). Ainda que a entidade respondente possua lacunas de conhecimento, suas respostas seriam discerníveis das respostas, digamos, de um papagaio, “que pode pronunciar palavras como nós (...), mas não pode mostrar que está pensando aquilo que está falando”; enquanto que “o mais medíocre dos homens pode dar uma resposta apropriada a seja o que for que seja dito na sua presença”. Em suma, para Descartes, está depositada na capacidade de pensar, isto é, na capacidade do uso pleno - ainda que variado - da razão, a possibilidade de discernir o humano do não-humano.

Em 1950, Alan Turing propôs abordar a questão “podem as máquinas pensar?” substituindo-a pelo *jogo da imitação* (também chamado *teste de Turing*). Se uma máquina (participante 1 do jogo) puder demonstrar comportamento verbal indiscernível de um homem (participante 2, do gênero masculino), segundo a avaliação de um(a) interrogador(a) humano(a) (participante 3), ter-se-ia uma resposta (ainda que parcial) na direção de solucionar a questão ontológica (se podem as máquinas pensar). A parcialidade da solução está implicada numa lacuna epistemológica entre, num extremo, o *pensar* (ontológico), e noutro, o *imitar-pensar* (pragmático ou comportamental). A eventual existência de uma - e bastaria uma - máquina que passe no teste de Turing daria como superada a questão da capacidade de imitar-pensar por parte, por assim dizer, de um outro do ser humano; e ofereceria também evidência (indutiva) da capacidade mesma de pensar. O que restaria então de marca distintiva do ser humano com relação a seu outro? Nesta proposta de comunicação pretendo discutir isso como um impasse da racionalidade de suma relevância para os debates do século XXI. No restante deste resumo, discuto, ainda brevemente, mas em mais detalhe, esse impasse.

A aproximação do teste de Turing com o teste de linguagem de Descartes é forte, em que pese certas nuances entre as duas formulações. Mas pode-se interpretar que, para Turing, não há uma definição discursiva que ofereça critérios (cruciais e/ou definitivos) de modo a estabelecer que uma máquina possa efetivamente pensar (como o faz um ser humano). Por isso ele propõe substituir a questão “podem as máquinas pensar” pelo seu teste. Está associada ao problema ontológico ainda, para Turing, uma questão prática (de engenharia) do avanço tecnológico, no sentido da construção de máquinas cada vez mais sofisticadas até que a superação de seu teste por parte de uma máquina seja possível. Isto é, o teste forneceria uma condição suficiente para o imitar-pensar, mas não uma condição necessária --- pois sempre será possível argumentar que o estado da arte tecnocientífico pode ser levado adiante para então, sim, finalmente, termos construída uma tal máquina, capaz de vencer o jogo.

Se, por um lado, já de saída Descartes declara que somente a alma racional (criada por Deus) poderá utilizar-se da razão em sua condição plena de exercício da linguagem, isto é, para Descartes a questão ontológica encontra-se fechada,

pois somente a alma racional seria capaz de pensar; por outro lado, pode-se dizer que Turing mantém a questão ontológica aberta, sejam quais forem os resultados de seu teste, contraditórios ou acumulativos. Turing apresenta-se crente na possibilidade de construir uma máquina que possa imitar-pensar ou pensar, e esta distinção última será sempre, no limite, de ordem especulativa. Turing, com efeito, não adere à tese animal-máquina cartesiana. Seja como for quanto à questão ontológica (acerca do pensar), a existência de uma máquina que possa imitar-pensar --- porque passa no teste de Turing --- já seria suficiente para encerrar a tese cartesiana, pois seria preciso abdicar, ou do teste de linguagem como recurso de distinção ontológica do humano de seu outro, ou de um componente importante da tese animal-máquina, a saber, o pensar como atributo da alma racional, demonstrado pela capacidade do discurso.

Turing previu que seu teste seria superado por uma máquina por volta do ano de 2000. Com efeito, desde o início do século XXI temos visto episódios serem disputados no domínio público como tendo cumprido a profecia de Turing --- por exemplo, em 2014, na *Royal Society* em Londres, a Universidade de Reading organizou um evento no qual um programa nomeado Eugene Goostman, que simulava um jovem de 13 anos de idade, teria, para alguns, conseguido passar no teste de Turing. Permanece, no entanto, sem perspectiva de resolução, a polêmica acerca das máquinas pensantes, seus limites, e sua (in)discernibilidade do pensamento humano. Nos últimos anos, à relevância conceitual da questão, tem sido acrescida um alto interesse social, à medida que avança o estado da arte dos sistemas de inteligência artificial e sua implantação na sociedade. Ou seja, o avanço tecnocientífico tem crescentemente (e aceleradamente) tensionado, de fato, o critério cartesiano de distinção entre o humano e os seus outros. O teste de linguagem de Descartes e o teste de Turing são duas referências notórias no tema, e temos aqui, evidentemente, uma questão importante para as discussões acerca da transição entre modernidade e pós-modernidade.

Ainda segundo previsto por Turing em 1950, podemos esperar no restante do século XXI menções frequentes no senso comum a “máquinas que pensam”, e esperar também que elas hão de competir com seres humanos em todos os campos intelectuais. Por outro lado, não há indícios de que o problema filosófico (acerca do que define a capacidade do pensamento ou da razão) poderá ser re-

solvido. Com efeito, podemos esperar que resultados positivos para as máquinas no teste de Turing serão mais e mais reivindicados nas próximas décadas. Do ponto de vista social, pode-se imaginar um convívio de estatuto indefinido ou confuso (e talvez conturbado) entre máquinas (dizíveis pensantes) e seres humanos. Diante disso, de modo a evitar que a questão seja deslocada do tema da racionalidade para o âmbito de uma guerra (de indústria) cultural, seria o caso de substituir a tese animal-máquina por alguma noção pós-cartesiana de racionalidade --- uma segundo a qual o ser humano possa ser preservado naquilo que lhe é próprio ou peculiar? Estaríamos diante de um novo impasse da razão?

Inteligência Artificial como aporia final da racionalidade instrumental

Joon Moon (USP)

Palavras-chave: inteligência artificial; aporia; racionalidade instrumental.

“O mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba reverter à mitologia” é a frase que sintetiza a ideia principal da Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer. Se na Teoria Crítica havia uma perspectiva de emancipação apoiada na racionalidade, na Dialética do Esclarecimento este olhar volta para um passado remoto em busca de entendimento sobre a barbárie da humanidade. Os autores exploram este primórdio a partir da Odisséia – considerado como o marco do processo civilizatório - onde a figura do mítico Ulisses denuncia a operação do esclarecimento, pois é identificado como um herói já esclarecido.

A racionalidade do homem como o agente da história foi a esperança para organizar e promover melhorias em sociedade também racionalmente organizada, uma posição antagônica da natureza cega e hostil. Esta aposta sofre golpes irreversíveis com sequências de acontecimentos históricos. A humanidade mergulha em uma barbárie quase sem precedente na história, ao contrário da previsão da emancipação. Assim, na Dialética do Esclarecimento, a racionalidade ressurge como uma razão instrumental petrificada, que além de não proporcionar a melhoria, é apontada como a própria causa da devastação. Em um mundo administrado, racionalizado, totalizante e cada vez mais sombrio, o homem não tem mais escapatória. Não só a emancipação está perdida, mas a própria racionalidade.

Diante da natureza que se apresentava como uma potência hostil, o homem criava mito como uma forma de lidar com ela. Mas na construção do mito já havia o elemento do esclarecimento, que recai no mito repondo o que tentou expurgar. Se a semente da autodestruição do esclarecimento estava presente desde a criação do mito, atinge a sua maioria com a Inteligência Artificial – expressão última da racionalidade instrumental.

A Inteligência Artificial é uma tecnologia que já provoca profundos impactos em mais diversas áreas da sociedade com imenso potencial de crescimento em uma velocidade surpreendente. A possibilidade de sua aplicação poderá ir muito além do atual. A condição que permitiu o avanço da Inteligência Artificial foi a possibilidade de coleta e uso de imensa quantidade de dados conhecido como *big data*, além da expansão da capacidade de processamento computacional. O que proporcionou o desenvolvimento de Aprendizagem de Máquinas como Aprendizagem Profunda, que possibilita a realização de tarefas com pouca ou nenhuma idéia do resultado. Pode-se chegar ao resultado a partir de estrutura de dados sem o conhecimento do efeito das variáveis e sem a supervisão do homem.

A Aprendizagem Profunda permite que os sistemas inteligentes aprendam novas estratégias e busquem novas evidências de forma autônoma. Nesse sentido, suas ações não são mais inteligíveis e nem estão mais abertas ao escrutínio do ser humano. Isso acontece porque é praticamente impossível estabelecer como Inteligência Artificial alcançou os resultados além dos algoritmos iniciais. Além disso, o seu desempenho é baseado em dados que foram usados durante o processo de aprendizagem e que podem não estar mais disponíveis ou acessíveis. Assim, mesmo que contenha um dado contaminado com algum viés condenável pelo homem, pode ficar enraizado e depercebido no sistema.

A Inteligência Artificial pode ser interpretada como a aporia final da racionalidade instrumental pois acredito que não haverá mais avanços tecnológicos significativos sem a participação da Inteligência Artificial. Em outras palavras, todo avanço tecnológico em praticamente todas áreas da sociedade virá através da participação cada vez mais crescente e ativa da Inteligência Artificial.

A formulação de Pollock adotada pelo Horkheimer e Adorno de que a economia não figurava mais o protagonismo no capitalismo com a primazia da política sobre a economia novamente sofre uma nova alteração. Acredito que agora ocorre a “primazia da tecnologia sobre a política e economia”. A tecnologia assume a nova forma de intervenção na organização da sociedade desde a produção até o consumo, ocupando o lugar onde a política tinha substituído a economia na determinação das estruturas fundamentais. Se o esclarecimento é um processo totalizante que comanda todas as esferas da sociedade, a tecnologia como fenômeno universal da racionalidade instrumental ditará os rumos desta sociedade em nome da eficiência através da Inteligência Artificial.

A Inteligência Artificial já provoca um rearranjo na produção e no trabalho. Não como uma tecnologia do passado que auxiliava o trabalho com aumento de produtividade, mas substituindo o próprio trabalhador em uma escalada de extinções de postos de trabalhos em curto espaço de tempo. Se durante a primazia da economia produzia a alienação do trabalhador diante da cadeia produtiva, na primazia da tecnologia pode ocorrer uma alienação de trabalhadores substituídos pelas máquinas dotadas de Inteligência Artificial.

A tecnologia antes da Inteligência Artificial transformava a natureza como sua principal fonte de recursos à serviço do homem, diante da Inteligência Artificial, o próprio homem se dispõe como uma fonte de dados. Praticamente todos os dados gerados na nossa vida agora podem ser coletados, armazenados e processados. Os dispositivos cada vez mais potentes capturam os nossos dados ininterruptamente. Os smartphones já funcionam como a extensão do nosso corpo e cérebro gerando e enviando os nossos dados o tempo todo. Assim, ocorre também uma alienação de usuários e consumidores transformados em meros fornecedores de dados diante de uma tecnologia que pode escapar até do entendimento de seus engenheiros.

O domínio da autopreservação da racionalidade se mostrou instrumento não apenas de domínio da natureza externa, mas também da natureza interna transformando os indivíduos e as interações sociais em recursos valiosos que alimentam e impulsionam os algoritmos. A dependência na tecnologia que prometia uma facilidade e libertação de tarefas incômodas ou repetitivas, cada dia mais provoca uma renúncia da capacidade cognitiva humana que pode caminhar para um colapso. Os dados não são oferecidos em uma relação de troca, mas se tornou um sacrifício contínuo.

Se o esclarecimento tentou dissolver mito mas não conseguiu se livrar do mito e acabou reverter à mitologia, a natureza que foi desencantada pelo mito e pelo esclarecimento, também não consegue se livrar da mitologia e novamente volta a ser encantada com a Inteligência Artificial. O mundo fantasmagórico que uma vez foi esclarecido volta a ser encantado em um animismo tecnológico, onde numerosos dispositivos dotados de alma digital, nos observam, escutam e falam.

Mesa 20: Estética II

Quinta-feira, 22 de agosto

10h-12h

Sala 12

Coordenador: Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Felipe Bruno Silva da Cruz (UFPA)

A barbárie não é uma musa: manifestações da barbárie na poética de Wislawa Szymborska

Clêmie Ferreira Blaud (USP)

Béla Balázs e os limites entre o erótico e o pornográfico no cinema silencioso

Luana Gonçalves Carvalho Fúncia (USP)

Um estudo do filme *Loucura Ordinária de uma Filha de Cham* (1987), do cineasta Jean Rouch

Ronaldo Tadeu de Souza (USP)

Tempo e Sujeito como Contingência: uma leitura hegeliana do *Em Busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust

A barbárie não é uma musa: manifestações da barbárie na poética de Wislawa Szymborska

Felipe Bruno Silva da Cruz (UFPA)

Palavras-chave: Literatura e história; barbárie; Wislawa Szymborska; Walter Benjamin.

A este trabalho interessa o conceito de barbárie desenvolvido por Walter Benjamin no texto *As teses sobre o conceito de história* (1940), em que ele reflete, entre outras coisas, sobre os rastros que o progresso da história deixa, encarados como documentos de barbárie. Destaca-se, aqui, a crítica que Benjamin propõe ao patrimônio cultural passado de geração em geração pela história: o próprio patrimônio, bem como sua transmissão, aponta para a ausência, para o silenciamento, dos “derrotados”, daqueles cujas palavras não podem ser consultadas nos livros de história por terem sido aniquilados pelos “vencedores”. A barbárie surge, dessa maneira, como a dominação do outro, o encobrimento do outro (DUSSEL, 1993), o que leva a uma espécie de desconfiança relativa ao que permanece no discurso histórico.

Este conceito interessa à presente pesquisa por relacionar-se com a postura da poeta aqui em questão: Wislawa Szymborska promove, em seus poemas, oportunidades para se escutar as vozes dos vencidos, a narrativa dos derrotados. Assim, suas obras não são caracterizadas como simples complemento à história, mas antes como contraponto. Um contraponto que procura resgatar o que Benjamin considera apagado pela cultura, a ação de escovar a história a *contrapelo*, que está intrinsecamente relacionada com a própria natureza da poesia.

Wislawa Szymborska nasceu em 1923, em Kórnik, cidade na região de Poznan, mudando-se ainda criança para a Cracóvia, onde faleceu em 2012. Estudou literatura e sociologia na Universidade Jagiellônica de Cracóvia, de 1945 a 1948 e, ainda que tenha começado a escrever muito jovem sobre variados temas, seu primeiro livro, *É por isso que estamos todos vivos*, publicado em 1952, em plena era stalinista, reza pela cartilha da ideologia do socialismo real, abordando temas

edificantes, como a construção do socialismo, a luta pela paz, etc. A poeta mais tarde rejeitou inteiramente essa produção, não incluindo nenhum desses poemas em suas coletâneas posteriores.

Sua segunda coletânea, *Esperando por Yeti*, de 1957, já apresenta uma voz individual, abordando alguns temas que serão recorrentes em sua obra: o ser humano nas suas relações com a sociedade, com a história e com outras formas de vida no planeta. Embora Szymborska tenha publicado vários volumes de poesia desde a década de 1950, sua produção, de pouco mais de duas centenas de poemas, é relativamente modesta se comparada a de alguns poetas seus contemporâneos extremamente prolíficos, como Czeslaw Milosz. Conhecida como “Mozart da poesia”, Wislawa Szymborska recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1996, a consagração de sua carreira em que constam pouco mais de dez livros de poemas.

Percebe-se, em sua poética, uma constante preocupação relativa à representação da história humana – especialmente no que diz respeito à atração que Wislawa Szymborska nutre por eventos históricos considerados exemplos da barbárie: as guerras ocorridas no século XX, especialmente a 2ª Guerra Mundial e a guerra do Vietnã. A partir da leitura de seus poemas, é possível notar as ênfases que Wislawa Szymborska propõe para os acontecimentos históricos que tendem a ser encarados a partir dos seus assustadores números de vítimas: ao invés de recorrer ao coletivo, concentrar-se no particular, ainda que dispondo de farta quantidade de informações acerca de características políticas, sociais e econômicas relativos às guerras sobre as quais escreve, opta por expressar o alcance das consequências destes fenômenos por uma perspectiva que prescindir de datas, estatísticas, de números, enfim. Os poemas têm como centro aquilo que a história, em geral, não abarca: o modo como a vida das pessoas “comuns” é afetada pelos grandes eventos.

Assim, a questão que esta pesquisa pretende abordar é a manifestação da barbárie na poética de Wislawa Szymborska encarada a partir de uma perspectiva individual (em oposição a uma história da coletividade) que parece interessar à autora, levando em consideração, para isso, as especificidades dos fatos históricos geralmente abordados por Szymborska para compreender quais as maneiras encontradas pela literatura (no caso desta pesquisa, mais precisamente, pela po-

esia) para representar situações normalmente tidas como “inimagináveis”, como escreveu Didi-Huberman ao visitar o museu de Auschwitz-Birkenau.

Este viés não resolvido, de certo modo incompleto, do texto poético é a diferença central entre ele e o discurso histórico (ou qualquer discurso que se pretenda científico), o que faz com que poetas como Szymborska não possam ser considerados meros comentadores dos acontecimentos do passado. Eles são, antes, contestadores “por natureza” das versões oficiais dos “fatos”, versões necessariamente incompletas também, mas que pretendem ser interpretadas como definitivas. É evidente a oposição da poeta à história oficial da humanidade. Por meio da ironia característica de sua obra, Szymborska coloca em cheque não apenas a validade científica de se ensinar uma versão considerada completa do passado, como também sua validade humanística. Tratando a história de preservar a memória das sociedades, não seria cruel a eleição da versão de uma minoria a respeito dos acontecimentos históricos que devem ser lembrados uma espécie de crime contra a humanidade, uma vez que esse tipo de escolha tende a perpetuar as mesmas classes dominantes no poder?

O interesse dessa pesquisa é, também, o de refletir a respeito da função que a poesia de Wislawa Szymborska pode desempenhar em retirar do conformismo uma tradição historicamente instrumentalizada para servir à preservação das classes dominantes no poder – sejam elas os fascistas responsáveis pelo extermínio de milhões de judeus, ou os colonizadores europeus responsáveis pelo extermínio de milhões de africanos de diferentes povos.

Béla Balázs e os limites entre o erótico e o pornográfico no cinema silencioso

Clêmie Ferreira Blaud (USP)

Palavras-chave: Béla Balázs; filosofia; cinema; erótico; pornográfico.

Ao comentar o erotismo de Asta Nielsen, o filósofo Béla Balázs, em *O homem visível*, 1924, dedica um parágrafo a compará-la com a dançarina e atriz Anita Berber, famosa por escandalizar Viena e Berlim com suas apresentações em cabarés. “Die Asta” como é aclamada pela crítica, é atriz de obras clássicas e trágicas, como o *O abismo*¹ (1910), seu primeiro filme, no qual realiza uma dança erótica; *Hamlet*² (1922), no qual vive o príncipe dinamarquês, e *Lulu*³ (1923), a mulher fatal. Anita participa de algumas produções, representando, o mais das vezes, personagens próximas à sua vida real: dançarina de “vícios”, bissexual, andrógina em filme de ficção científica, sendo *Prostituição*⁴ (1919), seu filme de estreia e o pequeno papel de Giulia Farnese, a astuta amante de cardeal em *Lucrezia Borgia*⁵ (1922), sua atuação mais importante. Para Balázs, o mérito erótico de Asta Nielsen reside nos olhos que brilham e na boca torcida em um corpo de magreza abstrata; ela não mostra sua coxa, sua carne como Anita:

[...] a ponto de ser difícil distinguir entre o rosto e o traseiro e, ainda assim, essa personificação dançante do vício teria muito a aprender com Asta Nielsen. Apesar de sua dança do ventre, Beber é uma ovelha inocente ao lado de Nielsen em suas roupas. Pois Nielsen é capaz de parecer uma revelação obscena e tem um jeito de sorrir que poderia muito bem justificar o confisco do filme pela polícia como pornografia. Este erotismo espiritualizado é perigosamente demoníaco, pois seus efeitos não são diminuídos pela roupa (BALÁZS, 2010, p. 87-88) (tradução nossa).⁶

Em uma atmosfera que caminha para o conservadorismo, como o foi a Berlim dos anos 1920, pouco interessa aos defensores das tradições distinguir pornográfico e erótico. A tendência é censurar a arte que apresenta a nudez, ou mesmo nudez parcial, atribuindo a alcunha de “erótica” como se esta palavra fosse sinônimo de “pornográfica” e, uma vez embaralhadas, endereçar ao mundo dos degradados tudo o que assim for considerado, conforme interesses conservado-

res. Cabe aos intelectuais o esforço de salvar a arte e os artistas desta armadilha ainda que, no limiar da razão, a distinção entre arte erótica e pornográfica nunca tenha sido consensual. O exame de textos teóricos escritos em momentos nos quais a humanidade voltava-se para o conservadorismo, contribuem para jogar luz à questão. Nesse sentido, *O homem visível*, sendo uma das primeiras obras teóricas escritas sobre cinema, arte até então desprezada pela academia, cumpre um duplo papel quando dedica um apêndice ao erotismo de Asta Nielsen colocando ênfase na abordagem erótica “vestida”, por assim dizer, apontando que há mais sensualidade e desejo nos gestos da consagrada atriz do que na nudez explícita de Anita Berber. Trata-se de uma articulação textual delicada, pois de um lado Béla Balázs tem como meta provocar os conservadores em suas hipócritas defesas da arte “vestida”; de outro, é preciso fazê-lo garantindo que esta – a arte vestida representada por Asta Nielsen – não passará a ser censurada pelo erotismo que até então passava despercebido. Em meio a essa dificuldade, Balázs constrói um discurso amplificando ao máximo o erotismo de roupas como uma revelação obscena que justificaria o confisco do filme pela polícia como pornografia por ser “perigosamente demoníaco” e diminuindo a nudez à inocência das ovelhas. O filósofo usa a palavra “pornografia” apenas uma vez em seu texto, enquanto explora a ideia de erotismo a partir das relações da gestualidade e das expressões faciais de Asta Nielsen, analisando algumas cenas de seus filmes.

Balázs define o erotismo de Asta Nielsen usando palavras como “sensual”, “paixão”, “enfeitiçar” e “seduzir”, para depois associá-la às crianças, aos jovens, aos adultos e aos velhos. No final do texto, propõe uma analogia entre a atriz que esculpe seu corpo e Michelangelo, argumentando que o trabalho de ambos é uma batalha: uma questão de vida e morte. Entende-se que para Balázs, onde há vida, o erotismo está presente, por isso, pode ser observado em qualquer idade. Sendo a arte uma aproximação dos seres vivos, sua verossimilhança implica numa porção de erotismo a ser construída pelo artista: seja ele Michelangelo, seja Asta Nielsen. Para Balázs, o diretor cria a luz, mas é são os atores que esculpem o próprio corpo; assim, o filme é todo ele erótico, ganhando movimento e vida, na medida em que interage com a dimensão daqueles que o vêem

Não por acaso, Balázs menciona Michelangelo e compara a atriz ao escultor. Nos primórdios do cinema, e ainda na década de vinte, uma sorte de mania

de Pigmalião atinge os cineastas que, valendo-se da moda de encenações de estátuas e *tableaux vivantes*, exploram temas da pintura e da escultura, especialmente em filmes eróticos. O interesse do cinema pela escultura de Vênus remonta pelo menos a 1898, quando Robert W. Paul filmou *Come along, do!*⁷, um filme inocente de aproximadamente um minuto com dois planos, no qual um velho entra no museu depois de tomar uma garrafa de vinho e estupefato pensa que a escultura de mármore está viva. Em *O sonho do escultor*⁸ (1907), uma única tomada de aproximadamente quatro minutos, o escultor de *As três graças* termina sua obra, fuma, bebe, deita-se e dorme; as figuras escultóricas, atrizes encenando estátuas, ganham vida e dançam em torno dele; ao acordar, elas já retornaram à posição inicial. Para além das esculturas clássicas, a Europa assiste encenações de múnias a robôs ganhando vida nos palcos e nas telas; e quem lhes dá movimento são dançarinos com formações diversas: do balet clássico ao cabaré. Na medida em que os conservadores se voltam contra a nudez, o chamado “gênero erótico”, é acolhido em cabarés e espaços alternativos. Não é intensão dos arautos da tradição, a essa altura do século XX, incriminar a escultura clássica de mármore que tanto orgulho traz aos museus; já as versões *vivantes*, essas são alvos de censuras, fechamento de teatros e multas, recaindo sobre os artistas a acusação de atentarem eles contra a moral e os bons costumes.

O discurso de Balázs opera, assim, na dimensão da ética e da estética; ao enfrentar o conservadorismo, e sua inerente hipocrisia, legitima o erotismo como princípio da obra cinematográfica a partir da relação entre o público e o filme. Mobilizando os filmes da “incomparável” Asta Nielsen, Balázs trata como erotismo as bocas sensuais, olhares sedutores e gestos que convidam à intimidade, pois é somente nas relações eróticas que a suprema compreensão da nudez se torna possível.

Notas

1. Título original: *Afgrunden*, dirigido por Urban Gad e produzido na Alemanha.
2. Título original: *Hamlet*, dirigido por Svend Gade e Heinz Schall e produzido na Alemanha.
3. Título original: *Erdgeist*, dirigido por Leopold Jessner e produzido na Alemanha.
4. Título original: *Die Prostitution*, dirigido por Richard Oswald e produzido na Alemanha.
5. Título original: *Lucrezia Borgia*, 1922, produção alemã com direção de Richard Oswald.
6. Na versão inglesa: [...] to the point where it is difficult to distinguish between face and

backside, and yet that dancing personification of vice might be able to learn a lot from Asta Nielsen. Notwithstanding her belly dances, she is an innocent lamb by the side of Nielsen in her clothes. For Nielsen is able to look like an obscene revelation and she has a way of smiling that might well justify the police in confiscating the film as pornography. This spiritualized eroticism is so dangerously demonic because its effects are not diminished by clothing (BALÁZS, 2010, p. 87-88)(tradução nossa).

7. Título não traduzido, dirigido por Robert W. Paul e produzido na Inglaterra.

8. Título original: *Der traum bildhauers*, dirigido por Johann Schwarzer e produzido na Áustria.

Referências

BALÁZS, B. Visible Man. In: CARTER, E. (Ed.). *Visible Man and The Spirit of Film*. Translated by Rodney Livingstone. New York: Berghahn Books, 2010.

RUNGE, J. *Olga Desmond : Preußens nackte Venus*, Frankfurt: Steffen Verlag, 2009.

XAVIER, I. (Org.). *A experiência do cinema. Antologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, Embrafilme, 1983. (Coleção Arte e Cultura; vol. 5).

Um estudo do filme *Loucura Ordinária de uma Filha de Cham* (1987), do cineasta Jean Rouch

Luana Gonçalves Carvalho Fúncia (USP)

Palavras-chave: loucura; (anti)-razão; cinema.

Partindo-se, neste resumo de comunicação, de uma sinopse do filme em questão, é preciso dizer que se trata de obra de ficção em que se mostram duas mulheres em surto em um hospital psiquiátrico francês, chamado Hospital Sainte Anne. A princípio, julga-se ser um documentário a película, de tão contundente e realista que é o louco discurso da protagonista do filme, a qual é uma mulher antilhense negra que pensa ter encontrado sua filha que, na verdade, é enfermeira do hospital.

O fato de a loucura ser a antípoda da sociedade racional do Ocidente a torna emancipatória. O surto psiquiátrico consiste em manifestação catártica de explosão de fala e de associação de idéias, de modo que se opera uma exteriorização de todos os elementos coercitivos a que a loucura visa se contrapor. As marcas corpóreas da subjugação ao sistema dominante são expelidas pelo próprio corpo, em malabarismos que explodem a racionalidade esquadrihadora que a engendrou.

A Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer fala da interversão do esclarecimento em mito como demonstração da falência do projeto racionalista do Iluminismo. A partir dessa matriz, no interior do eixo temático do presente Encontro de Pós-Graduação e Filosofia, paralelamente, é possível pensar que a transformação da razão em loucura subverte a lógica da razão, de modo que se supera o modelo racionalista em prol de um re-encantamento do mundo não mitológico, dada a magia da livre associação de idéias característica do louco.

Nesse sentido, seria possível dizer que a crítica pela razão se opera pela própria razão sem se fazer uma afirmação aporética, já que a loucura é justamente o oposto dialético que a razão em si carrega. Como sombra da razão, a loucura não

desnatura seu caráter racional, de modo que, a partir dela, é possível que se faça uma crítica radical e não aporética da própria razão.

Na loucura não há alienação, como existiria no mito, e sim exercício revolucionário da própria razão, que se transborda para além dos limites da racionalidade calculadora do capitalismo. É antes o próprio capitalismo, com sua razão instrumental, que engendra a loucura, daí o embricamento entre capitalismo e esquizofrenia, em uma outra possível chave interpretativa do fenômeno. É do interior das amarras incutidas pelo raciocínio segundo o número, cânon do esclarecimento, que emerge a doença mental.

O filme de Jean Rouch, ao colocar como sujeito a interna negra do hospital psiquiátrico, mostra a revolta do marginalizado diante da margem que o exclui, seja ela a brancura da pele ou a sanidade mental. É este, portanto, o gérmen revolucionário do filme, pois toma como protagonista uma mulher negra antilhana em um hospital psiquiátrico francês.

Se até o século XX o doente mental era taxado sob o rótulo genérico da loucura, hoje ele está absorto pela série de qualificações psiquiátricas às quais corresponde um dispositivo médico específico e, assim, a doença se insere no cambo intercambiável do capitalismo. O filme apresenta uma loucura de todo gênero, portanto, ordinária e intrínseca à personagem do filme. É sua catarse contínua que a torna peça-chave da emancipação constante de sua própria condição de doente mental.

A doença mental é justamente a transposição do limites impostos socialmente a cada indivíduo, operando-se um transbordamento de gestos e palavras catárticos. Ao louco parece que sua vida é limpa ao longo dos rituais que realiza segundo um conjunto de significados próprios correlatos a cada atitude. O louco, por ter seu mundo próprio de significantes, é solitário e não pode compartilhar com outros seu exercício libertário de enunciação das mais diferentes colocações.

É difícil a distinção entre patologia e normalidade, já que a razão opera também na loucura e uma construção lingüística normal é elaborada a partir dos raciocínios ilógicos do doente psiquiátrico. Nesse sentido, deixa de operar uma lógica de relação entre meios e fins, de matriz pragmática, em nome de uma forma de pensar metafórica, que aproxima imagens díspares para a produção de novos significados. De fato, a loucura é uma criação, como bem mostra o filme

de Jean Rouch, em que o estado mental da protagonista produz um discurso rico em detalhes históricos de sua autobiografia assim construída.

É possível pensar, com esses elementos, onde se posicionam os limites de um hospital psiquiátrico no interior de um sistema de produção capitalista, em que impera a razão instrumental e, desse modo, não se produz o novo e sim se apresenta reiteradamente o mesmo, dada a lei do mínimo esforço, seja na forma da mercadoria ou na indústria cultural. É nesse contexto que a loucura é rechaçada por seu caráter antiprodutivo por excelência: um paciente psiquiátrico é a priori um corpo indócil, na terminologia de Foucault, é aquele resistiu a uma tentativa de represamento de suas emoções.

A loucura se insere no contexto capitalista justamente porque ela se constitui em resposta à violência incutida aos corpos sob esse regime de produção, em uma catalisação interior ao sujeito, causando-lhe grande sofrimento psíquico. Pode-se questionar se não seria possível encaminhar esses estímulos irracionais para um elemento exterior ao sujeito, de forma a amenizar seu sofrimento. Em vez de um surto psiquiátrico, o paciente poderia se direcionar, de forma concreta, contrariamente à ordem vigente, seja por meio de um modo de vida alternativo, seja por uma confrontação política direta aos meios estabelecidos. Esse represamento de sentimentos reprimidos em função da violência cotidiana poderia encontrar como interlocutor o próprio agente dessa violência, como é o caso do ritual de possessão presente no filme *Os Mestres Loucos* de Jean Rouch, em que o sacrifício de um cachorro simboliza a morte do colonizador europeu ele próprio.

Essa resposta ao algoz está ausente na relação entre os homens livres durante o período escravocrata no Brasil, conforme a apresenta Maria Sylvania de Carvalho Franco, em que a violência cotidiana pela disputa de meios de subsistência fazia uns matarem-se aos outros por quaisquer banalidades. Trata-se de situação em que a violência incutida aos corpos mal-sobreviventes em uma ordem social injusta produz como resultado a autofagia, em que os homens matam os iguais a si.

Seria a doença mental uma forma de autofagia? De fato, o louco não externaliza em atitudes racionalmente compreensíveis sua aversão à organização social vigente: todo o sofrimento, portanto, se limita ao corpo e mente do doente psiquiátrico. Pode parecer que essa atitude consista em ausência de resposta aos

mecanismos coercitivos que produziram como resultado a loucura, uma vez que a resposta dada pelo paciente mental não pode ser transcrita em linguagem que emita normalidade no discurso. No entanto, a loucura é a resposta mais profunda que o doente mental pode exprimir diante dos elementos que o enlouqueceram.

É sua ausência de linguagem racional que a torna mais contundente, pois conserva candente seu caráter opositório aos procedimentos de dominação do corpo. É, portanto, o discurso revolucionário do louco, mostrado em sua integralidade, que torna o filme de Jean Rouch *Loucura Ordinária de uma Filha de Cham* excepcional.

Tempo e Sujeito como Contingência: uma leitura hegeliana do *Em Busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust

Ronaldo Tadeu de Souza (USP)

Palavras-chaves: Proust; Hegel; sujeito; contingência; tempo.

A presente comunicação (de pesquisa de doutorado) tem como objetivo apresentar quais as possibilidades de investigação da formação do sujeito e do tempo como elementos da contingência. Tendo em vista este objetivo geral por assim dizer torna-se necessário uma maior especificidade de nosso estudo. Assim, procuro verificar de como uma *leitura hegeliana*, de um dos maiores romances do século XX, falo aqui do *Em busca do tempo perdido* de Marcel Proust nos proporciona uma compreensão diferenciada, inventiva e no mesmo passo aprofundada e densa do significado do tempo e de sua associação com a constituição contingente do sujeito. O material teórico e filosófico da investigação estará concentrado na leitura do já citado *Em busca do tempo perdido* (*No caminho de Swann*, v.1; *À sombra das raparigas em flor*, v.2; *A caminho de Guermantes*, v.3; *Sodoma e Gomorra*, v.4; *A prisioneira*, v.5; *A fugitiva*, v. 6; e *O tempo redescoberto*, v.7) de Marcel Proust e na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Na sequência procuro apresentar o problema de pesquisa, a hipótese de trabalho e as questões que estruturam a justificativa da comunicação e da pesquisa.

Construção do Problema e Hipótese de Trabalho

Quanto ao problema de investigação ele se apresenta em três níveis de construção. Vejamos. No *primeiro nível*, temos que na modernidade a indagação acerca do que é o tempo sempre esteve presente nos discursos filosóficos – seja a partir de tratamento conceitual direto, seja da perspectiva indireta e ainda como manifestação lateral de questões outras o tempo foi e é um dos problemas constitutivos de diversos sistemas filosóficos no mundo moderno (e contemporâneo).

No nosso caso específico a indagação – o problema que gostaria de abordar na presente pesquisa – se configura de tal modo que: devemos questionar como podemos apreender o sentido do tempo (na existência humana) de sorte a não fazer com que este tempo se transfigure em, por um lado, na junção estática de eventos que representam nossa mundanidade social e positiva (o “tempo” da ciência, o “tempo” da tecnologia, o “tempo” do capital, o “tempo” dos bens de consumo, o “tempo” do fetichismo da mercadoria, o “tempo” religioso-cristão), e por outro na dialética frágil que se dissolve na dicotomia sujeito-objeto na qual o procedimento (a falsa interação entre eles) faz mover o tempo enquanto tal. Estes dois momentos de problematização na apreensão do tempo podemos formular da seguinte maneira: quais as possibilidades que possuímos de superarmos a compreensão do tempo como linearidade vazia e destituída de sentidos para os indivíduos que em certos aspectos mais se assemelha aos discursos da teologia cristã, de um ente que cria tudo (inclusive o tempo), e do positivismo comteano do “tempo” como misticismo ao “tempo” como ciência e industrialismo. (Aqui estamos supondo que subjacente a este problema há forte questão orientada concernente ao caráter de positividade ou não do tempo para a existência humana.) No *segundo nível* de construção do problema a pesquisa tem como intuito discutir que dada a importância do tempo na formação cultural e existencial humana, estabelece-se a questão: como os indivíduos são impactados pela estrutura do tempo? Ou seja: como as individualidades enquanto tais se inserem na extensão mesma do tempo e quais as consequências para os próprios indivíduos desta inserção? No *terceiro nível* de construção do problema de pesquisa, e já cientes neste ponto dos outros dois níveis de construção do problema, somos levados à indagação de como interpretar através da filosofia de Hegel (da *Fenomenologia do espírito* em especial) o romance *Em busca do tempo perdido* de Proust de sorte a verificar que o sujeito se faz (torna-se) enquanto tal na vivência do tempo entendido como contingência? Formulando este problema peculiar de outro modo: como podemos estilizando a estrutura de fenomenologização do espírito (o voltar-se para a latência do mundo *da* e *na* consciência) presente em Hegel extrair uma leitura de Marcel Proust e seu monumental romance que nos dê condições de ver e compreender o sujeito formando-se na temporalidade existencial e contingente?

Assim, duas hipóteses de trabalho podem ser formuladas a partir deste problema de pesquisa e seus níveis de construção: 1) não é possível, como por

vezes ocorre nas ciências humanas (filosofia, artes, literatura, teoria política, sociologia etc.), para compreendermos o sentido e o significado do tempo e do sujeito na modernidade (e na contemporaneidade) estabelecermos uma dualidade estanque e eminentemente artificial entre aqueles (o tempo e o sujeito...) como se fossem duas esferas separadas sem qualquer conformação contingente, de modo que no sujeito esteja ausente o tempo mesmo e neste o sujeito não possa transferir seu momento existencial – sua subjetividade. É que queremos demonstrar (por intermédio de uma leitura hegeliana de *Em busca do tempo perdido*) que os sujeitos são *tempos concentrados* que ao se defrontarem com o *tempo contingente* – se exteriorizam passando a serem sujeitos de ação e da ação: inclusive política. 2) Esta abordagem pode ser conformada estilizando-se a leitura da obra maior de Proust; quero dizer que o percurso narrativo de *Marcel* (desde de *O caminho de Swann* até *O tempo redescoberto*) é uma representação significativa do sujeito hegeliano e que por meio deste nos aproximaremos sobremaneira do que é o tempo e seu sentido para nossa existência. (Nesta segunda hipótese está implícito a defesa de Marcel Proust, diferente do que postula a crítica literária e estética convencional, como o escritor da memória, mesmo da involuntária – Gilles Deleuze; Derwent May; André Maurois, para citar alguns críticos que partem dessa leitura –, mas sim do contingente: do que irrompe na temporalidade, na outridade.)

Justificativa da Comunicação e da Pesquisa

Quais são os elementos que justificariam este projeto de pesquisa? Por que dois autores de esferas distintas das ciências humanas podem contribuir mutuamente para desvendarmos a conformação do sujeito? O que faz da associação entre Hegel (o filósofo que pode-se dizer levou ao ápice o idealismo alemão pós-kantiano) e Proust (um dos escritores mais importantes – junto com James Joyce, Franz Kafka e Virginia Woolf – do romance moderno de vanguarda) algo não artificial e arbitrário? Quais os elementos na literatura especializada que permite propor e sustentar este projeto de pesquisa? E mais; quais elementos textuais e de configuração de problemas em Proust e Hegel que dão passagem ao discurso filosófico para este diálogo? São às respostas a estas questões que essa comunicação se propõe neste momento.

Mesa 21: Estética e idealismo alemão

Quinta-feira, 22 de agosto

14h-16h

Sala 10

Coordenador: Lucas Machado

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes (USP)

O que uma avaliação antropológica plena deixa ver?

Modernidade cindida e utopia estético-política em Schiller

Alcione Santos de Sousa (UFPA)

Sobre Schiller e Kant na “Reconciliação” de dois Acordos

Viviane Cristina Rodrigues Carnizelo (USP)

Entre Schiller e Freud – o sentimento de sublime e a sublimação

Nicolau Spadoni (USP)

O belo como ideia da razão na filosofia da arte de Hegel

O que uma avaliação antropológica plena deixa ver? Modernidade cindida e utopia estético-política em Schiller

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes (USP)

Palavras-chave: Schiller; racionalidade; estética; educação.

É notório, como diz Antoine Compagnon, como tem crescido em nosso tempo o interesse pelos ditos “antimodernos”, de como hoje nos seduzem esses autores mesmo em detrimento dos clássicos que descerraram para nós os horizontes da modernidade, ainda que nossos paradigmas civilizatórios sigam ainda os rumos ditados pelos últimos.¹ Alguns defendem, por exemplo, que essa guinada se deve, em registro contemporâneo, à falência da promessa moderna de progresso da humanidade, promessa essa assentada na crença da emancipação do homem que se daria pelo esclarecimento das massas e pelo desenvolvimento da técnica. Mas, que agora é abalada e desacreditada pelas barbáries vividas, sobretudo, ao longo do século XX. O advento de uma nova concepção de guerra e a racionalização da letalidade bélica de suas armas; Hiroshima e Nagasaki; o controle da opinião pública pelas novas técnicas de comunicação nas mãos do Estado totalitário; seus motores à combustão e seus cargueiros movidos a uma forma de motricidade que, pela primeira vez na história da humanidade, dispensa a tração animal e que há pouco estivera a serviço da coordenação e deslocamento em massa de pessoas para verdadeiros campos da morte; tudo isso que na modernidade se tornou viável pelo avanço da técnica encaminhou o homem para os rumos de uma barbárie nunca antes vista na história.

Para fazer frente aos horrores da barbárie moderna, toda uma reflexão crítica é movida em torno do desenvolvimento de uma racionalidade que fora instrumentalizada pelo Estado moderno e pelas leis abstratas de mercado. Essa crítica fica famosa entre os pensadores que compõem a chamada *Teoria Crítica*, como em Adorno e Horkheimer, autorizados, por sua vez, em pensadores que antes deles refletiram sobre os efeitos da racionalização moderna como Weber,

a partir da noção de “*desencantamento do mundo*”, na concepção marxiana da forma mercadoria como base das relações sociais de produção no capitalismo, e, Lukács, valendo-se de ambos para a composição de uma crítica ampla crítica à modernidade.

Entretanto, a genealogia dessa crítica em geral costuma deixar intocada as reflexões do poeta-filósofo Schiller que entre os alemães foi provavelmente o primeiro a produzir um diagnóstico *negativo* da modernidade à luz dos efeitos produzidos por um ainda pouco refletido processo crescente de racionalização. E o mais curioso é que isso tenha feito sob influência do otimismo ainda insuspeito da filosofia pós-kantiana de Fichte e, sobretudo, do próprio Kant. Schiller, na esteira desse otimismo, orienta também sua reflexão no rumo da realização do homem em si, do Estado de Direito e do advento da liberdade e da dignidade humana. O valor absoluto da suprema meta dos homens, nos moldes kantianos, é também para ele um horizonte insuspeito. Entretanto, refletindo sobre o “espírito de abstração” a nortear seu tempo, Schiller já aponta para os problemas da marcha de uma racionalidade instrumental que teria produzido uma cisão nos homens entre as forças constitutivas de seu espírito. E, mais ainda, ao se referir ao “espírito de negócios” [*Geschäftsgeist*],² como móbil do espírito abstrato, como espírito condutor dos novos tempos, Schiller parece ter captado os sinais de transformações no plano social e no plano simbólico como desdobramentos da emergente sociedade industrial erigida segundo a lógica das novas forças produtivas.

A tese de fundo que responde pelo essencial dessa crítica é a de que o homem na modernidade já não é mais capaz de responder por uma razão conciliada, por uma visão unificada do mundo que reúna as dimensões cognitivas, ética e estética sob um princípio unidimensional como era o caso com a mito e com a religião no mundo antigo. E parte fundamental dessa realidade se deve ao avanço do espírito de negócio que, munido de seu aparato formal, teria posto em separação as faculdades da alma cada qual operando segundo uma legalidade própria em prejuízo do todo. Assim, acrescenta ainda Schiller, pela especialização formal das ciências, a unidade original da natureza é agora rompida e pulverizada em saberes incomunicáveis. Pela divisão formal do trabalho, o homem moderno é parcelado em tarefas maquinais que o desvirtuam de sua representação total:

“ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em

sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência”.³ Pela marcha do espírito de cálculo, o homem foi convertido em peça de uma engrenagem administrável nas mãos de uma vontade estranha encarnada pela burocracia do Estado moderno. Em suma, toda aquela organização simples dos antigos, em que o indivíduo era parte de um todo orgânico, em que do céu cravejado de estrelas se podia ir ao plano ético, de cuja observação dos céus o sábio antigo podia retirar suas lições de sabedoria, cedeu lugar a engrenagem engenhosa de um mecanismo. A uma vida mecânica cuja lógica “é formada pela composição de infinitas partículas sem vida”, signo do dilaceramento da unidade interior da natureza humana produzido por uma “luta funesta que separou as suas forças harmoniosas”.⁴

O objetivo dessa comunicação é mostrar como Schiller pôde pensar a **arte e cultura no limiar da razão** (Item D, eixos temáticos) e a estética como a única produção simbólica da comunidade humana capaz restituir no homem seu caráter *total*, algo que na modernidade foi dilacerado pela *hiperdilatação* de uma razão desimpedida dos “motivos do coração”. Isso que, diria Habermas, põe a estética e a reflexão sobre as artes no coração mesmo da modernidade: Schiller, com suas *Cartas sobre educação estética do homem*, projeta a primeira utopia estética “que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário”.⁵ Cabe, pois, desenvolver os aspectos da crítica de Schiller ao espírito de abstração moderno orientado pelo desenvolvimento da racionalidade econômica assim como refletir sobre o quanto esse espírito dos novos tempo teria erguido um obstáculo entre o homem e a plena realização do Estado de direito erguido segundo os fundamentos da liberdade e da dignidade humana. E como, por fim, à luz desse diagnóstico, a aposta numa educação estética seria o meio mais eficiente de se rumar em direção a emancipação de homem.

Notas

1. COMPAGNON, A. Os antimodernos, trad. Laura Brandini, São Paulo: Humanitas, 2005, p. 14

2. SCHILLER, F. *A educação estética do homem*, trad. Marcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 38.

3. Ibi, p. 37.

4. Ibi

5. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, trad. Luiz Sérgio Repa, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 65.

Sobre Schiller e Kant na “Reconciliação” de dois Acordos

Alcione Santos de Sousa (UFPA)

Palavras-chaves: estética; política; razão.

Desde os gregos a relação entre os âmbitos da política e das artes tornou-se um tema de relevância filosófica, assumindo contornos polêmicos em *A República*, de Platão, graças à conhecida passagem do livro X, referente à expulsão do poeta da Cidade. No Século XVIII, a mesma questão pode ser reconhecida na *Carta a D’Alembert*, de Rousseau, em que o filósofo de *Genebra* contesta a eficiência do uso do teatro de comédia como meio de aprimoramento moral. Algumas décadas depois, Friedrich Schiller volta a abordar o tema. No caso dele, não se trata, como em Platão e Rousseau, de resolver a questão em um horizonte puramente filosófico, uma vez que, agora, quem escreve é um teatrólogo e poeta. Isso cria a expectativa de um resultado distinto do obtido em *A República* e na *Carta D’Alembert* de Rousseau, o que apenas parcialmente podemos confirmar. O certo é que, no diálogo platônico, fica explícito que tarefa da arte não é educar moralmente o homem, compreensão corroborada tanto por Rousseau quanto por Kant.

Schiller, que tinha pretensões de ser, além de poeta, um teórico e um crítico das artes, preocupado em abordar em suas peças assuntos de interesse histórico e social, parece-nos trazer uma perspectiva nova ou diferente sobre a relação entre estética e política, o que se materializa em suas cartas sobre *A educação estética do homem numa série de cartas*. Leitor e admirador tanto de Rousseau quanto de Kant, Schiller parece alterar a forma de equacionar essa relação polêmica, porém o faz sem se opor frontalmente às teses do suíço ou do alemão. A ideia de que “estética e moral” trazem à tona duas dimensões indissociáveis da existência humana, o liga, por um lado, a Kant, e, por outro, a Rousseau, como mostra a epígrafe à “*A educação estética do homem...*”, extraída de *Julia ou a Nova Heloísa* de Rousseau: “*Se é a razão que faz o homem, é o sentimento que*

o conduz”.

E, é nessa perspectiva que Schiller, a nosso ver, parece estar convencido de que pode recuperar o sentido que a estética, se levarmos em conta Platão e Aristóteles, já teve na história da filosofia, e que, por alguma razão, foi sendo esquecido. Pode-se dizer que Schiller vale-se em suas considerações, de forma totalmente consciente, de sua própria experiência como poeta e dramaturgo, o que o faz sentir-se em melhores condições para a compreensão da função real possível à arte, em comparação com o discernimento daqueles que, preocupados com assunto, o veem apenas sob o ângulo abstrato do filósofo. Isso pode ser confirmado na passagem seguinte: “Ao que me parece, para a fundamentação de uma teoria da arte não é suficiente ser filósofo; é preciso ter exercido a própria arte, e isso, creio, me dá algumas vantagens sobre aqueles que sem dúvida serão superiores a mim em conhecimento filosófico” (SCHILLER, 2009, p.13).

Nas cartas trocadas por Schiller com seu amigo Körner, reunidas depois sob o título de *Kallias ou sobre a Beleza*, no intuito de resolver a problema da objetividade para os princípios do juízo estético, o autor de *Cartas sobre educação estética do homem*, percebe que a possibilidade de superar o subjetivismo kantiano em assuntos relativos ao gosto era a aproximação da esfera da razão prática, em função da importância que tem o conceito de liberdade, tanto para a ética quanto para a estética.

Portanto, mesmo em um período em que Schiller estava totalmente orientado para a descoberta, ou melhor, para a dedução dos princípios objetivos do gosto, a conexão desse problema particular com a razão prática acaba se impondo como parte incontornável da questão. E é essa mesma ligação que será retomada, dois anos mais tarde nas *Cartas*, obra de natureza muito mais moral e política, mas perpassada, do começo ao fim, pela afirmação da importância basililar da estética para o cultivo das virtudes humanas.

Embora Schiller declare que “as ideias que dominam a parte prática do sistema kantiano sejam objeto de controvérsia entre os filósofos, ousou dizer que mereceram sempre o consenso entre os homens” (SCHILLER, 2015, p. 21), a verdade é que, para ele, a dificuldade em tornar a formação moral do homem em algo efetivo é a grande distância que existe entre nossa condição natural e as exigências da razão. Em *Sobre a graça e dignidade*, Schiller afirma: “Na filosofia moral kantiana a ideia do *dever* é apresentada com uma dureza que afugenta toda graça e poderia facilmente induzir um entendimento fraco a buscar a perfeição

moral pela via de um ascetismo lúgubre e monástico” (SCHILLER *apud* SUZUKI, p. 13). Para Schiller, Kant não deu a importância devida à sensibilidade, e, para ele, como bem diz Suzuki, “permanecerá sempre uma empresa inútil a de querer elevar moralmente – isto é, racionalmente – o homem sem, ao mesmo tempo, cultivar sua sensibilidade”. (SUZUKI, p. 14).

Como procura mostrar Barbosa, Schiller indica seu afastamento de Kant quando busca apoio para sua concepção de uma estética objetiva no domínio da razão prática, o que o autor da *Crítica da faculdade do juízo*, não admitiria. Por isso, escreve Barbosa “Contra Kant, Schiller eleva a estética à esfera da razão mediante a introdução de um uso regulativo para a razão prática”, assim, “a consideração estética dos fenômenos é precisamente o que o uso regulativo da razão prática torna possível”. E completa, “não creio que Schiller tenha confundido os limites entre as esferas moral e estética, nem submetido esta àquela, e sim, mostrado de modo convincente, segundo os meios de que dispunha, que as esferas da ação e da contemplação são, por assim dizer, os dois modos de liberdade” (BARBOSA, 2002, p. 21). Portanto, não se trata propriamente de um rompimento com a perspectiva kantiana, mas, aproveitando um recurso que o sistema crítico oferece, propor uma analogia entre os domínios da moral e da estética, ambos ligados à ideia de liberdade.

Desde *Kallias ou sobre a Beleza*, portanto, nota-se o esforço de Schiller em encontrar um caminho independente frente à *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, um esforço de repensar a estética como uma disciplina filosófica capaz de estabelecer critérios objetivos às nossas considerações sobre o belo e, além disso, fornecer as bases para o desenvolvimento pleno do homem, a começar por suas capacidades sensíveis ou estéticas. E isso nos permite ir de *Kallias* às *Cartas estéticas*, obra que de certo modo repõe a discussão sobre a relação entre arte e moral, e talvez até a diferença, que alguns notam, relativamente ao assunto, entre Platão e Aristóteles. Isso nos sugere que as reflexões de Schiller sobre a tragédia e sua poética, e por conta disso, a retomada da tradição herdada de Aristóteles, trazem uma contribuição original devido sua referência estética mais imediata, que é Kant. Mas para o poeta e escritor de dramas, como dito, a questão não era apenas teórica, já que para Schiller, uma investigação sobre o belo e o gosto era tão mais importante quanto mais urgência havia na solução dos problemas políticos manifestos em sua época, e que tinham se tornado dramáticos com a Revolução Francesa.

Entre Schiller e Freud – o sentimento de sublime e a sublimação

Viviane Cristina Rodrigues Carnizelo (USP)

Palavras-chave: sublime; sublimação; Freud; Schiller; cultura.

Freud e Schiller se deparam com a mesma questão: que destino dar aos impulsos mais primitivos, irracionais e incontroláveis sendo o homem um ser racional e moral? Nem tudo o que experimentamos em termos estéticos pode ser racionalmente organizado ou articulado. Os limites da apreensão racional, quando aparecem, nos desorganizam e nos jogam em lugares de angústia, onde percebemos que o sentimento de sublime, descrito desde a Antiguidade, é real e nos toca muitas vezes. Schiller é uma influência para Freud diante da temática das pulsões e sua conceituação do sentimento de sublime é uma inegável referência diante da questão da sublimação.

Para Freud, no texto “As pulsões e seus destinos”, artigo que compõe a *Metapsicologia*, a pulsão pode ter como fim: a reversão em seu contrário, o retorno em direção ao próprio Eu, a repressão ou a sublimação. O último destino não é detalhado no texto. Ainda assim, ele afirma que as pulsões são “capazes de realizações muito distantes das ações originais, orientadas a determinadas metas (Sublimação). Já em *A moral sexual cultural e o nervosismo moderno*, Freud afirma que a pulsão sexual:

coloca à disposição do trabalho da cultura montantes imensos de energia, graças à característica, que nele é pronunciada, de poder deslocar sua meta sem moderar significativamente sua intensidade. Essa capacidade de trocar a meta originalmente sexual por outra, não mais sexual, mas àquela aparentada psiquicamente, chama-se sublimação.¹

Schiller defende a possibilidade do sentimento de sublime pela experiência com o objeto artístico. Para Schiller, em “*Sobre o Sublime*”, “o homem é o ser que quer”². Sua exigência de libertação de qualquer violência pressupõe, porém, um ser que possa desviar dela em absoluto, o que não acontece com o homem,

sujeito à forças mais poderosas que castram e dominam sua vontade. Para ele, o fato de o homem ser obrigado e não querer o acompanha como um fantasma e faz dele presa da fantasia. Sua liberdade não é nada se ele se encontra preso a algo e é dever da cultura coloca-lo em liberdade.

Schiller, então, apresenta dois meios segundo os quais é possível para o homem afirmar sua vontade: opor violência contra violência ou submeter-se a ela voluntariamente, o que seria oferecido a ele através da cultura moral. Tal cultura é, para o autor, ligada à estética:

... também já está dada em sua própria natureza sensível-racional, ou seja, em sua natureza humana, uma tendência estética, que pode ser despertada por certos objetos sensíveis e cultivada por meio de uma depuração dos seus sentimentos até alcançar essa impulsão idealista do ânimo.³

A independência da natureza se dá, então, através da estética: o sentimento da beleza até um certo ponto, mas principalmente o sentimento de sublime, é responsável pela liberdade do homem. O ânimo que anseia pela existência do belo, bom e perfeito é sublime. O homem se sente então livre, pois seu espírito age, no sublime, apenas segundo suas próprias leis. Um misto de dor e alegria, não propriamente um prazer, mas algo que tem seu ápice no encantamento. É obrigação moral do homem unificar a contradição do sublime.

Schiller acreditava nas aptidões do homem, depositando suas esperanças em uma vida voltada aos valores éticos e estéticos, e apenas a arte poderia construir a cultura de tal modo. A atividade criativa seria, para Schiller, libertadora, pois não estaria debaixo da pura égide da razão, mas permitiria o fluxo de ideias, a “loucura interior”, deixando que o ato de criação ganhasse vida própria. Para Mango, em “Freud com os escritores”,

A “loucura interior”, o desencadear de uma torrente caótica de ideias ou representações, uma espécie de “sublime” da natureza interior do homem, acomete o criador, que então se defronta com sua imensidão, sua grandeza. Ele a aproxima do destrutivo, do terrível, da ameaça de uma desagregação infinita, de uma fuga incontida dos sinais e vestígios⁴.

Para Freud, em *O mal-estar na civilização*, a tarefa da sublimação consiste em deslocar de tal forma a meta da pulsão que ela não é mais atingida pelas frustrações do mundo externo. A satisfação de tal gênero, com atividades que envolvem a sublimação, como a satisfação do intelectual na apreensão e desenvolvimento de ideias abstratas tem, para Freud, uma qualidade especial que um dia poderá ser compreendida em termos metapsicológicos.

Para Roberto Machado, em *O Nascimento do Trágico*, no caso do sentimento de sublime:

o sentimento de liberdade se deve a que, havendo contradição entre os impulsos e a razão, os impulsos perdem toda influência sobre a legislação da razão: o caráter sublime se revela na adversidade⁵.

É no duelo de forças no homem – seu impulso natural e seu impulso racional – e diante das exigências culturais do mundo externo que o homem transforma o que lhe impulsiona em cultura. O exercício da transformação é, para Schiller, liberdade, o que de um certo modo toca Freud, já que a energia sublimada é justamente a que escapa à repressão⁶. Ambos apresentam teorias que tocam o mesmo ponto: se a liberdade do homem que vive na cultura é possível e em que medida ela toca a arte.

Para Schiller, é mediante a educação estética, quando contemplando o belo, que o homem poderá se desenvolver plenamente. A beleza, consumação da humanidade, não é apenas vida ou forma, sensibilidade ou razão, mas comum a ambas, isto é, objeto do impulso lúdico. Assim, o homem “suportará o edifício inteiro da arte estética e da mais dificultosa arte de viver”.

Notas

1. FREUD, Sigmund. "A moral sexual cultural e o nervosismo moderno". In: *Obras Completas*: volume 8. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 369.
2. SCHILLER, Friedrich. "Sobre o sublime". In: *Do sublime ao trágico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2011. p. 55.
3. Idem. p. 58.
4. PONTALIS, Jean e MANGO, Edmundo Gómez. *Freud com os escritores*. São Paulo: Editora Três Estrelas. 2013. p. 71.
5. MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico, de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, 2006. p. 68.
6. Esta é uma questão controversa na obra freudiana, se a sublimação é ou não a dessexualização da pulsão, já que diferenciar repressão e sublimação é uma tarefa difícil em certos momentos da obra do autor. Em “Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci”, porém, Freud afirma que não há repressão da pulsão sexual na sublimação, mas passagem da pulsão para a formação do objeto sublime.
7. SCHILLER, Friedrich. *Cartas para a Educação Estética do Homem*. São Paulo: Iluminuras. p. 76.

O belo como ideia da razão na filosofia da arte de Hegel

Nicolau Spadoni (USP)

Palavras-chave: belo; razão; ideia; estética; Hegel.

A presente comunicação visaria explorar, em especial, a “Primeira Parte” Estética de Hegel, de maneira a tentar apresentar as seguintes considerações: de que modo Hegel articula, em sua Estética, a relação entre arte, sensibilidade e razão? E qual é o sentido histórico-filosófico dessa articulação?

A *Estética* de Hegel constitui um estágio “final” de suas reflexões sobre a arte, reflexões que já haviam aparecido desde sua obra de juventude — como, por exemplo, em trechos dos *Esboços de Sistema III de 1805/6*.¹ Os esforços centrais de Hegel vão na direção de pensar a arte como um momento elevado da “vida” do espírito, isto é, um momento em que o espírito, segundo sua forma sensível (imediata), sabe de si absolutamente. A arte, por conseguinte, não aparece como um fazer sensível paralelo às vias da razão; antes, o ponto de vista é o oposto: sem um trabalho da razão, a obra de arte será um objeto *meramente* estético, disponível para quaisquer funções artísticas que não a de uma elevada expressão do saber de si do espírito.

Esse saber de si de do espírito que se dá sensivelmente por meio da arte, no entanto, não é um processo imediato e único, mas consiste em uma longa história da ideia enquanto ela se efetiva na realidade — *grosso modo* história da arte. Essa “efetivação” não é mera aplicação da ideia, ou mera sobreposição, mas é antes um produzir de si mesmo, uma separar-se de si mesmo para um retorno à unidade. É nesse processo de efetivação da ideia que surge a central noção de “belo”.

O “belo”, na *Estética* hegeliana, não figura como uma categoria de teoria da arte que cai ao lado de outras como o feio, o sublime ou o cômico, ou então como uma qualidade específica de uma obra de arte. Em um momento cen-

tral da explicação hegeliana do conceito do belo, Hegel diz: “Se lembrarmos do que já dissemos acerca do conceito do belo e da arte, encontraremos um duplo aspecto: *em primeiro lugar*, um conteúdo, uma finalidade, um significado; *a seguir*, a expressão, o fenômeno e a realidade deste conteúdo; *em terceiro lugar*, os dois aspectos de tal modo interpenetrados que o exterior e particular aparecem exclusivamente como exposição do interior”². O “belo” é considerado de modo “filosófico”, isto é, ele funciona como mediação entre o interior, universal, ideal, e o exterior, particular, real. É justamente assim, também, que Hegel poderá avaliar se uma obra é bela, não porque ela tenha tal ou tal qualidade, mas na medida em que ela apareça como essa espécie de “signo da ideia”. — Claro que essa interpenetração, no entanto, não será definida por Hegel de antemão, mas ele irá, justamente, procurar, no trabalho dos artistas, encontrar, a partir de seu sucesso, a medida para a posição artística de uma obra. — O belo, nesse sentido, não é, rigorosamente, uma categoria estética, mas um importante momento do conhecimento de si do espírito.³

A hipótese aqui, então, passa a ser a de que a compreensão hegeliana do belo pode ter um sentido filosófico ulterior. Pouco tempo antes, com a *Crítica da faculdade de julgar*, Kant havia relacionado a bela arte às “ideias estéticas” (por meio do trabalho do gênio), de modo a resguardar, por assim dizer, o belo de um âmbito conceitual. Kant chega mesmo, no conhecido §49 da Terceira Crítica, a contrapor, à ideia estética, a “ideia da razão”. Curiosamente, é justamente essa exata expressão que aparece quando Hegel, em sua *História da Filosofia*, comenta o “famoso aspecto da filosofia platônica”, o “conhecimento do que é belo”: “Também em relação a isso apreendeu Platão o único pensamento verdadeiro, de que a essência do belo é intelectual, a ideia da razão. Quando ele fala de uma beleza espiritual, deve ser assim compreendido: que a beleza, enquanto beleza, é a beleza sensível, e não em um outro lugar que não se sabe qual; e também que aquilo que é belo no sensível é, justamente, espiritual.”⁴ — Se lembro isso, é para indicar um aspecto central de minha pesquisa, a saber, da questão de que uma chave de leitura muito forte da *Estética* hegeliana poderia ser a de que sua filosofia da arte seja, em muitos aspectos, uma retomada e ampliação das filosofias da arte da Grécia antiga (o que, a meu ver, ecoaria uma série de questões da filosofia de Hegel, tanto do ponto de vista histórico quanto artístico e mesmo lógico).

Hegel, portanto, nos dá elementos para pensar de que modo poderíamos considerar a relação entre arte e razão por meio de sua noção de belo. Pois a bela arte não seria, desse ponto de vista, aquela que não se deixaria apreender por conceitos, não seria uma produção que exporia os “limites da razão”, — inclusive porque, hegelianamente falando, essa razão limitada, portanto finita, não seria propriamente a razão que estaria em jogo na consideração do belo da arte. Esta perspectiva estaria muito mais ligada ao que Hegel chama de “entendimento”. Antes, porém, a arte estaria, em seu íntimo, conectada ao mais elevado saber de si do espírito e, por conseguinte, à verdade.

Notas

1. HEGEL, G.W.F. *Jenaer Systementwürfe III. Gesammelte Werke: Band 8. Organização de Rolf-Peter Horstmann*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1976.
2. HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética. Volume I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015, p. 110.
3. Ver, para um aprofundamento do assunto, JAESCHKE, W. „Die gedoppelte Schönheit: Idee des Schönen oder Selbstbewusstsein des Geistes?“. In: ARNDT, A. et al. (hrg.). *Gebrochene Schönheit*, pp. 17-29.
4. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In: *Werke, Band 19*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 130-1. Tradução própria.

Mesa 22: História, negatividade e barbárie

Quinta-feira, 22 de agosto

14h-16h

Sala 105

Coordenador: Régis Alves

Welson Alcantara Olivera Silva (UNIFESP)

As aporias da teodiceia: Hegel e Schopenhauer às voltas com o problema do Negativo

Marlon Henrique Aramor (UNESP)

Riqueza e pobreza em Hegel: seria uma contradição insuperável no mundo da cultura?

Dario de Negreiros (USP)

Negatividade e dualidade: o pensamento brasileiro à sombra da Formação

Lucas Paolo Sanches Vilalta (USP)

Informação digital, a problemática da autenticidade e as *fake-news*: por que a pós-verdade é um falso problema?

As aporias da teodiceia: Hegel e Schopenhauer às voltas com o problema do Negativo

Welson Alcantara Olivera Silva (UNIFESP)

Palavras-chave: teodiceia, razão, providência, história, pessimismo.

Como podemos apreender da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, o problema central para o homem diz respeito ao *sentido*, à *razão* de sua própria existência. No Ocidente, o teísmo cristão nos apresenta como fundamento do universo em geral e do ser humano em particular um Ser transcendente, Eterno, Onipotente, Onisciente, sumamente bom, que por sua Soberana Vontade e Sabedoria criou todas as coisas a partir do nada: Deus. Porém, no campo filosófico, mais do que propor uma resposta à problemática em questão, faz-se necessário o uso da capacidade argumentativa, de modo a explicitar as razões de uma tese. Nesse registro, a própria tarefa de elaboração de provas que tornem plausível a existência de Deus se revela complexa. No entanto, se, recorrendo ao princípio de caridade, a existência do Supremo Ser é admitida, ainda assim as dificuldades em torno da dogmática cristã não se atenuam, tendo em vista, entre outros problemas, o da *Teodiceia* que, em sua profundidade e implicações lógicas e existenciais, ameaça por em xeque a consistência interna de um discurso filosófico que se pretenda aliado da fé cristã. Diante da amplitude do tema, escolhemos analisá-lo no interior do pensamento de dois autores alemães: Hegel e Schopenhauer. Porém, nossas leituras preliminares nos permitiram perceber um intenso debate desses dois filósofos com um expoente singular do problema da teodiceia na modernidade: Leibniz. Em seus *Ensaio de teodiceia*, o filósofo trata do mal sob três aspectos: o metafísico, concernente às imperfeições da criatura; o moral, que consiste no pecado; e finalmente, o físico, atinente às dores e outros incômodos em geral. Ao desenvolver seu pensamento filosófico, Leibniz propõe duas teses principais como base para a solução do problema do mal e sua (in-)consistência com a existência de Deus: 1ª) Dentre os possíveis em sua mente, Deus traz à existência o *melhor*; 2ª) é inevitável que mesmo o melhor

dos mundos possíveis contenha aspectos indesejáveis (os males). Na visão leibniziana, Deus elege o mundo atual para criá-lo, tendo por base uma necessidade moral, isto é, o princípio do melhor, cujos critérios podem ser resumidos em três pontos: a) maximização de Ordem e de Variedade no universo; b) maximização da inteligibilidade do universo ou, em outros termos, maximização de percepção e clareza pelas substâncias criadas, o que implica um universo dotado das leis mais simples possíveis; c) maximização do bem moral e da felicidade das criaturas. Assim, assumindo como ponto de partida a *Teodiceia* leibniziana, o presente trabalho visa estudar as posições de Hegel e de Schopenhauer acerca daquilo que convencionalmente chamamos “o problema do Negativo”. Em Leibniz, pode ser resumida da seguinte maneira: *se Deus existe, donde vem o mal? Se não existe, donde vem o Bem?* Considerando a proposta de Leibniz indeterminada e abstrata, Hegel propõe o que ele denomina “a verdadeira Teodiceia”. Aqui, nosso interesse reside em examinar a pertinência da concepção hegeliana de uma *reconciliação* concreta com a caducidade e com o presente em sua contradição para com nobres ideais, de caráter moral, ético e religioso. Tanto na Filosofia da História quanto na Filosofia da Religião busca-se compreender em que medida é visível a atuação da “Providência” no mundo, apesar de sua aparente desordem e absurdo. Conforme Gérard Lebrun destaca no primeiro capítulo de seu livro *O avesso da dialética*, Hegel enfatiza a necessidade de conhecermos o Deus revelado na religião cristã, pois tal revelação constitui o marco divisório entre o cristianismo e as outras religiões. Desse modo, para que não se honre um deus desconhecido, faz-se necessário conhecer o agir de Deus que, conforme o pensamento hegeliano, tem seu desenvolvimento no plano da História mundial. Para nossa surpresa – pelo menos é o que sugere a interpretação lebruniana – não podemos compreender o “progresso” na História nos termos de um alcance de um *Volksgeist* superior a outros; antes, está em causa a eliminação de um *Volksgeist*, decorrente do reconhecimento de sua insuficiência específica. Portanto, nossa certeza de um progresso explicitador do Espírito, e não meramente repetitivo, está assentada no fato de que o Espírito renega, a cada vez, todas as suas formações finitas. Desse modo, a “razão” da História consiste na *morte* dos impérios, não em seu poderio. Sendo assim, notamos o interesse hegeliano em lidar com o chamado problema do ‘Negativo’ num âmbito mais concreto, a saber, a vida e a morte dos povos que ingressam no torvelinho da História mundial. Aqui se coloca, tal como no pensamento metafísico de Leibniz, a pergunta pelo *sentido*, pela

finalidade de sacrifícios tão grandiosos, realizados no altar da História. Insistindo na leitura de Lebrun, percebemos sua preocupação em nos esclarecer que Hegel não usa o termo “fim-último” (*Endzweck*), referido ao Espírito do mundo, como se este último fosse um objetivo a ser alcançado. Decerto, Hegel nos traz uma reflexão filosófica sobre a História, segundo a qual ela é tida como a *verdadeira teodiceia*, mas isto não significa complacência com qualquer forma de providencialismo antropomórfico. Aqui, mostra-se necessário a compreensão do significado da “Providência” hegeliana em contraste com a Providência da ortodoxia cristã. Longe do afã de encontrar uma justificativa para cada acontecimento, tal como nas teodiceias ingênuas, a teodiceia hegeliana aponta para o sentido que se produz na passagem do tumulto dos acontecimentos, quando o *ocorrido* vem a ser *concebido*. Assim sendo, só estamos autorizados a falar em progresso na História, sob uma ótica retrospectiva, onde seu fio progressivo é captado pelo olhar que se volta para trás. Além disso, Lebrun nos adverte a ler essa “Necessidade-Providência”, concebida por Hegel, como desqualificação de duas unilateralidades no processo de compreensão histórica, a saber, a concepção determinista e o providencialismo. Nesse contexto, nosso foco permanece na inteligibilidade da concepção hegeliana de uma Razão na História e qual o seu vínculo com a proposta de uma teodiceia que se pretende verdadeira. De sua parte, Schopenhauer não está disposto a assumir qualquer compromisso com alguma teodiceia, seja na forma de um providencialismo ortodoxo, seja na forma de uma Razão na História. Desde os anseios e projetos humanos mais íntimos até as grandes propostas revolucionárias; do movimento de uma partícula de átomo num mineral até as agitações cósmicas, não há, na visão do filósofo, senão uma Vontade cega, um Querer sem razão, desprovido de qualquer finalidade. Diante de um absurdo de proporções cósmicas, a pergunta pelo sentido, pelo fundamento da nossa existência, assume contornos dramáticos. Contudo, longe de um pessimismo lamurioso e desalentado, a filosofia de Schopenhauer mostrará sua potência crítica, tanto no âmbito mítico-religioso quanto no político, tal como Horkheimer em sua perspicácia foi capaz de notar. Em outros termos, no esforço de denunciar o absurdo, é possível captar a energia pulsante do pensamento crítico que se volta contra uma realidade histórico-social injusta e inaceitável.

Riqueza e pobreza em Hegel: seria uma contradição insuperável no mundo da cultura?

Marlon Henrique Aramor (UNESP)

Palavras-chave: Hegel; pobreza; sociedade civil burguesa; trabalho; Estado.

A pobreza é um problema? Por que, quando e para quem ela seria um problema? Como lidar com a pobreza? A pobreza é obra do desdobramento racional do espírito humano? Poderia ela ser solucionada de algum modo? A pobreza não é um tema exclusivo da filosofia, aliás, a filosofia nem sempre se deteve sobre ela. Considerar a temática da pobreza como objeto filosófico não é tão somente tomá-la em seu fenômeno histórico, mas situá-la na lógica da política. Não obstante, a pobreza (*Armut*) é um fenômeno inquietante e assustador para as sociedades de todos os tempos, mas que nunca se desvelou em sua verdade tão cruenta como nas décadas que anunciavam a era da modernidade. Para o filósofo Hegel, a pobreza é algo importante que move e atormenta a sociedade moderna. Talvez a sua importância esteja em reconhecer que a pobreza é consequência dos desdobramentos da própria sociedade civil burguesa ou pressupor que o medo que a atormenta se deve à ameaça da massa da pobreza aos não pobres. Para Hegel, a pobreza é a privação das vantagens da sociedade civil burguesa: o pobre está excluído dos benefícios do direito, dos cuidados da saúde e da cultura em geral pela dificuldade em adquirir habilidades e, muitas vezes, ameaçado em sua existência. Visto que, os fins da sociedade civil burguesa é a satisfação individual e não coletiva, o bem-estar de cada indivíduo e a sua subsistência são como uma mera possibilidade. Também é importante considerar que na obra *Filosofia do Direito* de 1821 Hegel expõe a temática da pobreza justamente no fim da seção dedicada à “Sociedade Civil Burguesa”, de modo tal que a posse e a miséria, o aumento da riqueza e a pobreza, se encontram justapostos. Desse modo, riqueza e pobreza surgem como contradição dialética no espírito objetivo como interesse e consequência. O trabalho que anuncia a riqueza e o poder coloca imediatamente seu contrário e sua negação: a pobreza. A desigualdade ou a pobreza, portan-

to, não são consequências da Natureza, mas obra do Espírito (cultura ou razão). Seria a pobreza uma aporia ou uma contradição insuperável da razão efetivada nas instituições éticas pensadas por Hegel? De fato, a pobreza tem a marca do homem, assim como a barbárie tem o rosto humano. Mas devemos retomar o que Hegel escreveu no § 10 da mesma *Filosofia do Direito*: “O homem, que é racional *em-si*, deve contemplar a produção de si mesmo pelo trabalho, através da saída de si, mas deve também tornar-se real (*para-si*) mediante o retorno à própria interioridade”. A autoprodução do homem é inseparável da cultura por meio do trabalho. De modo que transformar a natureza pelo trabalho é o mesmo que transformar a si mesmo no trabalhar. Na medida em que o homem se distancia de si surge o outro como conflito e reconciliação. E neste embate cruento o mundo da cultura, essa segunda natureza, parece exigir um caminho de reconciliação árduo e longo. É mais fácil o homem se reconciliar com a natureza do que com o mundo social erigido pelo próprio homem, pois a riqueza e o poder se apresentam como obstáculos imensos da desigualdade. Embora sendo um percurso laborioso a superação da desigualdade é tarefa da razão histórica. Desse modo, a diferença entre os indivíduos (entre ricos e pobres) não sendo natural, mas produzida, pode ser suprimida e a pobreza superada. Hegel percebe que no seio da sociedade civil burguesa o mundo do trabalho aliena os homens na atividade árdua de satisfazer suas carências. A divisão do trabalho social através da dependência e reciprocidade das necessidades universais entre os homens gera a abstração do trabalho particular, isolando o trabalhador apenas a trabalhar e engendra a massa da pobreza. Por outro lado, Hegel também percebe que as divisões dos trabalhos não se constituem enquanto simples processo de extração e transformação da natureza, mas envolve também uma consciência que evolui, a qual subsiste uma organicidade e uma eticidade. O que buscamos aqui é apresentar o próprio movimento da razão na história e de que a pobreza embora seja marcada pela contradição do mundo desejado, anuncia a compreensão de que a razão sempre governou esse processo nos seus menores detalhes, e, que, portanto, a racionalidade está imanente em todas as etapas que foram cumpridas. Em outras palavras, a sociedade civil burguesa não consegue, como compreende Hegel, superar as contradições que lhe são inerentes como, por exemplo, a formação de camadas enriquecidas entre poucas pessoas e a geração considerável da pobreza crescentemente das multidões. O momento da sociedade civil burguesa no campo da eticidade permite Hegel criticar a imoralidade de suas rela-

ções privadas, ao passo que a filosofia hegeliana não dissocia ética de economia. Nessa compreensão, a sociedade civil burguesa é segundo Hegel uma instituição ética e racional que explicita a autonomia dos indivíduos através de suas paixões e desejos, subordinando a racionalidade do direito em uma abstração vazia em detrimento do particular naquilo que apenas formalmente afirma ser de todos: a propriedade. É nesse misto de direito e interesse que se opera também o reconhecimento necessário em seu ser-outro, mesmo que seja o da negação da condição miserável de alguns, mas sempre no alcance possível da compreensão ética de cada momento. Logo, se o espírito é o fim último absoluto do sistema hegeliano, então, abarca todos os momentos, incluindo a sociedade civil burguesa como momento negativo e que esta não pode ter a última palavra. Assim, a ética em sua substancialidade é o reino da liberdade efetivada no momento do Estado. O Estado, como compreende Hegel, não surge por forças de interesse ou por arbitrariedade imposta aos indivíduos e famílias. Mas a sua gênese é o desdobramento da razão na história, de modo que o Estado já está presente na família e na Sociedade civil burguesa pelo princípio do reconhecimento ético na marcha do espírito, embora de forma abstrata ou aparente. A Moralidade como a esfera subjetiva do sujeito o constitui como aquele que se faz moralmente no seu agir no mundo até o reconhecimento de suas ações na Eticidade que, por sua vez, é o domínio das instituições, das leis e dos costumes efetivados no espírito de um povo. Hegel toma a ação moral e ética como o núcleo de seu pensamento. Pela ordem das razões, segundo o seu projeto de sistema, a eticidade é anteriormente exposta ao momento da família, da sociedade civil burguesa e do Estado. Isto quer dizer que a Eticidade no momento do Estado é a realização da liberdade por meio das instituições, ou a liberdade realizada e efetivada que vem ganhar uma nova forma de existência no reconhecimento dos sujeitos em cidadãos reconhecidos em suas instituições: “visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei compenetrando todas as relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos” (HEGEL, 2010, § 274). Ora, se o Estado é o momento mais enriquecido do espírito objetivo, pois contém em si mais mediações e determinações, apresenta em seu caráter universal a unidade de um povo e aparece aí no limiar do horizonte social uma possível solução para a pobreza.

Negatividade e dualidade: o pensamento brasileiro à sombra da Formação

Dario de Negreiros (USP)

Palavras-chave: formação; pensamento social brasileiro; negatividade; dualidade.

A um observador favorecido pela devida distância histórica, abre-se uma possibilidade da qual não dispunham seus antecessores: desembaraçado do cipoal que condena à confusão todo olhar dirigido ao coetâneo, podendo estabelecer distinções entre a multiplicidade desarranjada dos pormenores contingentes e o conjunto coeso dos acontecimentos essenciais, está apto a identificar na evolução dos fatos alguma direção, algum princípio de orientação ou, se quisermos, um certo *sentido*. Cabe-lhe o balanço, pois, de um movimento que já se completou, donde espera recolher como duplo corolário a síntese do que se passou e a chave de compreensão do que está por vir. Conclusos três séculos de espoliação da Colônia pela Metrópole, Caio Prado Jr. pôde, por isso, descrever o *sentido da Colonização*, consolidando uma ampla tradição que marcaria profundamente a experiência intelectual brasileira: trata-se de um pensamento que se desenvolve à sombra da Formação. Passados setenta e seis anos da publicação de *Formação do Brasil contemporâneo*, mais de seis décadas depois de *Formação da literatura brasileira*, *Formação do patronato político brasileiro* e *Formação econômica do Brasil*¹, não nos parece precipitado supor que já dispomos de distanciamento histórico suficiente para desatar deste emaranhado as linhas que lhe são essenciais e que nos permitem descrever, enfim, o *sentido da Formação*.

Eis, pois, o nosso propósito: delinear as características fundamentais do pensamento brasileiro que se desenvolveu sob a perspectiva da *Formação*, desvelando seus pressupostos, acompanhando suas linhas de evolução, resgatando suas principais contribuições, expondo seus impasses e investigando o seu possível esgotamento. Com isso, pretendemos sugerir pistas quanto aos dilemas atuais e os caminhos possíveis no horizonte da experiência intelectual brasileira.

Para que se possa bem proceder a uma *síntese descritiva* de tal complexidade,

o bom posicionamento histórico é condição necessária, mas, por óbvio, não suficiente. Se “há um bom livro à espera de ser escrito, que sintetize com isenção a obra por assim dizer coletiva de Caio Prado Jr., Celso Furtado, Antonio Candido” (SCHWARZ, 2007) e outros, cabe questionar qual seria o *terreno epistemológico* mais vocacionado à montagem deste intrincado quebra-cabeça interdisciplinar. Com efeito, a *perspectiva da Formação* acabou por se consolidar na produção intelectual brasileira como um “quase gênero” (RICUPERO, 2008, p.66), tão vasta foi a fortuna crítica das obras que a compõem. Marcado pela “criação de consórcios intelectuais compostos por diferentes disciplinas e/ou artes” (NOBRE, 2012, p.19), este “quase gênero” reuniu trabalhos tão diversos entre si quanto podem ser os de historiadores, economistas, sociólogos, cientistas políticos, arquitetos e urbanistas, críticos de literatura, cinema, teatro e artes plásticas. Ainda assim, uma disciplina em particular assumiria a tarefa de *depreender do heteróclito o comum, criando condições de comunicação aos integrantes do consórcio*:

a filosofia, nesse ambiente de consórcio muitas vezes desempenhou o papel de traduzir em um nível de abstração comum [...] dificuldades e impasses teóricos que se colocavam entre disciplinas consorciadas. (NOBRE, 2012, pp.24-25)

Nas palavras de Roberto Schwarz: a prosa filosófica, com sua “ambição da fluência e da presença de espírito totais”, serve-nos neste contexto como “antídoto para a compartimentação acadêmica” (SCHWARZ, 1999, p.260). Maria Sylvia de Carvalho Franco², Gilda de Mello e Souza³, Marilena Chaui⁴, Paulo Arantes⁵ e, mais recentemente, Marcos Nobre⁶, *consolidariam a presença da perspectiva da Formação*, ainda que alguns pela via crítica, *nos departamentos de Filosofia* – e, simetricamente, *o papel da filosofia no interior desta tradição*. Desempenham função essencial os também filósofos José Arthur Giannotti e Ruy Fausto, protagonistas da recepção brasileira do pensamento de Marx – trata-se do bem conhecido “Seminário Marx”, acontecimento central para os autores da Formação⁷. Assim, “em consonância com o papel que adquire na modernidade” (NOBRE, 2012, p.24), a filosofia assumiria de modo destacado uma função “tanto de tradução entre diferentes áreas e disciplinas como de sistematização dos conhecimentos” (NOBRE, 2012, p.24). Como vemos, se à realização da tarefa a que nos propomos já era vantajoso o nosso posicionamento histórico, o mesmo podemos dizer do terreno epistemológico em que estamos assentados.

Mas quais seriam, afinal, estes autores cujos textos, dispostos em conjunto, formariam a tal “obra coletiva” a que se refere Schwarz? Para respondê-lo, seremos obri-

gados a complexificar a metáfora de Caio Prado Jr., com a qual abrimos o presente tópico: ocorre que nosso desbravador imaginário, após se desbastar do grosso cipóal que lhe embaraçava a visão, descobre que não havia caminho previamente traçado, esperando por ser descoberto. Ao contrário: a cada golpe de sua faca, é ele próprio quem decide quais ramos deverão ser desprezados como “incidentes secundários” (PRADO JR., 2011, p.15) e quais merecerão ser preservados como “acontecimentos essenciais” (idem). Devemos, portanto, nos embrenhar novamente na mata cerrada, perdermo-nos pacientemente em cada caminho não traçado. Eis, pois, mais uma parte fundamental de nossa pesquisa: se a fortuna crítica da *Formação* consagrou alguns autores e obliterou outros, a nós cabe o esforço de *desnaturalização da tradição*. Então nos perguntaremos, por exemplo, por qual motivo os espessos galhos formados pelas obras de Sílvio Romero e Oliveira Vianna tão pouco frequentemente constituem objeto de análise dos textos que investigam esta tradição.

Reeditemos, enfim, transportando-a ao nosso contexto, a mesma ressalva feita por Antonio Candido sobre os escritores que formaram a literatura brasileira: estes autores, “os sentimentos que experimentavam, as observações que faziam”, foi deles que “se formaram os nossos” (CANDIDO, 1959, p.10). Esta é, pois, a nossa própria sombra: dado que não há como saltar por sobre ela, eis um belo problema de pesquisa.

Notas

1. PRADO JÚNIOR, C. [1942] *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Cia das Letras, 2011; CANDIDO, A. [1959] *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750 – 1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2013. FAORO, Raymundo. [1958] *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012. ; FURTADO, C. [1959] *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1995.
2. O livro “Homens livres na ordem escravocrata” (FRANCO, 1997), de sua autoria, publicado em 1969, é seguramente uma das obras mais importantes dos estudos sobre a *Formação*.
3. Temos em mente, especialmente mas não apenas, os textos da autora sobre a *Formação* da pintura brasileira (cf. SOUZA, 1974 e SOUZA 1978).
4. Ver *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira* (CHAUÍ, [1978] 2014). Para uma análise cuidadosa deste texto, recomendamos o artigo de Homero Santiago (SANTIAGO, 2017).
5. É ampla a produção de Paulo Arantes sobre este tema. Sumariamente, destaquemos os livros *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira – dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, de 1992, *Um departamento francês de ultramar*, de 1994, e *Sentido da Formação*, de 1997, este último em coautoria com Otilia Arantes.
6. Cf. *Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização* (NOBRE, 2012).
7. “O fato é que a certa altura despontou no seminário uma ideia que não é exagero chamar uma intuição nova de Brasil, a qual organizou os principais trabalhos do grupo e teve repercussão considerável” (SCHWARZ, 1999, p.113).

Informação digital, a problemática da autenticidade e as *fake-news*: por que a pós-verdade é um falso problema?

Lucas Paolo Sanches Vilalta (USP)

Palavras-chave: informação digital; fake news; autenticidade; redes sociais; pós-verdade.

No ano de 2016, o *Oxford Dictionaries* escolheu “pós-verdade” como a palavra do ano; esta escolha coincidiu com dois fenômenos globais que, segundo certo senso comum dos analistas políticos, transformaram radicalmente o mundo contemporâneo, fazendo-nos adentrar em uma “nova era”: a eleição de Donald Trump e o *Brexit*. Autores como Ralph Keynes e Matthew D’Ancona denominaram, então, esse momento histórico como “a era da pós-verdade”; e no Brasil começam a proliferar ensaios e artigos sobre o tema – Christian Dunker, Vladimir Safatle, Marcia Tiburi entre tantos outros já escreveram suas contribuições a respeito. Seguindo uma linha desenvolvida por esta última filósofa, poderíamos nos perguntar que tipo de problema esse prefixo “pós” colocada em relação ao tradicional conceito filosófico de “verdade”?

Em nossa comunicação apresentaremos, assim, orientados pela pergunta supracitada, a tese de que a “pós-verdade” é um problema mal colocado quando a compreendemos como um fenômeno histórico consolidado ou como uma espécie de momento histórico em que a verdade teria sido superada. Ao invés disso, investigaremos duas das principais modificações que ocorreram em relação ao valor do conceito de verdade e ao contexto de sua aplicação e compreensão. Para tanto, inicialmente, apresentaremos como a noção de informação digital – possibilitada pela invenção do *bit* por Claude Shannon e dos computadores digitais por Alan Turing e John Von Neumann – criou as condições para uma transformação paradigmática em que todos os seres e processos passam a ser concebidos como seres informacionais que emitem, recebem, tratam e armazenam informações. Esta concepção universalista esteve na base da proposta cibernética de que animais, máquinas e humanos poderiam ser governados,

controlados e otimizados por meio da uniformização dos processos de acordo com uma lógica e um funcionamento binários. A essa generalização da lógica do digital, o coletivo Tiqqun denominou *A hipótese cibernética*. Esta hipótese viria a ser plenamente realizada apenas com as novas tecnologias que possibilitaram com que cada pessoa se tornasse um *sensor* que permanentemente recebe e emite informações digitais. Essas novas dinâmicas técnicas e tecnológicas ensejaram algumas transformações nos modos de subjetivação em nossas sociedades contemporâneas a partir de radicais modificações nas maneiras das pessoas se comunicarem.

Tais transformações levaram alguns estudiosos da “pós-verdade” a definir como dois elementos fundamentais para a compreensão desse novo momento histórico: em primeiro lugar, a mentira e/ou a desinformação terem se tornado a regra e não a exceção; mudança que viria acompanhada de um relativismo e de um individualismo narcísico que questionam o valor da verdade e da objetividade dos fatos, levando, assim, em segundo lugar, a uma predominância da opinião e da emoção sobre os dados e a razão. Agora, o que iremos mostrar é como esses dois aspectos não são causas das modificações que estamos vendo, mas, sim, consequências das radicais transformações ontológicas, epistemológicas e ético-políticas que as novas tecnologias digitais de informação e comunicação propulsionaram e que estão intimamente ligadas a um deslocamento nos modos de subjetivação e de constituição do “eu” ligado ao problema da autenticidade.

Com relação às novas tecnologias digitais de informação e comunicação, tentaremos mostrar que, diferentemente do que anunciam alguns arautos da “era da pós-verdade”, o problema não se encontra em uma falta de conscientização ou em uma espécie de inadequação moral dos sujeitos - como se fosse apenas uma questão de as pessoas usarem as novas mídias sociais de maneira mais consciente e respeitosa, e todo o problema seria solucionado. Ao contrário, na contramão de um discurso desimplicado que afirma que tudo depende do uso que cada pessoa faz das ferramentas, defenderemos que as novas tecnologias da informação digital colocam um problema um tanto mais complexo, pois ambivalente. Por exemplo, as novas dinâmicas de interação social e de comunicação evidentemente dependem das ações dos sujeitos envolvidos nessas dinâmicas, mas também, como demonstrou a pesquisa do MIT de 2018, notícias falsas (*fake news*) possuem 70% a mais de chance de serem compartilhadas do que notícias

verdadeiras, e isso não apenas porque a polarização política atual torna as pessoas mais propensas a validar e referendar algo com o que elas já concordem, mas porque os próprios algoritmos premiam com engajamento tipos de postagens que denotam mais emoção, personalidade e opinião do que reflexão racional. Tentaremos introduzir a questão de como as *fake news*, a relevância digital, as denominadas *filter bubbles* (bolhas das redes), entre outros fenômenos das novas dinâmicas digitais nos exigem um análise imanente das técnicas e tecnologias envolvidas, pois a própria lógica binária da informação digital e os modos de comunicação que lhe são associados já trazem em si as condições para as transformações que podemos observar nas dinâmicas entre saber, poder e subjetivação e na perda de relevância de figuras de autoridade tradicionais como cientistas, intelectuais e representantes das instituições do Estado.

Com relação ao deslocamento nos modos de subjetivação e de constituição do “eu”, veremos com Charles Taylor, em seu livro *Ética da autenticidade*, como o ideal de autenticidade como uma busca de “ser si mesmo” dos sujeitos está profundamente ligado às transformações pelas quais o conceito de verdade passou nos últimos anos. Apresentaremos, muito resumidamente, como, desde a Revolução Francesa, o problema da liberdade como uma busca de “ser si mesmo de acordo com as próprias normas” sempre esteve tensionado entre a busca de *autonomia* (“criar as próprias normas”) e a de *autenticidade* (“ser si mesmo”); e como, desde o romantismo, o problema da autenticidade está tensionado paradoxalmente entre um “ser si mesmo” e um “ser original”, “ser diferente das normas preestabelecidas”, tal qual ambicionava a figura do gênio romântico ou do dândi. Tal tensão paradoxal foi um dos elementos constitutivos do individualismo moderno. Contemporaneamente, essa tensão tem sido transformada e sintetizada em tecnologias de autenticidade como o “curtir” de Facebook e a relevância digital que *youtubers* e outros *influenciadores digitais* conseguem por seus números expressivos de “seguidores” de Twitter ou Instagram. Tentaremos, então, mostrar como o conceito de verdade que antes era parametrizado por figuras de autoridade do saber e do poder passa a ser substituído pela *relevância digital* que opera por dinâmicas de subjetivação que ocorrem por meio do reconhecimento ou não da autenticidade de uma *persona digital*.

Em suma, objetivamos em nossa comunicação recolocar de maneira introdutória a discussão sobre a pós-verdade, as fake-news e as dinâmicas de subjetivação contemporâneas por meio de alguns deslocamentos de análise sobre as

modificações que o conceito de verdade e suas implicações político-sociais sofreram recentemente. Nossa abordagem, então, irá propor um modo alternativo de analisarmos filosoficamente o problema da verdade e da dita “pós-verdade”, colocando-o em relação com as transformações tecnológicas produzidas pelas dinâmicas de comunicação e organização dos modos de vida propiciadas pela informação digital e com as transformações na problemática da constituição subjetiva e do sentido da liberdade ligada ao conceito de autenticidade.

Mesa 23: Estética contemporânea

Quinta-feira, 22 de agosto

16h30-18h30

Sala 10

Coordenador: José Feres Sabino

Fernanda Albuquerque Almeida (USP)

O sublime tecnológico por Hal Foster

José Guilherme Pereira Leite (USP)

Giuseppe Penone: natureza e artifício no antropoceno

George Lucas da Silva dos Santos (UFPA)

Satélites, máquinas e os olhos invisíveis: Um encontro entre as fotografias de Trevor Paglen e o panóptico de Michel Foucault

O sublime tecnológico por Hal Foster

Fernanda Albuquerque Almeida (USP)

Palavras-chave: sublime tecnológico; Hal Foster; James Turrell; Dan Flavin.

O objetivo desta comunicação é apresentar a noção de “sublime tecnológico”, proposta pelo crítico de arte norte-americano Hal Foster para se referir a certas obras de arte contemporânea que estariam articuladas à cultura do espetáculo dominante, bem como realizar uma breve avaliação de suas considerações à luz do complexo jogo estético e político delineado por meio da difusão de imagens técnicas, isto é, imagens produzidas e difundidas por meio de aparelhos automatizados, no início do século XXI.

Segundo a formulação de Kant em *Crítica da faculdade de julgar* (1790), o sublime é composto por dois momentos principais. De maneira sintética, o primeiro corresponde ao esmagamento emocional do sujeito pela cena ou pela força do acontecimento. Já o segundo permite o resgate intelectual dos sentimentos de arrebatamento e pavor. Nesse resgate, o sujeito desfruta um grande ímpeto de poder pessoal.

Em *O complexo arte-arquitetura* (2015), Hal Foster parte dessa formulação kantiana para afirmar que determinadas obras de arte contemporânea produzem um “tecnossublime”. A diferença entre esse sublime tecnológico e a concepção elaborada por Kant consiste nas operações que os geram e nos efeitos que suscitam. Originalmente, o sublime decorre, por exemplo, da dificuldade de apreendermos a grandeza das forças naturais. Por sua vez, como podemos supor a partir do termo, o sublime tecnológico resulta de construções altamente mediadas pela racionalidade técnico-científica. Foster observa que o sublime tecnológico é “minuciosamente construído, amiúde com o apoio de intensas intervenções de capital, tecnologia e trabalho que servem para estetizar o natural e naturalizar o estético”. (FOSTER, 2015, p. 242) Em seu processo de elaboração, a maior parte dessas intervenções é camuflada, dando a impressão de que o fenômeno produzido é

imediatamente a nós, ou seja, ocorre sem mediações. Para ele, o segundo momento desse tecnossublime estético evoca “o sentimento oceânico” descrito por Freud como um “narcisismo ilimitado disfarçado de uma perda do Eu, em que o Eu comunga com sua própria euforia, confundindo-a com a grandeza da arte”. (Idem) O campo da psicanálise é convocado para sustentar sua tese de que o sublime tecnológico ocasionado por determinadas obras estaria associado ao processo de reificação do homem operado pelo capitalismo, devido à sua manufatura e recepção. O segundo momento do sublime kantiano, no qual haveria o resgate da capacidade humana de apreensão dos fenômenos, seria substituído por um sentimento de grandeza resultante de uma combinação de narcisismo e alienação.

Na interpretação de Foster, o sublime tecnológico poderia ser constatado em exemplares da arte contemporânea que atualizam premissas da arte minimalista dos anos 1960, tais como em James Turrell e Robert Irwin. Ambos esses artistas iniciaram suas carreiras como pintores, mas aos poucos passaram a constituir instalações imersivas que instigam o espectador à percepção de fenômenos, contrariando a primazia dos objetos artísticos. Nos termos de Foster,

o ponto crucial do minimalismo preparou não só uma progressiva dessublimação da pintura e da escultura em práticas que se abrem para o espaço real e a vida cotidiana, mas também uma *ressublimação problemática do pictórico e do escultórico* – uma ressublimação em que os enquadramentos convencionais da arte possam ser transgredidos num primeiro momento, para logo serem substituídos por *formatos mediados que parecem transparentes* num segundo momento. (FOSTER, 2015, p. 243-244)

Deste modo, a mediação técnico-científica apresentada como fenômeno nas obras dos artistas mencionados seriam atualizações problemáticas do minimalismo, que teriam o efeito contrário ao aspirado. Ou seja, ao invés de promover uma conscientização do espectador em relação aos fenômenos, elas teriam um caráter alienante, ligado à ordem do espetáculo, devido aos seus intensos estímulos sensoriais.

Um contraponto entre as instalações de Turrell e as obras realizadas por Dan Flavin auxiliam em uma melhor compreensão do argumento de Foster. Flavin foi um artista que se tornou conhecido por suas instalações com objetos de luz fluorescente no contexto do minimalismo. De acordo com o autor, suas obras seriam marcadas por “oscilações intensas”, produzidas pelo “rápido vaivém de nossa atenção entre o dispositivo metálico, o vidro transparente, o gás luminoso, a incandescência prolongada da cor e a difusão da luz no espaço”. (FOSTER, 2015, p. 220) As sombras e a tensão entre objeto material e luz imaterial garantiriam um vaivém

de diferentes fenomenologias. Foster já nota em sua obra uma passagem entre o minimalismo de Donald Judd e as instalações imersivas de Turrell. Para ele,

se para Judd o minimalismo não é ‘nem pintura nem escultura’, com Flavin começa a ser ambas, sendo cada categoria transformada no processo – a pintura levada ao óptico e a escultura ao espacial. Isso constitui uma revisão fundamental da noção comum do minimalismo, porquanto, assim considerado, ele inaugura não só um deslocamento da ilusão para o espaço mas também um remodelamento do espaço como ilusão. (Ibidem, p. 233)

De acordo com sua avaliação, categorias tradicionais das artes visuais como pintura e escultura transformar-se-iam em qualidades ópticas e espaciais de instalações, acarretando a transformação das obras. O remodelamento do espaço como ilusão prepararia o terreno para a emergência de obras imersivas e ilusionistas. Para Foster, quanto mais óptica, mais ilusionista é a obra. Deste modo, as instalações de Turrell corresponderiam à ponta extrema dessa formulação, e as obras de Flavin – por conta da manutenção do objeto – ocupariam um lugar intermediário entre os objetos minimalistas e as instalações imersivas.

Em síntese, Foster caracteriza o sublime tecnológico como sendo resultado da constituição de espaços “ambíguos” e “atmosféricos”, altamente mediados pela racionalidade técnico-científica, cujo abuso sensorial levaria o espectador a ser “esmagado”, “desorientado”, “disciplinado”, “agredido” ou “alienado”, para citar alguns termos mencionados em seu texto. Esse sublime estaria presente, igualmente, em manifestações da ordem do espetáculo e em instalações imersivas de arte contemporânea, tais como em Turrell. As luzes fluorescentes de Flavin constituiriam modos de resistência a essa ordem, especialmente por suscitarem tensões na percepção.

As considerações de Foster parecem válidas, mas, ao mesmo tempo, insuficientes, para compreender as nuances envolvidas nas aproximações e distinções entre a arte e o espetáculo. A sugestão de que instalações mediadas pelo pensamento técnico-racional teriam caráter alienante por não tornarem seus processos de manufatura claros e sua avaliação de que intensos estímulos sensoriais teriam apenas efeitos desorientadores parecem simplificar o complexo jogo de colaboração e combate dos artistas com os aparelhos técnicos. Esses são dois exemplos de considerações que merecem uma investigação mais aprofundada, se quisermos pensar em obras de arte contemporânea com dimensões políticas resistentes à cultura do espetáculo.

Giuseppe Penone: natureza e artifício no antropoceno

José Guilherme Pereira Leite (USP)

Palavras-chave: arte; civilização; crise sócio-ambiental; antropoceno.

Em meados de 2010, um exemplar de sua série “Idee di pietra” foi preparado e instalado no parque da cidade alemã de Kassel pelo artista Giuseppe Penone para a exposição dOCUMENTA(13). Tal trabalho merece total atenção e *consideração filosófica* por aquilo que problematiza quanto ao embaralhamento dos limites convencionais entre “Natureza” e “Artifício”, explorando claramente a precariedade ilusória de nossos sentidos e aludindo à célebre intervenção espacial feita na década de 1970 por Joseph Beuys no mesmo parque.

“Idee di pietra” se baseia na radicalização do caráter mimético da arte e no controle irônico da noção clássica de “Belo Natural”. Com esse trabalho, Penone põe em foco a escala e a vastidão acachapante das transformações *antropogênicas* do mundo físico e, por extensão, o questão dos desequilíbrios ambientais que vivemos com gravidade e preocupação inéditas nesse início de novo milênio. Nele o artista também afirma, conseqüentemente, a permanência da capacidade reflexiva da arte e sua sincronia com os mais avançados debates científicos e conceituais do presente. Para além de seu alto poder de formalização, amplamente conhecido e consagrado, Penone ecoa aí a reviravolta epistemológica e paradigmática anunciada pelo debate em torno da noção de “Antropoceno”, dialogando com a extensa produção artística e cultural que, desde a passagem do século se debruça sobre o tema das interações e fronteiras reais entre “Homem” e “Ambiente”, ecoando o pensamento provocativo lançado por Maurice Merleau-Ponty há cerca de cinquenta anos: “(...) toda filosofia da natureza é uma filosofia da História”.

Em um trecho bastante conhecido e comentado de seu “Curso de Estética”, proferido no início do século XIX, Hegel dissera que o *caráter reflexivo* da

cultura moderna era algo de que o artista já não podia escapar por um ato de vontade: “A natureza de toda a cultura [Bildung] espiritual [contemporânea] faz com que [o artista] esteja justamente no centro desse mundo reflexivo e de suas relações. Ele não poderia abstrair-lo por vontade e decisão pessoais (...)”, afirmava Hegel na “Introdução” do curso. Dois séculos mais tarde, a poética de Penone, assim como a de alguns de seus colegas, parece corresponder plenamente ao vaticínio hegeliano fazendo vibrar em suas criações uma espécie de “sentimento do mundo” que se afina com as grandes questões e aflições do chamado “Zeitgeist”. Tal “Zeitgeist” envolve não apenas o modo como tais aflições são vividas por nós mas, acima de tudo, o modo como são elaboradas pela vanguarda da pesquisa em ciência.

Na dOCUMENTA(13), “Idee di pietra” e “Essere fiume” (um segundo trabalho de Penone que constava igualmente da exposição) convergiam em dueto para a revolução anunciada e defendida dez anos antes pelo químico e prêmio Nobel Paul Crutzen no sentido de que subvertamos as separações estabelecidas entre ciências naturais e ciências do homem. Para Crutzen e para os leitores simpatizantes de seu “Antropoceno” já não faz qualquer sentido trabalharmos a “idade da terra” e sua periodização cronológica ignorando-se o fato objetivo de que a humanidade – no bojo de sua cultura material hipertrofiada e de seus modos de organização e reprodução hiperestésicos – se apresenta desde há cerca de dois séculos como força geológica, vale dizer, como força de ação coletiva capaz de transformar a paisagem do planeta em um nível de intensidade que, até a modernidade, mantinha-se reservado à própria natureza – com seus cataclismas (terremotos, maremotos, erupções vulcânicas, furacões) e dinâmicas cíclicas internas (ventos transoceânicos, marés, tempestades e variações climáticas autodeterminadas). Em que medida o olhar de Penone representa a própria virada proposta por Crutzen, sendo assim seu correlato estético? Em que medida o olhar de Penone pode ser compreendido como formalização pertencente na verdade a uma longa tradição plástica radical por meio da qual a consciência humana – em sua reflexividade holística – percebe e alerta para a inexistência dessa separação desde há muito? Trabalho humano e trabalho da natureza, afinal, são categorias-tipo que se confundem facilmente, independentemente de sua conveniência analítico-classificatória.

A dOCUMENTA(13) foi definida pelo trabalho curatorial de Carolyn Christov-Bakargiev, que valeu-se daquela oportunidade para reavivar a tradição crítica e relativamente esquecida da “Arte Povera” italiana, pela qual a curadora se interessa desde há muito. Desse modo, além de jogar novas luzes sobre figuras como Francesco Matarrese, Fabio Mauri, Alighiero Boetti e o próprio Penone – mesclando seus trabalhos com a produção pontual de artistas como Salvador Dalí, Margaret Preston e Maria Martins – Christov-Bakargiev apresentava ao visitante de sua exposição o trabalho de criadores mais contemporâneos (Korbinian Aigner, Amy Balkin, Kristina Buch, Mariana Castillo Deball, Guillermo Faivovich e Nicolás Goldberg, Lynn Foulkes, Goshka Macuga, Moon Kyungwon e Jeon Joonho, Mark Dion, Claire Pentecost, Pierre Huyghe e Song Dong). Eram trabalhos cujas fabulações procuravam problematizar um conjunto de suspeitas ou desilusões frente ao rumos explícitos do processo civilizatório, do desenvolvimento tecnológico e da artificialização irrefreada de todas as esferas da vida humana.

Em que pese seu alinhamento com a discussão coletiva ali disposta, o trabalho de Penone (expoente de primeira hora da “Arte Povera” dos anos 1960) corria por um caminho bastante singular: mais do que uma denúncia do afastamento do homem em relação à natureza, apresentava-se como libelo de ruptura com o romantismo regressivo de certas visões naturistas, expressas por exemplo na cabana à la Thoreau que, ainda na mesma Documenta, expunha a “Terrapolis” da bióloga e polemista norte-americana Donna Haraway.

Vale dizer, em síntese, que do ponto de vista de sua capacidade de gerar conhecimento e organizar nossa experiência do mundo, a arte pode escolher condenar os vetores da História – propondo uma espécie de marcha-ré para o Tempo – ou mostrar, como faz Penone, a própria obsolescência dos critérios com os quais a História é lida. Correndo por essa segunda vereda, ela demonstra, ao que tudo indica, seu poder extremo de representar as grandes revoluções mentais.

Satélites, máquinas e os olhos invisíveis: Um encontro entre as fotografias de Trevor Paglen e o panóptico de Michel Foucault

George Lucas da Silva dos Santos (UFPA)

Palavras-Chave: Foucault; Paglen; panóptico; fotografia; vigilância.

Em 1975, Foucault apresentava ao mundo uma máquina maravilhosa: o Panóptico, cuja estrutura era fundamentalmente a realização mais perfeita até então da utopia do poder. No panóptico, o olho é convertido em diagrama, que preenche de visibilidade todo o campo que se propõe vigiar. Nele, os próprios objetos da vigilância entram como elos no circuito da visibilidade. O poder se torna autônomo, interno, capaz de adentrar o íntimo do corpo e da cela. Ele funciona como potencialização visual da disciplina, que condiciona os corpos aos processos de produção, transformando-os em úteis e dóceis, ou melhor, docilizando-os para a utilidade perfeita. “O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina.” (FOUCAULT, p. 201, 1987).

A estrutura do Panóptico é bem conhecida: um círculo de celas com uma torre central de onde se pode ver cada uma das celas a qualquer momento. Nas celas, de ambos os lados há janelas suficientemente amplas para que a luz entre, iluminando por completo o recinto, mas de tal modo que seja impossível para os habitantes destas manterem contato tanto com seus pares em outras celas quanto com o inspetor na Torre. Já o edifício central, a torre, deve ser construída de tal maneira que não seja possível discernir se há ou não alguém em seu interior ou então quem de fato ocupa esse local.

Nela, deve perdurar o mais completo anonimato. A figura do inspetor deve alcançar o status de fantasma, de entidade além da experiência. Ao preso, só resta agir como se estivesse sendo vigiado a cada instante de seu tempo. No entanto, é a partir do século XX e XXI, acreditamos, que o panoptismo alcançou seu verdadeiro potencial.

Os rápidos avanços tecnológicos permitiram ao olho humano se tornar um dispositivo tecnológico: lentes superpotentes, câmeras infravermelhas, imagens em Full HD, câmera lenta, etc. Assim, insuflado por aquilo que Walter Benjamin (2017) chamou de inconsciente óptico, o panoptismo radicalizou-se numa distopia universal: o olho do poder agora está por toda parte. Ele é rápido, potente, sutil, e em alguns casos brutal, percorre as maiores distâncias e os menores espaços, mede, regula e classifica mais rápido que a mente humana pode acompanhar. O panóptico não somente é uma realização, ele se torna o próprio Real. E, no entanto, permanece num silêncio profundo. O que sabemos sobre quem nos olha? O que sabemos sobre por que nos olham? Como bem detectou Bauman (2014), na nossa sociedade há uma completa inversão nos paradigmas da visibilidade: aquilo que deveria ser público se torna cada vez mais restrito, e aquilo que é da esfera privada se torna cada vez mais amplificado, publicizado.

Separado de Foucault por algumas décadas, o fotógrafo Trevor Paglen, realizou em 2017 uma série de fotografias intitulada *A Study of Invisible Images*. Nela, o artista apresenta a criação de imagens feitas por máquinas, mas direcionadas para as próprias máquinas, sem que haja a presença ou mesmo a relevância de agente humano para sua produção e consumo: elas seriam, por tanto, invisíveis para nós. Mas mais do que isso, Paglen desperta nossa atenção para um problema ainda maior: a produção de imagens computadorizadas remodela todo nosso regime de visibilidade, converte-nos em funcionários das máquinas, input e output. Estamos presos numa completa transfiguração visual, não somente somos vigiados, de modo analógico, mas também somos completamente codificados em imagens, transformados em informação útil.

Assim, a partir dessas considerações iniciais, podemos estabelecer uma relação entre as fotografias de Paglen e o panóptico foucaultiano, como forma de entender de que modo o panóptico atinge o cerne das estruturas sociais modernas, num ambiente altamente tecnificado. Nas fotografias de Paglen, por exemplo, podemos observar uma nova relação de forças entre aqueles que vigiam e os que são vigiados, mas mantendo ainda o fundamental da vigilância panóptica postulado por Foucault: o princípio do ver sem ser visto, isto é, da invisibilidade como instância fundamental da própria visibilidade. De fato, numa outra série de fotografias intitulada *I Could Tell You But Then You Would Have to be Destroyed by Me - Emblems from the Pentagon's Black World*, de 2008, Paglen registrou vários emblemas militares que simbolizam diversas missões e projetos, mas sen-

do cada um o signo de uma incógnita, na medida em que devem ser suficientemente afastados da simbologia comum para não serem entendidos por civis. Eles devem ser invisíveis para aqueles que os olham, mas devem fazer ver para aqueles que vigiam. Num outro projeto, *The Other Night Sky*, iniciado em 2008, o fotógrafo registrou, com a ajuda de astrônomos amadores, a trajetória de diversos satélites militares norte-americanos que recortam o céu todas as noites, por vezes camuflando-se entre as estrelas e meteoritos.

No entanto, o que torna as fotografias de Paglen tão importante para nós é que elas colocam em cena uma modificação importante no panóptico foucaultiano, ou melhor, no panóptico disciplinar: na medida em que não se trata mais somente de disciplinar os corpos, a vigilância agora vai incidir sobre um novo campo, sobre um novo objeto: a própria vida, em seus mais diferentes aspectos. Por exemplo, numa das fotografias da série *A Study of Invisible Images*, intitulada *Machine-Readable Hito*, o fotógrafo registrou centenas de retratos da artista Hito Steyerl e os submeteu a programas de reconhecimento facial, cujos resultados são mostrados ao lado dos retratos: são informações sobre idade, gênero, estado de humor e outros dados significantes que os programas interpretaram a partir das imagens. Tais informações não são somente para docilizar ou otimizar o trabalho de quem é vigiado, na medida em que aquele que é vigiado nem sequer sabe que tais dados são captados. Esses signos computadorizados são recolhidos com o propósito de catalogar a própria vida, torná-la objeto do poder.

No momento em que Paglen aponta que a vigilância computadorizada, este panóptico eletrônico, passa a se exercer sobre a vida, sobre seus diferentes aspectos e manifestações, o artista transporta a reflexão sobre a vigilância de uma perspectiva disciplinar para aquilo que Foucault irá chamar de Biopolítica: o poder sobre a vida, sobre a produção da vida e a gestão da morte. Paglen realoca o panóptico numa versão biopolítica, como modo de controle das populações, de gerenciamento dos aspectos fisio-biológicos dos sujeitos. Por tanto, traçando esse paralelo entre as fotografias de Paglen e o panóptico de Foucault, podemos entender melhor de que forma o poder da vigilância opera sob o regime biopolítico, que Foucault definiria como o regime para o qual ainda estamos inseridos, e que viria suplantar (ainda que não acabar) com o poder disciplinar. Quais os aspectos foram resguardados, quais foram modificados? Essa nova máquina de ver, que vigia a vida, do que ela é feita? Parecem ser essas as perguntas que, desafiadoramente, as fotografias de Paglen lançam para nós.

Mesa 24: Filosofia francesa contemporânea

Quinta-feira, 22 de agosto

16h30-18h30

Sala 105

Coordenador: Régis Alves

Flávio de Lima Cordeiro Filho (UFPA)

A verdade como modo de existência:

O conceito de parresía no último Foucault.

Edilene Alves Bezerra (USP)

O conceito de crítica em Michel Foucault a propósito da relação entre verdade e subjetividade

Ivan de Oliveira Vaz (USP)

A filosofia do conceito de Alain Badiou: uma maneira de pensar a relação entre rigor matemático e engajamento político

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)

Racionalidade e ética na metafísica contemporânea:

Meillassoux, Latour e uma ética material de valores?

A verdade como modo de existência: O conceito de *parresía* no último Foucault.

Flávio de Lima Cordeiro Filho (UFPA)

Palavras-chave: verdade, *parresía*, modo de vida e Foucault.

No último curso proferido no *Collège de France*, no ano de 1984, Michel Foucault continua sua retomada da antiguidade clássica. Contudo, tal retomada tem em vista um conceito específico, o de *parresía*, que Foucault traduz como ‘coragem da verdade’, ‘fala-franca’, ‘dizer tudo’. Porém, o foco da análise do filósofo francês é o modo pelo qual tal conceito se encontra profundamente vinculado com a concepção do fazer filosófico na Antiguidade, indo desde as consequências políticas do uso da *parresía*, até a construção de um *éthos* articulado à prática do dizer-a-verdade. Daí o privilégio dado aos cínicos, os quais conceberam sua filosofia por uma noção muito mais prática da verdade, do que pela construção de uma metafísica. Foucault mostra que a preocupação com a verdade não diz respeito apenas ao debate epistemológico entre verdade *versus* falsidade, ou seja, não é do seu interesse específico discutir o que faz um discurso e/ou conhecimento ser verdadeiro. Foucault quer investigar o que faz do sujeito alguém que diz a verdade e como ele é reconhecido como aquele que enuncia um discurso verdadeiro. Percebemos que há em Foucault uma preocupação com a verdade enquanto formadora do sujeito, que sua questão é: como o falar franco influencia na formação de um sujeito? Com isso, Foucault afirma que irá deixar de lado as “estruturas epistemológicas”, para se preocupar com a análise das “formas aletúrgicas” do ato de proferir a verdade.

A partir da diferenciação entre “conhece-te a ti mesmo” e “cuida de ti mesmo”, ambas formulações socráticas, Foucault pretende mostrar como a partir delas se desenvolverão e formularão doutrinas distintas na história da filosofia: enquanto a primeira irá se deter num desenvolvimento mais epistemológico/metafísico da filosofia socrática, a segunda irá se ater a um modo de vida, ou

seja, a uma ética. Contudo, Foucault aponta as condições para se efetivar a *parresía*, pois além de implicar na necessidade de falar tudo, diz respeito também à urgência de ser um discurso totalmente vinculado com aquilo que há no pensamento daquele que fala, logo não sendo uma fala meramente artificial. Por isso, o filósofo francês afirma que a *parresía* não é uma mera adequação entre fala e pensamento, como fazem os mestres, é necessário assumir uma espécie de risco vital, que irá ferir e irritar o outro, chegando ao ponto de uma violência extrema, logo se correndo o risco de perder o vínculo com o outro. Assim sendo, é importante ressaltar a essencial diferença entre a retórica e a *parresía*, colocando as duas atitudes em posições diametralmente opostas, enquanto uma é um discurso sem vínculo nenhum com o interlocutor e com aquilo que está sendo pronunciado, a *parresía* é ligação entre os interlocutores, ligação tão forte que abre precedentes à rejeição, punição e vingança em relação aquele que disse a verdade. Daí Foucault chamar atenção para o fato de que a *parresía* exige uma coragem, inclusive, de se romper relações, levando a fala franca as últimas consequências possíveis, ao arriscar a própria vida. Desse modo, Foucault põe em evidência o jogo parresiático, ou seja, para o pacto entre o que assume a fala franca e o interlocutor que acata como verdadeira a verdade indigesta que escuta. Com consequência desse jogo, o filósofo francês realiza uma diferenciação entre os diferentes modos de “dizer-a-verdade” na Antiguidade, os quais são a profecia, a sabedoria, a instrução e o ensino. Começando pela profecia. Há uma significativa diferença entre o profeta e o parresiasta, enquanto o parresiasta fala por si mesmo, o profeta fala em nome de outro, geralmente uma divindade, que lhe revelou a verdade, a qual, por sua vez, o profeta irá repassar por meio de um enigma, enquanto o parresiasta, ao contrário, deve ser o mais claro possível no seu discurso. No que diz respeito ao sábio, a diferença reside na forma de se conduzir, ou seja, o sábio não possui nenhuma obrigação de pronunciar sua verdade, mesmo quando solicitado, enquanto o parresiasta não somente fala a verdade, como tem o dever de pronunciá-la. A relação entre o profeta e o sábio consiste no fato de que em ambos não há risco na relação entre aqueles que ouvem seu dizer-a-verdade, em ambas situações os interlocutores podem ouvir seu discurso sem que mude alguma coisa entre eles e os que os escutam. Já com o parresiasta, dá-se justamente o contrário, visto que falar a verdade dentro do contexto

da *parresía* é assumir o risco de destruir a relação com o interlocutor até o risco de morte do parresiasta. Foucault afirma que a *parresía* não “combinou” com a democracia, porque a mesma deixou de ser um privilégio para passar a ser exercida por qualquer um. Uma vez passando a ser exercida por qualquer um, a *parresía* torna-se perigosa para quem dela faz uso, visto que tomar posse da fala franca é ser portador de uma verdade indigesta, que coloca em risco a vida do parresiasta. Logo, fazer uso da *parresía* em um contexto democrático, dentro da antiguidade clássica, é se expor a um perigo mortal.

Nessa perspectiva, por mais que a tradição filosófica demonstre valorizar mais a interpretação da verdade como oposto de falsidade, há no nascimento da filosofia uma perspectiva de verdade como modo de vida. Esse trabalho pretende contribuir com uma possível aproximação entre ética e estética, visto que a *parresía* é uma forma de “fazer” a verdade que se vale tanto da *phrónesis*, quanto da *alétheia* e da *psykhé*, revelando que a *parresía* está para além tanto de uma postura epistemológica como de uma atitude ética, demonstrando ser fundamentalmente um modo de existir no mundo.

O conceito de crítica em Michel Foucault a propósito da relação entre verdade e subjetividade

Edilene Alves Bezerra (USP)

Palavras-chave: crítica; verdade; subjetividade.

A comunicação tem o objetivo de explorar a maneira pela qual Michel Foucault pensa a relação entre verdade e subjetividade. As reflexões que se vinculam a esta problemática podem ser esclarecidas ao compreendermos que o pensamento do autor em questão é atravessado por uma série de pares conceituais opostos, em constante tensão, que em conjunto caracterizam um modo particular de filosofia. Essa característica é produto de um discurso filosófico que não tem como categorias fundamentais a verdade ou a falsidade do objeto ou do conhecimento, mas que investiga as condições de possibilidade dos mesmos, o que implica, ao mesmo tempo, pensar os conceitos de forma relacional e não ontologicamente. A verdade, o poder, a liberdade não são substâncias, não são universais e imutáveis: a condição de possibilidade de existência de um somente se efetiva com a existência do outro. Desse modo, o que se investigará não é o que é a verdade, o poder, a liberdade, mas o que possibilitou a emergência de um determinado saber, um determinado mecanismo de poder, uma determinada prática de liberdade.

Dentre estas práticas, a atitude crítica se verifica como problema a partir do qual a modificação da questão por Foucault pode ser esclarecida. De forma geral, a crítica consistiria em uma determinada maneira de agir, pensar e dizer, uma determinada relação com a sociedade, com a cultura e com os outros, e que é caracterizada especificamente como uma atitude crítica. A atividade crítica, para além do seu rigor e de sua tarefa de excluir os erros, teria por pressuposto um imperativo que é semelhante a uma virtude [vertu] em geral. Mas, que virtude seria essa? Qual seria, enfim, o imperativo de uma atitude crítica? Entende-

mos que se trata de pensar a atitude crítica enquanto exercício de pensar e agir por si mesmo, ou melhor, pensá-la no quadro geral do que foi “não querer ser governado” desde o pastorado que correspondeu aos movimentos específicos de contracondutas [contre-conduites].

Assim, engajar-se nessa prática de não ser governado significa abordar o problema da *Aufklärung* a partir dos elementos que a constituem essencialmente, ou seja, a relação entre poder, verdade e sujeito, ao invés de abordá-la a partir da análise das condições de legitimidade do conhecimento e da dominação (ou por uma filosofia analítica da verdade). Se a interrogação deixa de ser até onde posso conhecer sem perigo e passa a ser uma indagação que levanta a possibilidade de a própria razão, responsável, em alguma medida, pelos excessos de poder e pela governamentalização, ser tanto mais inescapável à medida em que procurar ser a sua própria justificação, então, vemos aqui a noção de crítica em Foucault tomar um sentido bem mais amplo.

A entrada para tomar a questão da *Aufklärung* é o poder, e não o conhecimento:

pelo procedimento de acontecimentalização [d'événementialisation] (procedimento próprio de uma ontologia do presente), e não pela pesquisa da legitimidade. É estabelecido como precaução metodológica que se substitua os termos conhecimento e dominação, presentes numa análise que busca estabelecer a legitimidade dos conhecimentos, pelos termos *saber* e *poder*. Tais termos definiriam melhor o perfil da análise que se propõe. Em suma, trata-se de descrever a relação entre saber-poder para compreender como se constitui o *ciclo da positividade*, ou seja, o trajeto histórico da aceitação de um conhecimento ao sistema de sua aceitabilidade que se perguntando pelos seus efeitos de poder desse saber e não por sua legitimidade.

Essa abordagem, que não pode ser confundida com uma filosofia da história e nem com uma análise histórica, deve se manter no campo de imanência das singularidades puras uma vez que não está comprometida com nenhum resultado transcendente a própria análise. Essa abordagem não visa, nesse sentido, estabelecer o valor causal de uma única explicação possível de tais singularidades, nem uma fonte da qual elas emanariam de forma originária e por fim, estabelecer a necessidade de derivação de uma positividade de outra.

Recolocar, portanto, a questão do saber pela entrada do poder e da acontecimentalização, significa não partir da vontade decisória de fazer uso do próprio entendimento, mas a partir da vontade decisória de não ser governado, pois a crítica foucaultiana é a atitude pela qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. Operar tal deslocamento da questão tradicional pela verdade em direção a práticas que subjazem a elas significa, sobretudo no caso de uma atitude crítica, pôr para a filosofia a tarefa de, primeiramente, identificar o que na atualidade deve ser objeto de uma reflexão filosófica; em segundo lugar, de mostrar em que esse objeto é singular ou indicativo de um processo em curso na atualidade; e por fim, de indicar o modo pelo qual o filósofo ou estudioso pertence e age nesse processo que é o seu presente.

Como vemos, trata-se de uma escolha voluntária, compreendida como maneira de pensar e sentir, uma maneira de agir e de se conduzir a si próprio: uma escolha que se apresenta como uma tarefa decisória de sair da minoridade. Entendemos que conceito de crítica explicitado por Foucault é um o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade, atitude que implica a crítica permanente de nós mesmos que nos impõe a tarefa de correr os riscos de nos colocarmos como sujeitos ultrapassando as formas normativas do nosso presente. Temos, a nosso ver, duas atitudes diferentes, mas complementares, a saber, de limitar e sair, de um lado, e de ultrapassar, de outro. Observamos nesse sentido que a atitude crítica indica uma atitude negativa, a de impor limites, restringir as racionalidades políticas para que não se excedam e permita ao sujeito não ser governado dessa ou daquela maneira; e uma atitude positiva, ou seja, a de ultrapassar limites, escolher governar a si mesmo em alguma medida.

Portanto, mediante esta duplicidade de direções implicadas pelo tratamento foucaultiano do conceito de crítica, pensamos ser possível indicar, em nossa comunicação, a maneira específica pela qual o filósofo pensa a relação entre verdade e subjetividade, em oposição à questão tradicional de legitimação do conhecimento.

A filosofia do conceito de Alain Badiou: uma maneira de pensar a relação entre rigor matemático e engajamento político

Ivan de Oliveira Vaz (USP)

Palavras-chave: Alain Badiou; filosofia do conceito; política.

A “filosofia do conceito”, que é uma expressão cunhada por Jean Cavailles quase no final de sua vida, não alude, de maneira alguma, à possibilidade de fundamentar o pensamento filosófico na absoluta suficiência da razão tal como esta, como talvez fizesse crer a célebre locução, viria a ser evidenciada em um conceito qualquer. A necessidade de requisitar a operacionalidade do conceito, que parece ter se tornado evidente em circunstâncias nada menos que catastróficas, faz menção, muito pelo contrário, à ausência de quaisquer evidências em que fundamentar a própria filosofia: é a filosofia que, subitamente, surge desvestida de suas antigas certezas, desabrigada de sua portentosa arquitetura clássica, desassistida da grandiloquência com que gostaria de acercar-se do assombro da existência. Mas, mesmo em face da catástrofe absoluta, a razão persistirá: esse homem, que foi executado pela *Gestapo* no ano de 1944, uma vez que houvesse participado ativamente da resistência francesa à ocupação nazista, precisamente ele, Jean Cavailles, teve o tempo de mostrar que o exercício da razão, muito embora compreenda as longas horas transcorridas diante da escrivaninha ou do quadro negro, não fica restrito aos limites de um gabinete de professor. Em parte, certamente, pelo exemplo que deu a toda uma geração, de coragem e de comprometimento para com a universalidade do pensamento filosófico, tendo ele enxergado, desde o início, a ameaça que representava a ascensão dos nazistas ao poder na Alemanha da década de 30. No entanto, antes de ser um resistente e um efetivo combatente a pegar em armas, Cavailles era um homem sumamente votado à razão. Talvez devamos dizer, inclusive, que ele foi resistente graças à sua irresistível inclinação racional: a transcrição de uma famosa confiança sua nos

dá a conhecer que a decisão de integrar a resistência foi tomada como se se tratasse de um resultado inteiramente lógico, ou bem como se fosse a conclusão inequívoca de um teorema. Contrariando a imagem usual que se faz do acadêmico, que é a de um homem entrincheirado em problemas completamente abstratos e sem real proporção com as urgências humanas, Cavailles não entendia haver nenhuma verdadeira distância entre o pensamento matemático e o combate à irracionalidade militarista encarnada por Hitler. A atitude testemunhada por sua filosofia, nada menos que singular, não é a de alardear a crise da razão, e nem a de denunciar a perversidade dos instrumentos mortíferos que essa mesma razão tornou possíveis. Sem ignorar que a ciência moderna incrementa consideravelmente a capacidade de destruição dos homens – tendo, aliás, pago com a própria vida o preço de suas convicções –, a sua posição era a de defender irrestritamente a universalidade do exercício da razão. Assim, se, com o elogio do conceito, vemos a filósofa depor as suas vestes, outrora tidas como sendo tão nobres, isso se faz unicamente em honra das matemáticas, como se para cobri-las de uma dignidade desde sempre incomparável. Na França, desde a publicação de *Sur la logique et la théorie de la science*,

“filosofia do conceito” tornou-se quase que uma palavra de ordem, a possibilitar uma fecunda heteronomia, que faz a disciplina filosófica buscar o seu fundamento fora de si mesma. No entanto, em contraste com outras tendências filosóficas que passam a enxergar nas matemáticas o modelo último de racionalidade, a figura de Cavailles propõe uma intrigante união de teoria e prática: uma que, com o objetivo de cumprir com os desígnios da razão, não receia transpor a soleira do escritório, como também não se intimida em face da própria morte.

A bem da verdade, a ideia de uma “filosofia do conceito” continua viva ainda hoje, sendo uma das principais componentes do pensamento de Alain Badiou, provavelmente um dos intelectuais franceses mais conhecidos da atualidade. E a nossa proposta é precisamente a de expor como a filosofia de Badiou se compromete com isso que, mais do que uma palavra de ordem, passou a ressoar quase como se de um grito de guerra se tratasse. No corpo de seu pensamento, tal como ele se dá a ver em suas principais obras, podemos divisar um dos desdobramentos mais radicais da heteronomia sob a qual a filosofia francesa passou a se conduzir, dentre outras coisas, fazendo-o em respeito ao legado de

Jean Cavailles: o que Badiou chama de sujeito, que seriam as modalidades de verdade, corresponde aos domínios onde podem tomar lugar os acontecimentos que satisfazem as condições de generalidade do filosofar, sendo estas modalidades em número de quatro, quais sejam, a arte, o amor, a ciência e a política. Sem sombra de dúvida, a filosofia madura de Badiou, em grande parte sintetizada em seu principal tratado de ontologia, *L'être et l'événement*, representa como que uma das reflexões mais consequentes da necessidade da filosofia sair de si mesma para manter-se atuante junto à razão. Mas, sendo necessário ultrapassar a visão excessivamente ampla dessa filosofia e delimitar para a nossa exposição um escopo melhor definido, gostaríamos de nos ocupar de um problema crucial, que é o da relação possível entre pensamento matemático e política, cujo representante trágico seria, naturalmente, o do martírio de Jean Cavailles. O ângulo de nossa abordagem é o de fazer notar que a proximidade entre matemática e ontologia, afirmada com uma ênfase toda especial na fase madura do pensamento de Badiou, não implica na matematização da política e nem na submissão desta última aos ditames de mensurabilidade impostos pela ciência econômica. Com Badiou, a seguir no caminho trilhado por Cavailles, não se faz economia da razão, e nem se confunde a razão com a economia: como já indicamos, a filosofia do conceito não consiste em acusar os malfeitos da ciência moderna; mas, por outro lado, ela tampouco consiste em aderir irrestritamente ao cálculo proveitoso almejado pela economia, de otimização daquilo o que o indivíduo pode desfrutar no domínio exclusivos de suas posses. Para a realização de nosso trabalho, privilegiaremos um livro em particular de Badiou, a saber, *Abrégé de métapolitique*. Assim, por meio de nossa exposição, esperamos providenciar algumas indicações gerais das relações possíveis a serem estabelecidas entre rigor lógico e matemático e engajamento político, tal como concretizadas numa das versões históricas da chamada filosofia do conceito.

Racionalidade e ética na metafísica contemporânea: Meillassoux, Latour e uma ética material de valores?

Otávio Souza e Roc Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)

Palavras-chave: realismo especulativo; anticorrelacionismo; ética material de valores.; Quentin Meillassoux; Bruno Latour.

A sociedade global tem vivido, nos últimos anos em particular, um fenômeno preocupante da difusão, por todas as direções do globo e em diversos níveis de profundidade, do fenômeno das insurreições da irracionalidade. Os humanos, que por muito tempo pareciam se identificar, ainda que obliquamente, com a autodescrição como “animais racionais”, têm cada vez mais enxergado na ignorância o exercício de sua liberdade. Spinoza já havia renunciado, em meio da mecanicização da natureza como um dos dogmas da modernidade, que a sabedoria e a filosofia estavam na compreensão das limitações, enquanto a liberdade estaria na ignorância destas determinações. O escritor americano Howard Phillips Lovecraft, numa surpreendente passagem que ressoa este diagnóstico, escreveu:

As ciências, cada uma puxando para seu próprio lado, nos causaram poucos danos até agora, mas algum dia a junção das peças do conhecimento disperso descortinará visões tão terríveis da realidade e de nossa pavorosa posição dentro dela que só nos restará ou enlouquecer com a descoberta, ou fugir da iluminação mortal para a paz e segurança de uma nova idade das trevas (O Chamado de Cthulhu).

Será que este cenário neomedieval finalmente se concretizou? Depois de sequenciar o genoma humano, partir subpartículas atômicas e estabilizar novos materiais químicos, os cientistas se veem numa posição de ter que explicar, pela milionésima vez, que a terra não é plana. A filosofia, em tantas vezes envolvida com o destino de nações e revoluções inteiras, parece acastelada discutindo giro linguístico e rinhas analíticos x continentais. Os intelectuais, que se esforçavam em tentar alcançar o público geral com o respeito de se apresentar de forma acessível, hoje se fecham no esnobismo descabido que só serve para indireta-

mente alimentar a ascensão de YouTubers e indivíduos sem quarto ano primário que se autointitularam “filósofos”. E, de repente, quando uma trupe de energúmenos chega ao poder e declara guerra contra a educação, os filósofos acastelados e intelectuais insosso acreditam que a sociedade deve os proteger. Parece que a conta não fecha.

Onde foi que erramos como comunidade acadêmica? Será que temos o direito de nos revoltar com tanta petulância contra uma sociedade profundamente desorientada pelo ódio e pelo caos, quando era a nossa função social contribuir para a minoração das mazelas da ignorância? Alguma coisa, ou uma matriz de diversas coisas, contribuíram para a alienação da filosofia do mundo real, onde há pessoas reais com problemas, desejos, interesses, medos e pavores *agora*. Vamos, nesta comunicação, explorar duas maneiras de diagnosticar este cenário da falência da filosofia e prenciar os diversos renascimentos que têm ocorrido, ainda de forma certamente tímida ou insuficiente, mas que acreditamos que poderão revolucionar a maneira própria de se fazer filosofia.

Em seu pequeno, porém incrivelmente denso livro *Jamais Fomos Modernos* (1991), Bruno Latour examina, do lado do mundo concreto, seus objetos, redes e atores, como o mito da modernidade serviu para perpetuar diversas atitudes perniciosas em relação às sociedades humanas e à natureza. O que se apresentou no século XVII como uma solução para contendas e limitações na ciência acabou se tornando uma bifurcação radical entre natureza e cultura, para usar a expressão de Alfred N. Whitehead, onde a tribo dos Modernos inventa para si uma tarefa infinita purificação desses dois polos que jamais poderiam ser reconciliados – não obstante a produção de híbridos que deveriam, por determinação dos dogmas modernos, ser expulsos do escopo filosófico. O apagamento ideológico da agência da natureza, dos não-humanos e dos “menos-humanos” (leia-se, os fora da elite europeia ou estadunidense) produziu uma vertigem do pensamento da purificação, da exaltação da humanidade branca europeia, e do esvaziamento de sentido de qualquer coisa que não se adequasse ao que esta elite iluminada decidiu afirmar que era o correto. Tais doutrinas resultaram na oficialização da visão da natureza como passiva, inerte e desprovida de sentido, um sistema totalizado de condições mecânicas possíveis, onde a liberdade acaba sendo a liberdade de aprender a se conformar com as “luzes” que uma elite decidiu instalar. Como romper com este sistema fictício da natureza e a conformidade da liberdade? Latour escreve ironicamente que “por seu espírito crítico,

os modernos inventaram ao mesmo tempo o sistema total, a revolução total para acabar com ele, e a impossibilidade igualmente total de realizar esta revolução, impossibilidade que os desespera absolutamente!" (*Jamais Fomos Modernos*, p. 122).

No entanto, com muita sobriedade, Latour mostra que:

O pós-modernismo é um sintoma e não uma nova solução. Vive sob a constituição moderna, mas não mais acredita nas garantias que esta oferece. Sente que há algo de errado com a crítica, mas não sabe fazer nada além de prolongar a crítica sem, no entanto, acreditar em seus fundamentos. Ao invés de passar para o estudo empírico das redes, que dá sentido ao trabalho de purificação que denuncia, o pós-modernismo rejeita qualquer trabalho empírico como sendo ilusório e enganador. (...) O que lhes resta? Instantes sem referências e denúncias sem fundamento, uma vez que os pós-modernos não mais acreditam nas razões que lhes permitiriam denunciar e indignar-se. (*Jamais Fomos Modernos*, p. 50-1).

Parece que, com este diagnóstico, Latour nos legou a pista-chave para solução do que aconteceu com a filosofia. Embebecida com as fantasias da modernidade, não nos atentamos para toda a miríade de teses peçonhentas e perniciosas que estavam na alienação da natureza contra a cultura, a invenção do discurso de totalidade (seja do *establishment*, seja da revolução contra ele, seja da impossibilidade de sua concretização) e o decisivo afastamento da filosofia de tentar mediar, ou, produzir redes, entre os diversos atores humanos e não-humanos. A resposta, sem dúvida, foi a falência da modernidade na sua própria radicalização: a metafísica da (inter)subjetividade com a qual a modernidade se vangloria, acabou sendo potencializada na difusão da irracionalidade pós-moderna do individualismo atômico, separado, fragmentário que cultura a irracionalidade. No reino da pós-verdade, Trump e Bolsonaro se tornam presidentes – se o único critério de verdade é a “construção social”, então os neomedievais também vão se arrogar no direito de afirmar o que quiserem. Se “tudo pode”, a razão não pode chegar nos lugares que antes ocupava: deve se contentar em discutir tabelas de verdade, alguma obra irônica de algum absurdista que “denunciou” a impossibilidade de mudança, e se sentir superior por ter lhe restado menos de um centésimo de possibilidade de discutir o mundo.

Com Quentin Meillassoux, vamos concluir que o renascimento da metafísica no século XXI está pautado por um compromisso político muito claro. Meillassoux escreve em seu *Depois da Finitude* (2006) que a busca por restaurar a objetividade da filosofia é um compromisso contra o fideísmo, o fanatismo e a metafísica da (inter)subjetividade que empestou a filosofia nos últimos

200 anos de antropocentrismo. Seu poderoso argumento para reabilitação das qualidades primárias, que aparece sob a defesa do arque-fóssil, tem uma missão política de deslocar a objetividade para além do “para-nós” do que ele chamará de correlacionismo (a ideia de que o correlato sujeito-linguagem-mundo é a única coisa que podemos ter acesso). Finalizaremos insatisfeitos com a solução de Meillassoux, pois talvez só a verdade não seja o bastante: é necessário repensarmos uma ética material de valores que poderá, numa inspiração nietzschiana, “fazer do conhecimento o mais poderoso dos afetos”.

Mesa 25: Immanuel Kant

Sexta-feira, 23 de agosto

10h-12h

Sala 10

Coordenador: Régis Alves

André Rodrigues Ferreira Perez (USP)

Expoente e Analogia: Kant e a torção metafísica de conceitos matemáticos

Paulo Borges de Santana Júnior (USP)

Os dois lados de um limite para razão

Ricardo Araujo Parro (USP)

As vicissitudes da prova de Deus em Kant

Expoente e Analogia: Kant e a torção metafísica de conceitos matemáticos

André Rodrigues Ferreira Perez (USP)

Palavras-chave: analogia; expoente; fundamento; função lógica; vínculo.

A comunicação busca esboçar a maneira pela qual Kant modifica a concepção de uma questão filosófica (o encadeamento causal) mediante incorporação e rearranjo de alguns conceitos próprios aos manuais universitários de geometria e aritmética do século XVIII: expoente, função e analogia. Ao retrabalhar estas noções, o filósofo régiomontanhês coloca em novos termos a questão da *relação* objetiva em geral, e da causalidade objetiva, em específico: da construção dos itens de uma série em virtude da posse do expoente universalizado (a regra expressa analiticamente por uma função: $Q = \pi R^2$) à exibição do fundamento do vínculo de percepções (regras dos expoentes das funções lógicas, e.g., relação de fundamento-consequência)

O percurso relevante para compreensão da torção guarda uma necessidade. Ela se deve a: i) apensar de pouco explicado no decorrer da *Crítica*, o conceito de expoente responde pelo procedimento mediante o qual pensamos a interconexão dos fenômenos, de modo a constituírem *uma natureza* – unidade *condicionante* da experiência (KrV, A216/B263); procedimento que também caracteriza o uso fundamental da razão, i.e., o uso lógico na *ratiocinatio polysyllogistica* (KrV, A331-2/B388-9); e, ii) o princípio que se deriva dele, aquele da exposição dos fenômenos, entra em cena em registros de aporte global na explicação de tarefas previamente executadas, p. ex., de que toda a Analítica Transcendental ou mesmo todo o conhecimento pelo entendimento podem ser reconduzido a meros *princípios da exposição dos fenômenos* (KrV A247 e A 250). Portanto, a centralidade acompanhada da falta da explicitação obriga uma investigação retroativa – dos manuais mencionados, passando por algumas reflexões do período de 1772-1775, de volta à *Crítica*.

Partindo-se dos manuais de Abraham Kästner (os *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv*, de 1758, e os *Anfangsgründe der Analysis endlicher Grössen*, de 1767), bastante populares à época e conhecidos de Kant, buscar-se-á compreender que, diferentemente da noção matemática contemporânea de expoente, o número que indica a gradação de uma potência (x^2), o conceito tal como tematizado no século XVIII pertence à doutrina da proporção.¹ Segundo Kästner: “o expoente ou o nome (exponens sive nomen) de uma relação é o número que indica quantas vezes o membro anterior da série está contido no seguinte” (KÄSTNER, 1758, p.128), de tal modo que “o membro seguinte é um produto a partir do anterior no expoente; a : ma” (id. p.129). Sobretudo interessante, é a igualdade entre expoentes: “Duas relações iguais têm o mesmo expoente e se a, ma, b são três membros de uma proporção, então o quarto deve ser mb” (id. Ibid.) Ocorre que a regra que dá a posição de dois membros específicos, a razão entre eles, pode ser universalizada e expressa analiticamente, formando uma lei com valência para todos os membros da cadeia. Tal como a série de expoente igual a 2, {2, 4, 8, 16}, pode ser expressa por $y = 2x$, tal que x é um número par. É precisamente esta aplicabilidade geral do expoente que receberá o nome de *analogia*, enquanto *igualdade de relação* (id., p.126)

Já no conjunto de manuscritos das folhas soltas do *Duisburg'schen Nachlass*, Kant ordena o conceito de expoente à explicação daquilo que ele chama, de modo ainda vacilante, de analogia dos fenômenos, ou da natureza, ou do entendimento². O princípio que rege estas reflexões é homônimo daquele que designa, na *Crítica*, a analítica do entendimento puro, “o princípio da exposição dos fenômenos”. No *Espólio de Duisburgo*, a torção do conceito em questão se evidencia no fato de a *exposição* ser esclarecida em oposição à noção de construção, própria à matemática, como dois modos de *exhibitio a priori*. A construção guarda validade no tocante às intuições, mas não aos fenômenos. A diferença é que no caso dos últimos a construção de conceitos é *ilícita* na exata medida em que se requer um *ordenamento*, uma vez que se trata de relações: para a ordenação não basta uma forma, mas se exige uma regra (R4678 e R4680). A exigência da regra se identifica à necessidade de fundar as *relationes* em funções: “o encadeamento se funda não no mero fenômeno, mas é uma represen-

tação da atividade interna do ânimo de vincular representações, não meramente colocá-las uma ao lado da outra na intuição” (R4674) – ideia que reaparece no §19 da Dedução de 1787. Neste registro, funções são modos de representação de atividade mentais apercepcionadas cujo aspecto fundamental é a exibição do vínculo objetivo entre fenômenos encadeados segundo as relações possíveis entre conceitos em um juízo. Estas atividades se processam em conformidade com “(...) três expoentes: 1. a relação ao sujeito; 2. A relação de consequência um sob o outro; 3. De tomada em conjunto” (R4674). Que a exposição de um vínculo específico se dê em conformidade com o expoente significa que naquela se verifica uma regra particular da lei expressa neste: do mesmo modo que penso o vínculo entre a obra (a) e o artista (b), assim também penso o mundo (c) em relação àquilo que raciocino no conceito de Deus (d) (R4732) – ou seja, verifica-se aí a subjacência da *mesma função do pensamento* na vinculação, constituindo uma analogia entre as relações $a/b = c/d$ (cf. R4679): por esta razão se diz que possuem o mesmo expoente. No tocante ao processo cognitivo, enquanto universal que subordina relações particulares, o expoente da causalidade deverá se incluir em seus casos na função de *ratio cognoscendi*, denotando a atividade universalizante no conhecimento do singular. Nesta exata medida, o expoente é elevado à condição de *predicado de relação*, condição que, ao que tudo indica, será atribuída posteriormente às categorias de relação.

Na *Crítica*, a torção metafísica do conceito de expoente será, finalmente, mobilizada e aprofundada por Kant na explicação da unidade condicionante da experiência, a de *uma natureza*, unidade na qual a relação entre os fenômenos, único elemento de sua existência passível de conhecimento *a priori*, será pensada mediante a noção de *analogia*. Se na Matemática a posse do expoente faculta a aquisição integral dos membros encadeados, isto é, a igualdade entre relações de grandeza (a *analogia* segundo os manuais mencionados, p.ex.) me permite construir todo o encadeamento desde que possua ao menos dois membros, em Filosofia, ao contrário, a posse do expoente me dá apenas a *relação* a outro membro, *não o próprio membro*: de posse de uma lei (a mudança em geral) não é possível indicar todas regras para conjunções de eventos singulares (p. ex.: que o fogo aquece). Portanto, a posse mencionada nada determina; apenas indica que, dado o expoente, algo é *determinável* por uma regra *ainda* por encontrar – e

apenas isto é possível *a priori*, ou seja, conheço apenas o fundamento do vínculo das minhas percepções, sem *jamais* poder indicar integralmente os próprios vínculos; tal é o conteúdo geral dos princípios do entendimento puro das categorias de relação.

Espera-se, assim, aprofundar o percurso indicado, mostrando que a análise genética de um *tema* bastante estudado, mas sob *aspecto* pouco explorado na literatura de comentário, lança luz nova não apenas sobre o encadeamento causal, mas sobre procedimento kantiano de modificação de uma questão mediante torção conceitual.

Notas

1. Assim também Wolff (Mathematisches Lexicon, p.611-2) e Lambert (Opera Mathematica, v. II, p.301).
2. AA XVII, R4675, 648 e 4682, S669 (ca.1773-1775); AA XVII, R4675 , 652 (ca.1773-1775); AA XVII, R4681, 667 e R4684, S672 (ca.1773-1775).

Os dois lados de um limite para razão

Paulo Borges de Santana Júnior (USP)

Palavras-chave: limite; razão; númeno; alargamento negativo.

Para a filosofia kantiana, tão importante quanto estabelecer os limites para a razão especulativa é compreender que tais limites são estabelecidos pelo próprio entendimento. Ou seja, o fundamento dos limites da razão especulativa precisa ser imediatamente o entendimento em geral, e não a sensibilidade. Nessa mudança de perspectiva encontra-se a possibilidade de que a razão *pura* possa prosseguir para além do que ela mesma conhece. Mais do que uma simples afirmação sobre o poder da razão acima da intuição sensível, Kant propõe uma especificação de como a razão se situa para o lado externo da noção de limite, que ela mesma impõe ao domínio do conhecimento. Ao estabelecer leis, reconhecer fontes e aceitar o conhecimento como algo mais limitado do que o pensamento, a razão precisa ampliar a sua própria natureza, ou seja, precisa especificar qual é a qualidade de uma racionalidade referente ao desconhecido. Assim, não diríamos que em Kant há propriamente “impasses da racionalidade”, mas sim uma reflexão sobre as condições de possibilidade para novos passos racionais.

Assim, sem ultrapassar os limites do conhecimento, não seria compreensível a necessidade peculiar ao domínio moral. Mas antes desse passo, a delimitação da faculdade de conhecer nas fronteiras do uso empírico das categorias coloca o sujeito num vazio de intuição ao qual é impossível preencher pela objetividade teórica. Esse ponto zero permite que o sujeito comece um percurso totalmente novo, sendo necessário um esforço em prol de princípios, conceitos e motivações radicalmente distintos. Portanto, o limite, em vez de uma rua sem saída, significaria mais precisamente um lembrete para que abandonemos tudo o que conhecemos antes de adentrar uma dimensão para a qual não basta o trabalho de subsunção de uma intuição a partir de uma categoria *a priori*.

Em poucas palavras, encontrar um limite adverte à razão que, quando

(ou se) for prosseguir mais além, é preciso mudar radicalmente sua maneira de compreender, reconhecendo que a validade de princípios, demonstrada numa dimensão anterior, precisa ser, ao menos provisoriamente, posta em suspenso. Desse modo, o limite poderia ser pensado como a marcação do início de um novo capítulo para o sujeito, com novas bases e com uma maneira de pensar peculiar. Podemos dizer que o limite guarda a possibilidade de o sujeito ultrapassá-lo, mas exige, em contrapartida, que ele se dispa de suas convicções e reassuma uma condição de ignorância, que é exatamente uma condição de vigilância, tal como um viajante ao entrar num novo país.

A partir dessas considerações inspiradas no tema sugerido pelo IV EPG-FUSP, nossa exposição concentra-se exatamente no momento da *Crítica da razão pura* em que Kant indica os últimos passos do conhecimento e também o modo de pensar que terá a legitimidade de ultrapassar tal limite. O último capítulo da *Analítica dos princípios* se incumbe de enfatizar uma perspectiva crítica que compreenda a bipolaridade do *limite* e também ressignifique o lugar da *transgressão*, uma vez que ir além da sensibilidade seria algo inevitável ou inextirpável da própria razão. Nesse contexto, que enfatiza compreensões mais completas, Kant introduz, a partir da própria representação do fenômeno, o conceito de *númeno*, caracterizando-o como conceito-limite, mas também como a marca de um *alargamento negativo* [*negative Erweiterung*]. Detendo-se nesse capítulo da *Analítica*, pretendemos mostrar como a investigação crítica revela abertamente sua intenção de atribuir ao *pensamento* uma legitimidade de se projetar para fora dos limites do conhecimento, mantendo, entretanto, uma natureza racional singular.

A pretensão de recuperar sumariamente alguns momentos de toda a *Analítica* se apresenta no primeiro parágrafo desse capítulo junto com a especificação de que não haverá, no entanto, nenhuma solução nova, mas apenas a tentativa de reforçar uma convicção (ao leitor). Em função dessa convicção, temos a descrição metafórica da *transgressão* da razão especulativa para além do país/terra [Land] do entendimento; país que se descobriu uma ilha. Desse modo, além da questão ontológica que ela desperta, a divisão fenômeno/númeno é associada à finalidade de retrabalhar, com mais cuidado (conceitual e retórico), a imagem da tarefa realizada na delimitação do entendimento, a qual, em vez de extirpar com-

pletamente tal transgressão, visa a sua possível expressão legítima. Portanto, ao trabalho de imposição de um limite, associa-se claramente o trabalho de extrair de tal limite um sentido mais largo em vista da constituição de um sistema da razão pura e também da constituição de um projeto idealizado enquanto crítico (enquanto uma via que se distingue tanto do dogmatismo quanto do ceticismo).

Em poucas palavras, da ilha do conhecimento, além do limite que o conhecimento precisa se submeter inexoravelmente, é extraída também uma fronteira entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição, cuja confusão ou ignorância diminui o poder de ambas. Existe uma vontade pelo saber que necessita ser convencida, por um lado, a aceitar a limitação do conhecimento (teórico) e, por outro, a descobrir meios de satisfazer tal vontade que não impliquem a arbitrariedade das ficções [*Blendwerke*]. Sendo assim, esse capítulo serve tanto para reafirmar o uso empírico das categorias quanto para indicar a *maneira de pensar* pela qual a crítica se permitirá embarcar numa nau que não seja a dos dogmáticos tampouco a dos poetas. A transgressão *crítica* para além do empírico é aquela que não adentra nem na simples forma lógica dos meros conceitos nem aquela que se deixa cativar ou cegar pelas imagens. Partindo dessas características ou intenções negativas, exploraremos a característica racional e crítica desse espraiamento do pensar.

O númeno recebe a estranha designação de ser um conceito-limite, mas também, a partir da *Analítica*, podemos inverter essa relação, ou seja, podemos compreender a natureza dos limites do conhecimento e a relação da razão pura com tais limites à luz do conceito de númeno. Desse modo, a modalidade problemática desse conceito significa também a maneira de pensar que será permitida para além da possibilidade de intuição. “O nosso entendimento recebe, deste modo, um alargamento negativo, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos [*Erscheinungen*])” (C1 A256). Determinar o fundamento do limite do conhecimento como imanente a própria razão se torna, portanto, um meio de superá-lo, ou seja, de evitar que os impasses suprimam o pensamento e as faculdades racionais de representar.

As vicissitudes da prova de Deus em Kant

Ricardo Araujo Parro (USP)

Palavras-chave: Kant; metafísica; razão; prova de Deus; absurdo.

Gostaríamos de apresentar um pequeno excerto da história da relação entre a razão e seu outro a partir dos percalços da prova teórica da existência de Deus na filosofia kantiana. De início, na dita filosofia pré-crítica, tratava-se de uma prova racional que faz apelo ao absurdo e ao irracional para afirmar a existência Dele. A falta de um *Ens realissimum* implicaria a destruição da razão, logo ele deve existir, pois a razão é um fato e o mundo precisa ter um sentido. Isso ocorre porque o entendimento necessita de uma matéria primeira do pensamento. Não há pensamento sem pensamentos, sem algo a se pensar. Pode-se, é claro, especular a ausência de todo conteúdo inteligível tal como Descartes se propunha em suas *Meditações*. Em vez de sobrar a dúvida, um pensamento continente em vez de contido, Kant propõe que o entendimento desapareceria junto com seus conteúdos. Para o filósofo de Königsberg, o pensamento surge como relacional, ele só existe com seus objetos. Sem estes ele perde sua função, é um nada. Um pensamento sem algo a se pensar constitui assim um *absurdum logicum*, um impensável. Ora, pensar a falta de pensamento implicava então uma contradição para o intelecto. Ao mesmo tempo, o entendimento humano se mostra limitado. Não podendo assim criar seus objetos, ele deveria recebê-los passiva e ativamente, mas não intuitivamente. A matéria de todo pensar, fosse ela inteligível ou sensível era independente do entendimento e logicamente anterior a ele. E mais, ela existia absolutamente. Com isso Kant formulava a prova de uma matéria primeira absolutamente existente, de um ser múltiplo que antecedia o próprio pensar. Disso para a prova de Deus bastava um passo: conectar as propriedades divinas a esse conteúdo descoberto através da reflexão. Essa prova começa a ser abalada com certas descobertas da famosa *Dissertação de 1770* em que se introduz a forma da sensibilidade. Contudo, ainda antes da publicação da *Crítica*, na qual

essa prova caduca de vez, o filósofo ainda a sustenta diante de seus alunos, o que aparece registrado nas anotações da época publicadas sobre o nome de *Lições de metafísica ML*, datadas de 1775-6.

Num segundo momento, na época da *Crítica da razão pura*, essa prova se mostra insuficiente, precisamente porque Kant descobre que o irracional era, na verdade, vazio. Em vez de uma contradição lógica, um pensar impensável, a prova consistia antes numa mera supressão da matéria do pensamento, num pensar vazio, num raciocínio delirante. Isso se deve ao fato de que a pedra angular do conhecimento deixou de ser o mundo inteligível, a matéria inteligível do pensar, e que encontra sua premissa na famosa constatação de que conceitos sem intuição são vazios e intuições sem conceito são cegas. Como procuraremos rapidamente salientar, o Deus que antes fornecia a matéria prima do pensamento se transforma agora num Deus criador das percepções, por mais que realmente existam conceitos puros - como demonstra a tábua das categorias. Em vez de gerar uma contradição, o pensamento que reflete apenas sobre conceitos puros é vazio e contribui para a formação de todos os sonhos da metafísica que Kant já diagnosticava desde a década de 1760. Nada de pensamento impensável, apenas pensamento sem conteúdo. O que se identifica desta forma na *Dialética Transcendental* é uma ilusão transcendental que acometia a própria filosofia do jovem Kant. Onde anteriormente o filósofo achava que discorria sobre as coisas em si mesmas, ele na verdade falava apenas de fenômenos que não podem ser abarcados em sua totalidade. Com isso cai por terra a prova teórica e metafísica da existência de Deus.

Essa desconfiança nos poderes de prova da razão não abre espaço, no entanto, para o fim da metafísica. O fim dessa história, pelo contrário, recupera o mesmo tipo de demonstração do início, mas num outro território. Se a prova teórica da existência do Ser Supremo se mostra inoperante porque não revelava nenhuma contradição, a prova prática por seu turno descobrirá um impensável prático, o *absurdum practicum*. Se o irracional enquanto contraditório e ilógico parece sempre rondar a filosofia kantiana, como se ela fosse o primeiro sismógrafo de todas as fantasmagorias e ilusões que a razão passará a gerar, a *Crítica* revela que isso se devia a um problema de comunicação entre dois tipos distintos de funcionamento dessa faculdade, não ao próprio modo operatório da razão. O

fantasma teórico é, por assim dizer, uma realidade prática - a qual Kant vai atribuir a noção de fé racional. Diferentemente da razão teórica que deve receber de algum lugar sua matéria, a razão prática possui uma espontaneidade absoluta. Isso ainda não significa que ela seja intuitiva, que possa produzir seu próprio conteúdo como uma coisa em si, mas sim que ela tenha de produzi-lo no fenômeno, transformar o mundo de acordo com a ideia moral. Caso isso não seja possível, o que ocorre é a intrusão da irracionalidade, de uma contradição, isto é, uma faculdade cuja função não tem qualquer sentido, cujo princípio é delirante. Para mantermos a analogia com a prova teórica: há como que um dever fazer ineficaz.

O *Cânone da razão pura* e o fim da *Crítica do Juízo* assumem assim a tarefa de produzir essa demonstração. De fato, é preciso evitar o absurdo. O obstáculo, contudo, parece intransponível. Trata-se apenas de poder realizar a passagem do mundo inteligível para o mundo sensível. O princípio da faculdade racional prática é a ideia moral e a sua totalização racional, o mundo moral. Por seu lado, a função da faculdade prática é produzir essa ideia no mundo dos fenômenos. O fenômeno, contudo, aparentemente indiferente a essas leis, se revela como mundo totalmente físico-mecânico, amoral. Para que o absurdo prático não aconteça, algo precisa conectar o mundo inteligível moral das coisas em si mesmas ao mundo dos fenômenos meramente físico. Deus se torna assim um postulado prático necessário ao próprio fundamento da razão, pois é ele que se afigurará no fundamento do mundo como seu regente moral. Embora o mundo só nos mostre sua face fisiológica, por baixo dele - ou acima - se maquina o sentido prático.

Mesa 26: Filosofia política

Quinta-feira, 22 de agosto

10h-12h

Sala 12

Coordenador: Ricardo Polidoro Mendes

Natanailtom de Santana Morador (USP)

Lefort e o elogio do conflito em Maquiavel

Rômulo Barreto Fernandes (UNESP)

Perfectibilidade: a razão como instrumento do homem natural

Lefort e o elogio do conflito em Maquiavel

Natanailtom de Santana Morador (USP)

Palavras-chave: Maquiavel; Lefort; democracia; conflito; virtù; fortuna.

Intenta-se apresentar o percurso argumentativo do texto “*Maquiavel e a veritá effetuale*” de Claude Lefort, de modo a sustentar que há neste ensaio vários elementos muito significativos para a compreensão tanto da obra do secretário florentino quanto do pensamento político do próprio Lefort. Dentre esses elementos deter-nos-emos em alguns aspectos formais, como o método de leitura das obras de Maquiavel adotado por Lefort, e em conceitos-chave como *virtù* e Fortuna, além de tentar compreender o elogio do conflito que este pensador francês faz a partir do pensamento republicano de Maquiavel.

Para tanto, é preciso lembrar que Lefort enfatiza a “originalidade” que o próprio Maquiavel atribui-se ao trilhar caminhos nunca antes explorados e convencer seus contemporâneos a imitar os antigos a fim de compreenderem a política do tempo presente. Para Lefort, o recuo que Maquiavel faz aos antigos pode muito bem parecer um paradoxo, dado que ele pretendia distanciar-se da maneira como a filosofia antiga pensava a política, ao mesmo tempo em que busca na própria antiguidade clássica o fundamento de sua reflexão. O paradoxo, contudo, é falso, segundo Lefort, pois a antiguidade aparece no pensamento de Maquiavel de um modo inteiramente distinto do que a compreendiam seus contemporâneos. Assim, nessas primeiras linhas do texto, Lefort já nos chama a atenção para uma questão metodológica: como Maquiavel lia os clássicos e, ao mesmo tempo, como devemos ler os textos do florentino? Essa questão é assaz importante porque ela, em última instância, nos convida a pensar em como ler o próprio Lefort em relação aos seus referenciais teóricos e à própria história.

Assim, Lefort, seguindo a risca os ensinamentos de Maquiavel, inicia o ensaio em questão apontado-nos um método de como ler os escritos político do secretário florentino. Ao acentuar a importância de se compreender os exemplos

do passado para pensar o presente, o Maquiavel de Lefort insere vivacidade e dinamismo na história, na medida em que convida os grandes feitos da Antiguidade, sobretudo a romana, para pensar as questões de seu tempo, especialmente as de Florença. Isso parece fazer todo sentido se levarmos em consideração as três principais obras de Maquiavel sem pensarmos necessariamente em suas datações, mas no conjunto que elas formam. *Os Discorsi*, *O Príncipe* e *História de Florença* constituem uma tentativa explícita de decifração do passado e de uma reflexão madura sobre a política de seu tempo.

Porém, é partindo da própria tradição filosófico-política que Maquiavel distancia-se dela para formular o que muitos estudiosos chamam de as bases da política moderna. A constatação de um Maquiavel que rompe com a tradição e abre espaço para pensar uma forma de política inteiramente moderna, que dá historicidade ao povo e que privilegia a dimensão do conflito como reguladora da ação política nas repúblicas, parece justamente marcar a singularidade da leitura de Lefort acerca dos escritos do secretário florentino. Esta leitura, embora seja apresentada de modo muito refinado em *Le travail de l'oeuvre*, encontra-se em linhas gerais no pequeno ensaio sobre o qual nos deteremos, *Maquiavel e a verité effective*.

Além de tratar da importância capital da histórica para se compreender o pensamento de Maquiavel, Lefort esboça uma leitura inteiramente nova sobre os pares de conceitos-chave da obra do florentino: *virtù* e *Fortuna*. Primeiro, desenvolve uma crítica muito refinada e sutil à leitura feita por Strauss, tanto é que, no ensaio em questão, Strauss é praticamente o único comentador de Maquiavel com quem Lefort debate. Ao expor a leitura que Strauss faz dos escritos de Maquiavel, por vezes pensamos que Lefort acompanha e concorda com o comentarista, mas logo adiante percebemos que se trata de uma exposição intencionada, que visava a um fim, a saber, identificar as falhas da leitura straussiana: “de fato, ocorre que observando as regras de leituras às quais Strauss convida com tanta firmeza a nos conformar, somos induzidos a seguir uma direção bem diferente” (LEFORT, 1999, p. 159). Que “direção bem diferente” seria esta? É o que nos resta elucidar para compreendermos a interpretação de Lefort e o distanciamento que ele toma em relação a Strauss. Ao que tudo indica, enquanto Strauss busca interpretar o homem de *virtù*, em Maquiavel, como aquele dotado de uma sapiência

e capaz de prever os acontecimentos por meio de “um justo cálculo dos meios”, Lefort (1999, p. 160) entende que “Maquiavel toma antes o partido da iniciativa arriscada contra o cálculo”. Se Strauss vê na *virtù* a capacidade humana em dominar a própria Fortuna, Lefort acentuará justamente o seu contrário, a saber, a incapacidade do homem em lidar com o imprevisível. Na leitura lefortiana, todo protagonismo é dado ao homem; é somente a ele que cabe a liberdade da ação e é esta que definirá sua *virtù*. Assim, não só o sentido de Fortuna é reformulado, mas o próprio conceito de *virtù* passa a significar outra coisa que não aquela capacidade de antever os acontecimentos e agir antecipadamente.

Outro aspecto inteiramente novo na leitura que Lefort faz dos escritos de Maquiavel é a centralidade do conflito entre grandes e povo como manutenção da república. Segundo Helton Adverse (2007), a interpretação de Lefort é realmente distinta das leituras republicanas das obras de Maquiavel, pois enquanto Hans Baron, Quentin Skinner e Pocock - comentadores consagrados de Maquiavel - fazem uma leitura que busca associar o pensamento político deste ao “republicanismo clássico”, Lefort enfatiza “o caráter conflitivo da vida cívica, o que significa conceder grande importância à teoria maquiaveliana dos “humores” que perturbaram a ordem política” (ADVERSE, 2007). Assim, as interpretações republicanas da obra de Maquiavel, ainda segundo Adverse, dividir-se-iam em duas matrizes: “republicanismo institucional” e “republicanismo conflitivo”. Sendo Lefort responsável por encabeçar esta última matriz que sustentará a própria concepção de democracia lefortiana, como tentaremos apresentar.

Perfectibilidade: a razão como instrumento do homem natural

Rômulo Barreto Fernandes (UNESP)

Palavras-chave: Rousseau; Contrato Social; Razão; Perfectibilidade; Iluminismo.

No século XVIII, o século das luzes e da Razão, Jean-Jacques Rousseau parecia uma voz dissonante. Admirou, no início de seu trabalho filosófico inaugural, como o homem, por meio de suas faculdades, abandonou seu estado inicial de animal humano para desenvolver toda uma nova forma de relação de si com o mundo e consigo mesmo. “É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes da razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; [...] e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seus fins” (ROUSSEAU, 1983, p. 333/334). No decorrer do mesmo texto, porém, no apresenta os prejuízos do desenvolvimento das luzes; sua apreciação da produção intelectual humana encerrou-se rapidamente. A sociedade corrompe o homem, afoga-lhe os mais puros sentimentos e perverte a humanidade. “Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido” (ROUSSEAU, 1983, p. 335). Sustentou, assim, o Genebrino que o homem, antes livre, se encontra agrilhado sem perceber, pois deu a tais correntes enfeites belos e vis.

Sua oposição não se restringiu apenas aos efeitos das ciências e artes nos costumes. Rousseau nos mostrou como o homem, antes em plena harmonia com a natureza, quando nada mais precisava senão aquilo que suas forças conseguiam, que não temia a morte ou desejava além daquilo que satisfizesse suas necessidades físicas imediatas, se coloca em condição diversa, subverte a Natu-

reza, subjuga seus semelhantes e institui a sociedade (ROUSSEAU, 1983, *Discurso sobre a desigualdade*).

Este homem corrompido, porém, preserva ainda algo de sua pureza inicial. Tal qual uma lamparina cuja luz não consegue ultrapassar o tecido que lhe cobre, as paixões naturais do ente continuam vivas, mas agora, soterradas sob o acúmulo pérfido da sociedade, pouco se assemelham àquela da época de felicidade que outrora gozou o homem, quando era mais bruto, mas mais livre. Não mais em estado de natureza, tem este de avaliar suas ações, mas qual o esquadro que lhe serve para tanto? Os sentimentos puros daquele estado primitivo não são mais baliza suficiente, posto que este se encontra agora em sociedade.

O caminho, porém, apesar de trilhado, não leva necessariamente à danação completa do homem e, conseqüentemente, da sociedade. É possível àquele, por meio das faculdades que lhe são inerentes, reorganizar sua relação consigo, a de si com outrem e todas as relações sociais, a fim de que estas estejam mais conforme a Natureza, que nos demonstra que há em tudo uma ordem. “E quantos sofismas não seria preciso amontoar para desconhecer a harmonia dos seres e o admirável concurso de cada espécie para a conservação das outras?” (ROUSSEAU, 2014, p. 387). Para tanto, não é necessário (e, aliás, é impossível) o retorno ao Estado de Natureza, estágio primitivo da humanidade. Os sentimentos naturais ainda estão vivos em nós e nossas faculdades nos permitem resgatá-los, desanuviá-los e rerepresentá-los sob esta nova condição imposta pelas novas regras propostas pela própria Natureza. A associação humana é uma necessidade, mas a péssima associação que se vê não o é; possível é para nós modificarmos-la para que esta se harmonize com o todo. É assim que Rousseau nos elucida que devemos agir, quando tratou sobre a existência de uma sociedade geral do gênero humano (que o próprio nega realidade); “Vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, [...]. Devemos utilizar novas associações para corrigir se possível, o defeito da associação geral.” (ROUSSEAU, 2003, p. 120)

Segundo Ernst Cassirer, em sua obra *A questão Jean-Jacques Rousseau*, posicionar o filósofo genebrino segundo o debate entre racionalismo e irracionalismo alcança resultados duvidosos. “É inequívoco que ele se afastou daquela glorificação da “razão” vigente no círculo dos enciclopedistas franceses[...]. Mas, por outro lado, foi justamente esse “irracionalista” que, em meio às lutas mais

intensas contra os “filósofos”, contra o espírito do iluminismo francês, anunciou que as idéias mais sublimes da divindade, das quais o homem seria capaz, eram fundadas pura e exclusivamente na razão” (CASSIRER, 1999, p. 41).

Embora Rousseau não reconhecesse na razão a base segura para o conhecimento, afastando-se da posição cartesiana amplamente recepcionada em seu tempo, confiando no sentir como pedra angular da verdade, a importância que ele dava àquela é inegável. O fundamento exposto em breve parágrafo de *Emílio* nos ajuda a elucidar essa ambivalência da razão, quando o Genebrino afirma que “Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade, assim minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão.” (ROUSSEAU, 2014, p. 381).

Recorre sempre à simbiose entre sentimentos e faculdades naturais para a boa solução dos equívocos na formação da sociedade. Ao fim de *Da sociedade geral do gênero humano*, para encerrar sua fundamentação de como se pode convencer um chamado *inimigo do gênero humano* a associar-se, Rousseau afirma que “não duvidemos que, com um espírito forte e uma mente elevada esses inimigos da espécie humana terão por fim que abandonar o seu ódio, juntamente com seu erro; que a razão que o afasta do bom caminho os trará de volta à humanidade; que aprenderão a preferir ao seu interesse o interesse adequadamente compreendido; que se tornarão bons, virtuosos, sensíveis e, por fim, em conclusão, em vez de bandidos ferozes que pretendiam ser, que sejam o apoio mais firme de uma sociedade bem ordenada”. (ROUSSEAU, 2003, p. 121)

Apesar de a razão ter sofrido os efeitos do aviltamento dos sentimentos naturais do homem, condição em que a razão lhe serve mais para perpetuar o domínio dos vícios do que para expurgar suas ações, vê-se que não há perdição definitiva. É por meio dessa faculdade que o homem deve elucidar a sua nova situação, quando das modificações das condições naturais originárias que o obriga a associar-se, conforme trecho contido em *Do contrato social*; “A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz

do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas a sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (ROUSSEAU, 1983, p. 36).

O presente trabalho tem como objetivo buscar, ainda que de forma breve, a importância da razão no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, reconhecido renegado da razão cartesiana, mas um defensor *sui generis* da mesma, faculdade fundamental para a realização do homem na Natureza.

Mesa 27: Filosofia medieval

Quinta-feira, 22 de agosto

10h-12h

Sala 111

Coordenador: Douglas Nunes Vieira

Andrei Pedro Vanin (UNIFESP)

Certeza e nobreza da teologia enquanto ciência prática
em João Duns Scotus

Matheus Henrique Gomes Monteiro (Unicamp)

Geração e corrupção dos corpos celestes:
debate do século XVI e suas raízes antigas e medievais

Tiago Grande (USP)

A noção de Matéria Primeira segundo Tomás de Aquino
em *De Principiis Naturae*

Certeza e nobreza da teologia enquanto ciência prática em João Duns Scotus

Andrei Pedro Vanin (UNIFESP)

Palavras-chave: ciência prática; certeza; nobreza; teologia enquanto ciência; João Duns Scotus.

Aristóteles dividiu as ciências em teoréticas, práticas e produtivas (*Metafísica*, VI, 1, 1025b-1026a). Com esta divisão estabelecia-se também uma distinção entre as que tratavam dos objetos mais elevados, imóveis, imutáveis, daqueles corruptíveis, contingentes, mutáveis. Nesse modelo, as ciências teoréticas “são preferíveis às outras ciências” porque têm por objeto de investigação o gênero mais elevado de realidade (*Metafísica*, VI, 1, 1026a-1026b). Elas possuem um grau de certeza maior do que as ciências práticas, porque possuem um objeto necessário, já que “quanto às coisas que podem ser de outra maneira, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem” (*Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139b). As ciências práticas tratam da ação humana, a qual, por sua vez, é contingente e se ocupa do particular (*Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141b), possuindo, assim, um grau científico menor do que as ciências teoréticas, já que “as mais exatas entre as ciências são sobretudo as que tratam dos primeiros princípios” (*Metafísica*, I, 2, 982a 14-16). Logo, as ciências teoréticas teriam como fim a verdade, ao passo que as ciências práticas, a ação.

A recepção desse relato entre os filósofos medievais, especialmente no século XIII, provocou debates sobre o estatuto teórico ou prático da teologia. João Duns Scotus (1265/6-1308) defendeu o caráter prático da teologia. Contudo, possuem as ciências práticas em Scotus um valor científico menor do que as ciências teoréticas como em Aristóteles? Ao integrar verdades contingentes no hábito científico a ciência prática possui um grau de certeza menor do que a ciência teorética? Na quinta parte do prólogo da *Ordinatio*, ao estabelecer as relações entre intelecto e vontade como potências responsáveis pelo agir humano e ao defender que a vontade é a potência propriamente racional, Scotus fundamenta

a ciência prática e, a partir disso, modifica a maneira como tal questão era entendida até então, apresentando os motivos pelos quais a ciência prática é mais nobre e possui um grau de certeza em nada inferior à ciência teórica.

Scotus toma como princípio geral para caracterizar a ciência prática que “o hábito prático, de algum modo, estende-se à práxis” (*Ord*, prol. n. 227). A práxis cumpre três condições: 1) é um ato da vontade produzido ou imperado (*Ord*, prol. n. 230), 2) é um ato que está em poder do cognoscente (*Ord*, prol. n. 231), e, 3) que a eleição reta requer necessariamente a reta razão (*Ord*, prol. n. 233). Scotus sustenta que a vontade é a causa primeira do movimento e que atua em conjunto com o intelecto (*Ord*, prol. n. 235). Portanto, a ciência prática trata daqueles objetos a partir dos quais a vontade pode determinar-se livremente.

Isso poderia indicar uma não cooperação entre intelecto e vontade na determinação do agir humano? Scotus afirma em *Ord*, prol. n. 237 que o intelecto “participa na conformação da práxis”, mas não determina a ação. É a vontade que decide agir ou não agir, a partir do bem mostrado pelo intelecto. O conhecimento dirige a práxis, mas isso não significa que necessariamente, depois do conhecimento, venha a ação. A vontade depende do intelecto para agir, porque não há como querer o que se desconhece, mas isso não significa que o intelecto determina o ato da vontade, justamente porque, se assim o fosse, não haveria nenhuma faculdade que poderia explicar os atos contingentes e voluntários. Em outras palavras, não haveria nenhuma potência para atos opostos.

Em *Questões sobre os livros da Metafísica de Aristóteles*, IX, q. 15 Scotus estabelece uma distinção entre um princípio natural e um livre. Um princípio de ação natural produz seus atos de modo determinado. Um princípio de ação livre é capaz de opostos. O primeiro caso é o intelecto, o segundo a vontade. O intelecto está “de si determinado a inteligir e não está em seu poder inteligir ou não inteligir” (*Met*, IX, q. 15, n. 36). O intelecto é incapaz de negar assentimento a uma proposição que lhe é evidente. Já a vontade se comporta de modo oposto em relação ao próprio ato, ela pode tanto querer ‘a’ quanto desquerer ‘a’, ela é livre. Ao ser uma potência suficientemente capaz de produzir atos opostos, capaz de autodeterminação (*Met*, IX, q. 15, n. 41), ela é mais nobre do que a potência natural – o intelecto – que é capaz de produzir apenas um conjunto determinado de atos, porque uma potência que pode mais é mais nobre do que uma potência que

pode menos (*Met*, IX, q. 15, n. 31-34). Logo, um princípio de ação livre é mais nobre do que um princípio de ação natural.

A partir disso Scotus sustenta ser a vontade a única potência propriamente racional que pode ser chamada de livre, porque ela tem a faculdade para opostos, produz por si mesma seu ato de modo indeterminado e contingente. Se o intelecto não pode determinar a si mesmo porque é determinado pelo objeto conhecido, ele não pode causar nada para fora. Resta, então, a vontade ser a potência ativa e prática.

Esclarecidos estes aspectos, é possível entender porque Scotus sustenta ser a ciência prática mais nobre do que a ciência teórica. Se a vontade é uma potência mais nobre do que o intelecto – porque é capaz de opostos, e, portanto, é livre –, e a ciência prática está direcionada para a vontade, então “é de nobreza numa ciência estar ordenada ao ato da potência mais nobre” (*Ord*, prol. n. 353). É nesse sentido que a ciência prática, para Scotus, ao contrário de Aristóteles, é mais nobre que a ciência teórica.

Entretanto, ela também possui um grau de certeza igual a ciência teórica? Conhecer algo com certeza é possuir um conhecimento firme, seguro, sem engano ou dúvida de algo, e que, portanto, ofereça um conhecimento determinado de algo. Se a ciência prática trata daqueles objetos a partir dos quais a vontade pode determinar-se livremente, como é possível ter certeza sobre atos contingentes? Scotus afirma que “[...] o conhecível operável, isto é, atingível por meio de uma operação, que é verdadeiramente uma práxis, é em si maximamente conhecível, e, por isso mesmo, consideramos que a ciência sobre este mesmo não é excedida por alguma outra segundo a quantidade de certeza” (*Ord*, prol. n. 354). Como isso é possível?

Em *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 229-245 Scotus argumenta que existem tipos de conhecimentos absolutamente certos, dos quais não se pode duvidar. A certeza sobre muitos dos nossos atos é um deles. Temos a evidência imediata que estamos acordados, que ouvimos, que entendemos, e também de que no momento que quero algo, poderia não querer esse algo. A partir disso Scotus pode afirmar que a certeza surge mesmo que o objeto do conhecimento seja mutável e contingente. Se há esse grau de certeza sobre os atos contingentes, e a ciência prática se ocupa destes, então é possível afirmar que a ciência prática possui também

um grau de certeza em nada inferior a ciência teórica (*Ord*, prol. n. 354).

Com tal percurso, intenta-se mostrar porque, para Scotus, ao contrário do que Aristóteles defendera, a ciência prática é mais nobre e possui um grau de certeza em nada inferior à ciência teórica.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os pensadores).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale, (grego-italiano). Marcelo Perini (Italiano-português). 2 ed, São Paulo: Loyola, 2005.
- DUNS SCOTUS, I. **Opera omnia**. Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus>. Acesso em: 05 fev 2019.
- DUNS SCOTUS, J. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).
- DUNS SCOTUS, J. **Scotus e a liberdade**. Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidades e a lei natural. Tradução: Cezar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010.
- DUNS SCOTUS, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008. (Coleção Pensamento Franciscano).
- WOLTER, A. B. **Duns Scotus on the will and morality**. Select and translated. Washington: The Catholic University of America Press, 1986.

Literatura secundária

- BOULNOIS, O. **Duns Scot, la rigueur de la charité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- BOULNOIS, O. *Metafísica transcendental e ética normativa*. In: KOBUSCH, T. (Org). **Filósofos da Idade Média**: uma introdução. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2005, p. 292-312.
- BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes**: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média. Tradução: Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2015.
- CRIVELLI, D. *La teologia come scienza pratica*. In: SILEO, L (Org). **Via Scoti**. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma: Antoniarum, v. I, 1995, p. 611-632.
- CROSS, R. **Duns Scotus**. Great Medieval Thinkers. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DE BONI, L. A. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.
- DOD, B. G. *Aristóteles latinus*. In: KRETZMANN, N; PINBORG, A. (Orgs). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**: From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of scholasticism 1100-1660. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 45-79.
- DUMONT, S. D. *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*. **Modern Schoolman**, n. 72, p. 149-67, 1995.
- HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich, São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção Leituras Filosóficas).
- INGHAM, M. B. *Letting Scotus Speak for Himself*. **Medieval Philosophy and theology**. Cambridge, n. 10, p. 173-216, 2001. Disponível em: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/56687/MPAT_10_2_173_216_pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 fev 2019.
- INGHAM, M. DREYER, M. **The philosophical vision of John Duns Scotus**: an introduction. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004.
- KNUUTTILA, S. *Time and modality in Scholasticism*. In: KNUUTTILA, S. **Reforging the great chain of being**: Studies of the History of Modal Theories. Dordrecht: Reidel, 1981, p. 163-257.

- LAURIOLA, G. Introduzione al concetto di scienza in generale nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* di Duns Scoto. **Studi Francescani**, v. 78, p. 47-121, 1981.
- LOHR, C. H. The medieval interpretation of Aristotle. In: KRETZMANN, N; PINBORG, A. (Orgs). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1660. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 80-98.
- MARRONE, S. P. Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge. In: BROWN, S. F. DEWENDER, T. KOBUSCH, T. **Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century**. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 383-400.
- O'CONNOR, E. D. The scientific character of Theology according to Scotus. In: **De doctrina Ionnis Duns Scoti**. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 3-50.
- RIBAS CEZAR, C. **Compreender Scotus**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Leituras Filosóficas).
- RIBAS CEZAR, C. Introdução. In: RIBAS CEZAR, C. **Scotus e a liberdade**. Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Tradução: Cezar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010, p. 9-71.
- SONDAG, G. Commentaire Continu. In: JEAN DUNS SCOT. **La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 25-130.
- VOS, A. **The Philosophy of John Duns Scotus**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Geração e corrupção dos corpos celestes: debate do século XVI e suas raízes antigas e medievais

Matheus Henrique Gomes Monteiro (Unicamp)

Palavras-chave: cosmologia; criação *ex nihilo*; eternidade do mundo.

Baseando-me na proposta A deste evento, penso sobre a questão da incorruptibilidade dos corpos celestes no aristotelismo dos jesuítas conimbricenses e seus desenvolvimento desde o *De caelo*, de Aristóteles, e os comentários de Filopono de Alexandria, Simplício e Tomás de Aquino. Considero que, no final do século XVI, os jesuítas conimbricenses defendem a proposição aristotélica da incorruptibilidade dos corpos celestes com base na observação astronômica, em vez de apenas as inferir dos princípios da filosofia natural, elaborados na *Física* e aplicados no *De caelo* I, capítulos 2 e 3. Essa mudança da argumentação, embora acompanhe as novidades da astronomia da época, pode ser também explicada pela recepção do debate de Simplício com Filopono, mediada pelo comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo* I, 3, lição 6.

Em linhas gerais, esse debate começa com a proposição de Filopono de que o corpo natural, sendo um composto de matéria e forma, em uma contrariedade entre forma e privação e, por isso, pode sofrer geração e corrupção. Assim, se o corpo celeste tem matéria, ele pode se corromper. Em resposta, Simplício acusa Filopono de não ter entendido os conceitos aristotélicos de matéria e de contrário. Além disso, ele argumenta, contra o “gramático”, que a possibilidade de corrupção celestial implicaria na transformação entre corpos celestes e corpos sublunares. Contudo, até então, essa transformação nunca teria sido observada. Logo, se os corpos celestes são incorruptíveis, sua matéria é diferente daquela dos corpos sublunares.

Por séculos, esse debate é transmitido textualmente por meio do comentário de Simplício ao *De caelo*, até que, no século XIII, o comentário é traduzido

para o latim pelas mãos de Guilherme de Moerbeke e, assim traduzido, é lido e incorporado por Tomás de Aquino ao seu próprio comentário à obra. Tomás responde aos dois filósofos, dizendo, contra Filopono, que a matéria não é a mesma para todos os corpos e, contra Simplício, que a razão dessa distinção entre duas regiões é a forma, que, nos céus, “perfaz toda a potencialidade” do substrato.

Ao se ligarem à essa “transmissão” do debate, os jesuítas conimbricenses se viram diante de um grave questionamento: no século XVI, vários astrônomos observaram surgimento e desaparecimento de estrelas, como a nova estrela de Cassiopéia, em 1572, e até de cometas acima da esfera da Lua; como isso era possível se os corpos celestes não são gerados nem podem se corromper? A resposta lhes aparecia no debate de Simplício e Filopono. É possível que todos os corpos tenham o mesmo substrato material, mas, graças à observação, sabe-se que nunca houve transformação entre corpos celestes e corpos terrestres, mas apenas fenômenos raros, como as novas estrelas, que se situavam apenas na região supralunar e que podiam ser explicadas de outro modo, sem recorrer à geração e à corrupção. Mantém-se, então, uma “*constantia miralibis*” no céu, em virtude da conexão entre forma e matéria.

Alguns argumentos, suposições e motivações dessas várias vozes do debate filosófico precisam de análise mais profunda. Por exemplo, como são usados os nomes de Aristóteles e de Platão? É realmente possível determinar uma motivação religiosa para alguma dessas vozes? E qual é o papel exato da observação? Durante minha apresentação, destacarei o frequente recurso à “correção interpretativa” das palavras de Aristóteles e de Platão, que historicamente originou os fenômenos que, hoje, estudamos como os “aristotelismos” e “neoplatonismo”. Filopono entende Aristóteles como um filósofo cheio de erros lógicos e contradições, e Platão como um adversário de Aristóteles na questão dos corpos celestes. A observação, estruturada segundo os princípios da filosofia natural de Aristóteles, não obstante, é usada contra esses princípios, como se fornecesse contraexemplos das afirmações do estagirita. Desse ponto de vista, parece-lhe mais fundamental a disputa argumentativa do que a defesa do dogma cristão da *creatio ex nihilo* (muito embora, historicamente, essa fosse sua maior motivação). Por sua vez, Simplício acusa Filopono de não entender nada de Aristóteles ou de Platão e propõe, no lugar, uma profunda coerência entre os dois filósofos.

Para Simplicio, os problemas se devem, geralmente, à má compreensão dos argumentos. Se bem entendidos, revelarão seu acordo com a observação. Além disso, a sugestão da unidade material do universo e da corruptibilidade celeste é uma impiedade, pois rebaixa o divino ao humano. Esse detalhe é interessante, pois aproxima Simplicio de alguém preocupado com o impacto da argumentação filosófica na imagem religiosa do mundo. Contudo, enquanto para ele, o mundo devia ter as marcas da diferença entre o divino e o humano — sendo, por isso, estruturado hierarquicamente —, para os cristãos, como Filopono, o mais importante, até então, era assegurar a total transcendência de Deus e a dependência das criaturas com respeito ao seu criador — logo, parecia-lhes razoável que o mundo como um todo fosse efêmero, com começo e término bem demarcados. No pensamento de Tomás de Aquino, a correção interpretativa de Aristóteles, e até a refutação de certos argumentos, favorece a representação de um mundo hierárquico, dividido em duas regiões (celeste e terrestre), mas ainda assim dependente do criador. Na questão dos corpos celestes, a observação não cumpre nenhum papel importante — ao menos, não explicitamente. Essa harmonização sofre um profundo abalo no século XVI, por causa da observação de novas estrelas. Nesse contexto, também marcado pela Reforma Católica, os jesuítas coimbricenses buscam manter-se em uma tradição tomista, mas não deixam de ter contato com as novas publicações, como as de Tycho Brahe, que valorizam, sobretudo, as medições e a observação astronômica. Assim, revisitam o maior número de autoridades possível em cada questão, explorando os limites mais sutis de cada argumento e, ao final, satisfazendo-se com uma boa defesa do universo hierárquico, criado por Deus.

A noção de Matéria Primeira segundo Tomás de Aquino em *De Principiis Naturae*

Tiago Grande (USP)

Palavras-chave: matéria primeira; filosofia natural; substrato; potência; geração.

A noção de matéria primeira (*materia prima*) permeia os debates acerca da necessidade de um substrato material para a geração das substâncias compostas. Assim sendo, a natureza da matéria é posta em discussão ao longo dos debates acerca da filosofia natural. No caso de Tomás de Aquino, em especial, em *De Principiis Naturae*, a noção de matéria primeira é apresentada como um dos princípios necessários para a geração das entidades compostas de matéria e forma. Quanto a isso, a discussão proposta por Tomás sobre a matéria primeira, inicia-se em virtude dos dois modos de ser: accidental (*esse accidentale*) e substancial (*esse substancial*). Os dois modos citados por Tomás inferem segundo duas condições de atualidade e perfeição. A princípio, vale notar que a existência de algo ou propriedade requer, para tanto, um modo de ser apropriado. Portanto, como o ser é dito de dois modos, por conseguinte, afirma-se duas realidades potenciais respectivas aos dois modos de ser. Assim, a posição de Tomás se apoia nas duas modalidades de ser – segundo um caráter receptivo –, ou seja, potencial a cada um dos modos. Acerca da capacidade potencial, Tomás afirmará essa potencialidade receptiva segundo a natureza da matéria; para isso, as noções aristotélicas de ato e potência são empregadas por Tomás, enquanto condições, para os elementos de forma e matéria. Portanto, seja o ser de modo substancial ou accidental, ambos estão sujeitos a uma condição potencial respectiva. Em ambos os casos, a potencialidade da matéria é o ponto em comum aos dois modos de ser, todavia cumpre-se notar a distinção feita por Tomás quanto aos modos de receptibilidade de cada modo de ser, pois cada modo de ser difere também segundo a potência respectiva.

Dado isso, no que se refere à matéria, Tomás reconhece duas condições

potenciais: [i] *materia ex qua*; e [ii] *materia in qua*. Nos casos citados, a potencialidade da matéria é relacionada à recepção das formas, seja uma forma substancial ou accidental. No entanto, os dois itens citados diferem segundo a natureza de cada condição. Sobre o item [i], a matéria diz respeito à capacidade potencial em relação ao ser de modo substancial. Neste sentido, a possibilidade de geração é dita segundo a geração absoluta de algo: como quando um homem é gerado. Por outro lado, no item [ii], a capacidade potencial da matéria é relativa à potência de um sujeito (*subiectum*) receptível; como exemplo, Tomás cita a substância de homem, que ao receber a forma da brancura torna-se, por consequência, branco em ato. Mas vale notar que distinção entre a matéria e o sujeito são diferenças que estão sob a potencialidade da matéria. Contudo, qual a distinção entre a matéria em potência de modo absoluto e o sujeito receptivo? De fato, as condições citadas denotam aos dois modos de potencialidade condições distintas relacionadas à natureza da própria matéria. Sendo assim, a potencialidade da matéria, quanto ao ser substancial, ou seja, à geração de modo absoluto, diz respeito a uma condição distinta do segundo caso, pois, no segundo caso, o homem torna-se branco em razão de um sujeito já existente; no entanto, o homem não é feito homem a partir de um sujeito preexistente. No caso do item [i], Tomás relacionará esta condição da matéria à natureza da matéria primeira. No que tange à capacidade receptiva e potencial da matéria primeira, Tomás afirma que a natureza da mesma é puramente potencial; para tanto, o autor afirma que a matéria primeira prescinde da forma, seja ela substancial ou accidental. Por outro lado, o sujeito receptível não prescinde do ser substancial, de tal modo que o sujeito está em potência apenas para as formas accidentais e secundárias. Para tanto, o sujeito possui um ser completo e, assim, é suscetível a receber um novo predicado, contudo a matéria que não possui um ser completo, isto é, uma forma substancial, não goza de mesma possibilidade. Portanto, os predicados são secundários ao ser absoluto, de tal modo que os predicados de um sujeito são abarcados segundo a capacidade de mutabilidade da matéria encontrada no próprio sujeito.

Ademais, um outro ponto que nos leva a conjecturar sobre a realidade potencial da matéria: está impresso quando Tomás aproxima a noção de ato com a forma. Pois se há algo em potência relativa, é porque também há algo respectivo em ato. Como dissemos anteriormente: para cada modo de ser há uma condição

respectiva em potência, por isso a potência não é destituída de uma perfeição que lhe é correspondente, afinal toda potência requer uma perfeição que a atualize. Assim, a condição *ex qua*, relativa à matéria, diz respeito a uma condição de potencialidade absoluta, posição esta que justifica o ser incompleto da matéria, mas que abre a possibilidade potencial da matéria em relação às formas substanciais. Sendo assim, Tomás afirma que a matéria a partir da qual (*ex qua*) uma forma substancial é recebida é chamada de matéria primeira. Dado isso, o homem não é gerado em virtude de outra atualidade, mas torna-se homem, de modo substancial, em sentido absoluto, e não em razão de um acréscimo a um sujeito – como se “homem” fosse uma parte acrescentada a algo já existente. Com efeito, outra forma substancial não pode sobrepor um sujeito já dotado de tal perfeição.

Ora, como é possível afirmar uma natureza puramente potencial? Ademais, no que implica a posição de Tomás sobre a natureza potencial da matéria primeira? Afinal, cumpre-se notar que, segundo Tomás, a existência e a possibilidade de conhecimento de algo pressupõe a necessidade de atualidade e de uma forma substancial para o composto. Posto isso, esta apresentação busca explicar a posição e implicações de Tomás acerca da natureza potencial da matéria primeira.

Mesa 28: Filosofia moderna

Quinta-feira, 22 de agosto

14h-16h

Auditório 14

Coordenadora: Fabiana Del Mastro

Fábio Evangelista da Silva (UNESP)

A importância do problema de Molyneux para o avanço do conhecimento

Sacha Zilber Kontic (USP)

A obscuridade do conhecimento de si segundo Malebranche

Ravena Olinda (USP)

A insuficiência da razão e a ciência intuitiva em Espinosa

Wellington Anselmo Martins (UNESP)

Rousseau e a crítica da racionalidade:

um filósofo de paradoxos, mas não de preconceitos

A importância do problema de Molyneux para o avanço do conhecimento

Fábio Evangelista da Silva (UNESP)

Palavras-chave: problema de Molyneux; Locke; Diderot; iluminismo.

O trabalho analisa como a questão proposta pelo cientista irlandês William Molyneux, amigo e correspondente de John Locke, colaborou para o desenvolvimento da investigação empirista sobre a passagem da sensação ao juízo. Após a primeira publicação do *Ensaio sobre o entendimento humano*, no qual John Locke especula sobre como o conhecimento humano é produzido e apresenta o seu famoso argumento da *tábula rasa*, Molyneux escreve uma carta a Locke com uma questão de natureza epistemológica, a saber, se os cegos de nascença, ao ter reconstituída sua visão na fase adulta, poderão ou não discernir um cubo de um globo ao vê-los pela primeira vez sem tocá-los, objetos que eles haviam aprendido anteriormente a identificá-los e diferenciá-los pelo tato. O próprio Molyneux toma uma posição na carta e arrisca uma resposta para a própria pergunta, negando a possibilidade de o cego de nascença discernir objetos através de um sentido que até então ele não possuía. Mais tarde, o problema se tornou conhecido ao ser publicado na segunda edição do *Ensaio* de Locke. O autor concorda com a resposta do seu correspondente e reforça a ideia de que não há qualquer possibilidade de o cego discernir o cubo da esfera no momento seguinte à recuperação do sentido da visão sem tocá-los. Em seu *Ensaio*, Locke afirma que o indivíduo desprovido de um dos sentidos jamais será capaz de adquirir as ideias que são próprias e essenciais a ele, e assim um cego de nascença nunca poderá compreender a ideia de cores. Algumas ideias, no entanto, são adquiridas através da associação de mais de um sentido, tais como a noção de espaço, distância, profundidade, movimento e forma, as quais só podem ser obtidas pela inter-relação do sentido da visão com o tato, o que constitui a maior parte do problema de Molyneux:

As ideias que deparamos em mais de um sentido são as de *espaço, extensão, figura, repouso e movimento*. Impressionam perceptivelmente tanto os olhos quanto o tato; recebemos, aceitamos e transmitimos à mente *ideias* de extensão, figura, movimento e repouso de corpos, tanto vendo quanto tateando.¹

Em 1749, inspirado por essas discussões, Denis Diderot publica a *Carta sobre os Cegos para Uso dos que Veem*, na qual o autor aprofunda as discussões sobre o problema de Molyneux. A diferença da obra de Diderot em relação aos demais autores talvez se apoie no fato de ele ter ido a campo e entrevistado alguns cegos de nascença para assim sanar suas suspeitas sobre o tema. Diderot parte da suposição de que a natureza da linguagem falada impõe muitas restrições, principalmente nos indivíduos privados de um dos sentidos. É por essa razão que ele interroga os cegos sobre as definições de objetos e conceitos dos quais eles não podem ter nenhuma noção devido à sua deficiência física e examina como os signos linguísticos desempenham um papel crucial na aquisição do conhecimento. Dessa forma, o filósofo francês também esperava descobrir como a linguagem se forma e se desenvolve, inclusive a linguagem dos gestos. O cego que é objeto desse estudo a todo momento falava sobre espelhos e, quando lhe perguntaram o que ele entendia por espelho, sua resposta foi a de que se tratava de “uma certa máquina que põe as coisas em relevo longe de si mesmas”. O cego só tem conhecimento dos objetos através do tato e sabe, pela descrição de outros homens, que por meio da vista também se conhecem os objetos. Sabe que ninguém pode ver o próprio rosto, embora ele possa tocá-lo. A vista para ele é, portanto, uma espécie de tato que se estende aos objetos que são diferentes dos nossos rostos, só que afastados de nós mesmos. Mais adiante Diderot levanta questões práticas do tipo: “como é que um cego de nascença forma ideias das figuras?” Para ele seria a existência sucessiva de suas mãos em vários lugares e a sensação não interrompida de um corpo que passa por seus dedos. Tudo isso lhe fornece a noção de direção. Se ele desliza a mão sobre uma superfície bem esticada ou curva, adquire a ideia de uma linha reta ou curva, combinando as experiências reiteradas do tato com a memória das sensações experimentadas em diferentes pontos. Assim ele pode formar figuras. Nós que enxergamos combinamos pontos coloridos, os cegos combinam pontos palpáveis, ou, mais exatamente, os relevos dos objetos.

Como vimos anteriormente, Locke é contrário a essa posição. Para o filósofo-

fo inglês, é errado afirmar que as ideias produzidas pelo tato de uma linha reta ou curva são as mesmas produzidas pela visão, ou seja, as sensações que a mente recebe das linhas através do toque dos dedos nos objetos palpáveis não são da mesma natureza das linhas visíveis recebidas pelos olhos, portanto as ideias que esses dois órgãos produzem são absolutamente distintas e não podem ser comparadas de nenhuma maneira, pois não existe qualquer semelhança entre elas.

Diderot inverte a ordem e levanta uma questão da mesma natureza aos que enxergam, perguntando o que poderia assegurar que, ao aproximarem suas mãos desses objetos e tocá-los, eles não poderão se enganar em relação às suas expectativas, de modo que o cubo enviará a sensação da esfera e vice-versa?

Não há como a experiência que possa me ensinar se existe conformidade de relação entre a vista e o tato: estes dois sentidos poderiam estar em contradição em suas relações, sem que eu nada soubesse; talvez mesmo eu acreditasse que aquilo que se apresenta atualmente à minha vista é apenas pura aparência, se não me houvessem informado que se trata dos mesmos corpos que se tocam. Este me parece, na verdade, dever ser o corpo que eu denominava cubo e aquele o corpo que eu denominava esfera; mas ninguém me pergunta o que ele me parece, porém o que ele é; e eu não estou de modo algum em condições de satisfazer à última indagação.²

O autor sugere de forma análoga que uma pessoa que tenha nascido sem o sentido do tato, mas que pudesse enxergar, também não conseguiria distinguir um cubo de uma esfera ao tocá-los pela primeira vez, caso fosse reconstituído o sentido que lhe falta. Os sentidos do tato e o da visão podem apresentar contradições e nos enganar em suas relações, tal como um espelho ou uma lente de fato o faz. Diderot pergunta ainda se o cego de nascença seria capaz de realmente enxergar no instante seguinte à cura de sua deficiência e, caso isso fosse possível, se ele veria o suficiente para discernir as figuras, conseguindo interpretar de imediato esses novos dados que sua mente estaria recebendo pela primeira vez a ponto de atribuir os mesmos nomes aos objetos que ele só conhecia pelo tato.

Notas

1. LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 pp. 123-124.
2. DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Cegos para o Uso dos que Veem*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.22.

A obscuridade do conhecimento de si segundo Malebranche

Sacha Zilber Kontic (USP)

Palavras-chave: Nicolas Malebranche; sentimento; consciência; conhecimento de si.

Malebranche, desde de seus primeiros escritos, afirma que o conhecimento que temos de nossa própria alma é essencialmente obscuro. Diferentemente de Descartes, para quem o *cogito* possui uma transparência e uma clareza imediata ao espírito, o oratoriano insiste em diversas passagens, e contra os próprios cartesianos, que a alma não é senão trevas a si mesma. Pretendemos analisar na presente comunicação de que modo esse conhecimento de si, que Malebranche chama de *sentimento interior* ou de *consciência* se configura em sua filosofia como um campo relativamente autônomo da experiência humana, distinto por natureza do conhecimento estritamente racional.

O *sentimento interior* ou a *consciência*, em si mesmos, não para o autor revelam nada mais senão que temos a experiência de nossa alma modificada de tal modo quando percebemos esses objetos. Em outras palavras, “nós só conhecemos da nossa alma aquilo que sentimos se passar em nós” (RV, III, II, VII, §IV, OC I, 451). A ideia nos permite conhecer as propriedades gerais daquilo que ela representa, e quando nos aplicamos a essas propriedades gerais, podemos descobrir as propriedades particulares que elas encerram. O mesmo não pode ocorrer com a alma: “ela não sabe que ela seja capaz de uma tal sensação pela visão que ela tem de si mesma ao consultar sua ideia, *mas somente por experiência*” (RV, III, II, VII, §IV, OC I, 451, grifo nosso). É somente a experiência de suas modificações que faz com que a alma se saiba capaz de possuí-las.

Ademais, o próprio tipo de conhecimento que temos pelos sentimentos é essencialmente diferente daqueles que possuímos pela ideia. As ideias dos corpos, sendo como vimos essencialmente relações de distância, assim como a ideia

dos números, permitem as suas relações sejam quantificadas e comparadas. Podemos comparar 2 com 4, 4 com 16, cada número com um outro número. Podemos também comparar um quadrado com um triângulo, um círculo com uma elipse, um quadrado e um triângulo com qualquer outro quadrado e qualquer outro triângulo, e assim por diante. As ideias, ao nos representar os corpos e os números, assim como suas propriedades, nos representam também as suas relações e nos permitem compará-los entre si.

No caso dos espíritos, não só não podemos comparar o nosso próprio espírito com outros espíritos, como não podemos sequer comparar as modificações de nossa alma entre elas:

Não se pode descobrir claramente a relação que há entre o prazer e a dor, o calor e a cor, ou, para não falar senão das maneiras de ser de mesmo gênero, não se pode determinar exatamente a relação que há entre o verde e o vermelho, o amarelo e o violeta, nem mesmo entre o violeta e o violeta. Sente-se bem que um é mais escuro ou mais vívido que o outro. Mas não se sabe com evidência nem quanto, nem o que é ser mais escuro ou mais vívido (RV, *Éclaircissement* XI, OC III, 168).

Mesmo os sons, que na música são descritos como relações, não podem ser quantificados enquanto qualidades sensíveis, ou seja, enquanto a sensação imediata que temos ao ouvir algo. Sabemos que uma oitava é dupla pois sabemos por experiência que uma corda dá a oitava quando, após ter tocado ela inteira, tocamos ela segurando ela pela metade. Podemos relacionar e medir as proporções da corda, a vibração das cordas, assim como as vibrações do ar pela ideia clara que temos destes corpos. Mas não podemos comparar os sons em si mesmos, e nem mesmo considerar que as proporções que encontramos entre as vibrações destes corpos correspondam analogicamente às diferenças entre os sons que ouvimos.

O sentimento não se distingue portanto do conhecimento por ideia por um grau de clareza inferior, mas sim por ser algo de um gênero distinto do conhecimento propriamente dito. Ele não permite, como as ideias, descobrir as propriedades daquilo que é seu objeto, e muito menos descobrir as suas essências. Não há nada nos sentimentos que seja quantificável ou mensurável, e que, portanto, permita dele um conhecimento claro. A alma e suas modificações são conhecidas apenas por esse contato direto e imediato consigo mesmo, cuja realidade e positividade são inegáveis, mas das quais não podemos dizer nada que afirme o

seu conteúdo para além do sentimento atual.

Pretendemos mostrar com isso que, no campo da afetividade, Malebranche traça uma diferenciação radical entre o ponto de vista de Deus, que diferentemente de nós pode conhecer com clareza e distinção as propriedades da alma, e o ponto de vista do homem. A ciência humana e a ciência divina aqui correspondem na medida em que a dor que o homem sente é a modificação que ele conheceria se ele possuísse a ideia da alma. Mas sendo privado desse conhecimento, o ponto de vista do homem sobre a suas modificações se torna um campo constituído por uma pura afetividade, cuja razão, por mais que existente, nos escapa em sua essência. Nós a vivenciamos apenas pela experiência.

A insuficiência da razão e a ciência intuitiva em Espinosa

Ravena Olinda (USP)

Palavras-chave: Espinosa; ética; gêneros de Conhecimento; razão; intuição.

Numa de suas cartas, Descartes consola a princesa Elizabeth dizendo que mesmo entre os acidentes mais tristes e as dores mais torturantes, pode-se estar sempre contente, contanto que se saiba usar a razão¹. Mas será que para Espinosa a razão tem esse poder? A teoria espinosana sobre as estruturas ou os processos cognitivos pelos quais os homens podem conhecer as coisas aparece no *Breve Tratado*, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*. Apesar de algumas deslocções, veremos que a exposição dos modos ou gêneros de conhecimento nas três obras defendem as mesmas ideias.

Como bem aponta Filippo Mignini, a expressão *impotentia rationis* não é utilizada por Espinosa, por isso para explicarmos porque o conhecimento racional não traz felicidade, não trataremos sobre a impotência da razão, mas analisaremos a distinção entre as ideias produzidas a partir dela e as ideias produzidas a partir do terceiro gênero de conhecimento a fim de elucidar quais são seus limites².

Tais limites aparecem de maneira mais explícita no *Breve Tratado*, por isso começaremos nossa investigação a partir dele. Esse texto está dividido em duas partes: na primeira o autor trata sobre “Deus e das coisas universais e infinitas”, e na segunda sobre as “coisas particulares e limitadas” (KV2, prefácio. p.89). A teoria do conhecimento espinosana, por assim dizer, aparece nos quatro primeiros capítulos da segunda parte.

No primeiro capítulo, o autor nos diz que nossos conceitos são a consciência de nós mesmos e das coisas que estão fora de nós. Tais conceitos podem ser adquiridos de três maneiras distintas: por crença (a partir da experiência ou do ouvi dizer); por crença verdadeira ou por uma intelecção clara e distinta.

A opinião está sujeita ao erro e abrange coisas sobre as quais conjectura-

mos ou supomos; a crença é o conhecimento das coisas que apreendemos unicamente pela razão; e o último, chamado de conhecimento claro, é aquele que não se dá por convencimento da razão, mas por sentir e gozar a própria coisa, por isso “ele vai muito além dos demais” (KV2, CAP 2, p.94, grifo nosso).

No *Breve Tratado* os dois primeiros modos são chamados de crença, mas o segundo modo de conhecer difere do primeiro porque esse que não envolve necessariamente nem verdade nem certeza já que consiste em um conhecimento que se produz a partir do que Espinosa chama de “ouvir dizer” ou de uma experiência vaga. O segundo, por sua vez, não se trata de conjecturas, mas de uma convicção racional, que lidando com propriedades, produz um conhecimento verdadeiro e necessário.

Portanto, a razão nos faz conhecer as propriedades, mas não a essência e por isso não nos dá a coisa em si mesma, mas ela garante (ou abre caminho para) que seja possível chegar até ela: “a crença verdadeira é boa somente porque é o caminho que conduz ao conhecimento verdadeiro, levando-nos até as coisas que são realmente dignas de serem amadas; de maneira que o fim último que procuramos alcançar e o melhor que conhecemos é o conhecimento verdadeiro” (KV2. CAP IV. P.100).

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, a razão corresponde ao terceiro modo de percepção. Nesse texto Espinosa afirma que a razão produz um conhecimento inadequado. Vale ressaltar que de acordo com a interpretação de Cristiano Rezende, o conhecimento é dito inadequado porque compreende a essência da coisa a partir de outra coisa: a partir de algum universal (por suas propriedades) ou quando se conhece a pela causa a partir dos efeitos. O que significa que ele permite conhecer a origem dos efeitos e suas propriedades, mas nunca a essência da coisa particular. Ou seja, ao dizer que a razão

não apreende a essência particular da coisa mas apenas *própria*, Espinosa está, portanto, empregando um conceito tradicional da filosofia de inspiração aristotélica e fornecendo uma sinalização de como a crítica à inadequação desse modo de perceber deve ser articulada à crítica da definição de propriedade³.

O comentador explica que a definição de propriedade utilizada por Espinosa é uma definição genética, isto é, tal como a definição do círculo, que ao ser anunciada permite por si mesma construir um círculo, porque é uma definição que envolve a causa eficiente e o princípio de unificação dessas propriedades entre si.

Mas de qualquer maneira, no *Tratado da Ementa*, a razão aparece como

insuficiente em relação ao objetivo de aperfeiçoar o intelecto. Portanto, ela “conclui sem perigo de erro e fornece uma ideia da coisa, mas por si só não é um meio que conduz à perfeição humana”⁴.

Como já vimos, a *Ética* nos mostra que conhecer a causa dos afetos e ser capaz de reordená-los são ações realizadas pela razão. Tais operações racionais, quando realizadas, produzem outros afetos. Antes de mais nada, Espinosa nos diz que conhecer uma coisa racionalmente produz um desejo. O desejo já aparece como afeto primário, do qual se originam todos os outros, e portanto, presente também quando imaginamos, no primeiro gênero de conhecimento:

Enlaçado nas imagens, o desejo enlaça nosso ser à exterioridade (coisas, corpos, os outros), carregando-a para nossa interioridade (sentimentos, emoções) e, simultaneamente, enlaça o interior ao exterior, impregnando este último com os afetos, fazendo todos os seres surgirem como desejáveis ou indesejáveis, amáveis ou odiosos, fontes de alegria, tristeza, desprezo, ambição, inveja, esperança ou medo⁵.

Na *Ética* há o autor também escreve sobre outro de outro tipo de desejo, um desejo além do esforço intrínseco de perseverar na existência, um desejo produzido pelo conhecimento. Ao nos apresentar esse desejo, Espinosa dissolve a limitação sobre a razão quando está diante das paixões que surgem a partir da experiência vaga que nos havia sido apresentada no *Breve Tratado*. Porque ao produzir um desejo por conhecer, de certa maneira, a razão também torna o que é externo, interno.

A razão não tem poder de regular os afetos. Mas nós, quando pensamentos racionalmente podemos conhecer a causa de nossas paixões, e dessa maneira somos afetados por uma alegria nossa própria potência como causa, ou seja, nós mesmos podemos ser a causa de nossos afetos, afetos que sendo ações da mente serão sempre mais fortes que as paixões. No entanto, nos resta descobrir qual é a insuficiência da razão na apresentada na *Ética* que faz com que ela não seja capaz de produzir a felicidade.

Notas

1. Cartas de Descartes à Elisabeth 6 de Outubro de 1645. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boêmia. Oeiras: Celta Editora, 2001. P. 97.
2. Mignini, F. Impuissance humaine et puissance de la raison in *Spinoza puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1999, p.40
3. Rezende, C. *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. p. 76.
4. Rezende, C. *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. ??? p. 64
5. Chauí, M. *Desejo, ação e paixão*, p. ?

Rousseau e a crítica da racionalidade: um filósofo de paradoxos, mas não de preconceitos

Wellington Anselmo Martins (UNESP-Marília)

Palavras-chave: Rousseau; crítica da razão; paradoxos.

Rousseau inicia o seu *Primeiro discurso* já questionando “O que é a celebridade?” (ROUSSEAU, 1999, p. 21) para, logo em seguida, atribuir a sua fama pessoal a uma “desgraçada obra”, o próprio *Discurso sobre as ciências e as artes*, um texto “no máximo medíocre”. Ou seja, o filósofo usa a si mesmo, a sua vida pessoal, para indicar um caminho de possível resposta acerca do que é ser célebre: é ter “um favor inicial injusto” que “vale um prêmio e dá um nome” (ROUSSEAU, 1999, p. 22). Eis o caminho, baixo ou medíocre, por onde se pode erguer uma máscara de grandeza.

Não apenas no berço da carreira literária, mas também da vida pessoal, no genebrino há sempre queixas acerca dos seus inícios: “É preciso que o leitor lamente um homem sobre o qual o infortúnio se abateu desde a origem, mas que se espante também com tudo que foi gloriosamente realizado a despeito do mal” (STAROBINSKI, 2001, p. 162), quer acerca da morte de sua mãe, quer sobre o seu primeiro livro famoso, Rousseau procura o remédio do mal próprio mal: vive insistentemente, para vencer o trauma de perder a mãe, e usa a própria notoriedade conquistada para desconstruir a falsidade dos homens que se passam por notáveis.

Por causa dessa intersecção entre vida e obra, pensador e pensamento, é que “qualquer um que se lançar em sua obra e vir surgir dela a visão do homem, do pensador e do artista Rousseau sentirá imediatamente quão pouco aquele esquema abstrato de ideias, que costumamos designar como a “doutrina de Rousseau”, pode captar a riqueza interna que se abre aqui para nós” (CASSIRER, 1999, p. 37-38), a riqueza está entre a personalidade e a filosofia de Rousseau, entre o célebre cidadão de Genebra e a sua aversão à celebridade. Aproximar-se do *Pri-*

meiro discurso de Rousseau exige essa sensibilidade dos leitores.

Também acerca de todos os outros livros. É o mesmo Rousseau que aponta para a adulteração da celebridade que, no *Emílio* (2002, p. 43), afirma: “A aliança das mulheres com os médicos sempre se me afigurou uma das mais divertidas singularidades de Paris. É através das mulheres que os médicos adquirem sua reputação e é através deles que as mulheres fazem suas vontades. Vê-se por aí que espécie de habilidade é necessária a um médico de Paris para se tornar célebre”. Ao conhecer Paris, Rousseau não apenas analisa os discursos escritos, os novos textos enciclopédicos, a lógica dos diálogos nos salões e cafés, ele se ocupa também de sentir as relações, deixa-se envolver pelos afetos que envolvem os parisienses e, desse modo, percebe como as mentiras servem de base para as reputações. É o caso dos célebres médicos citados no exemplo, que não são descobertos e denunciados exclusivamente pela razão. Em uma palavra, se em Santo

Agostinho “é preciso crer para compreender”, já aqui, em Rousseau, é preciso sentir para compreender.

Assim, o templo da razão, que são as academias – defendidas por Rousseau no mesmo *Primeiro discurso* –, não é isento de crítica: “Não se trata, neste *Discurso*, dessas sutilezas metafísicas que invadiram todas as partes da literatura, e das quais os programas de academia nem sempre estão isentos” (ROUSSEAU, 1999, p. 21). O genebrino diz versar sobre coisa realmente útil ao ser humano, e fá-lo com paixão e lógica em seu texto, em vez de se ocupar das aparentes “sutilezas metafísicas”, de um racionalismo estéril que, mesmo dentre louváveis acadêmicos, por vezes almeja mais o mero aplauso dos homens do que propriamente entender a humanidade.

Uma vez que paixão e lógica, sentimento e argumento, trabalham francamente juntos em Rousseau, já não é possível estranhar a citada interpretação de Cassirer – que vê o homem na obra e a obra no homem, sem ruptura possível –, porém Salinas Fortes desestrutura a facilidade dessa concepção: “na relação que mantêm, uma com a outra, sua vida e sua obra: a primeira aparece como uma negação da segunda e vice-versa” (SALINAS FORTES, 1976, p. 26). Salinas também afirma o afeto rousseaniano junto à sua argumentação, porém problematiza diretamente a coerência entre o *Primeiro discurso* de Rousseau, no qual estamos vendo-o desconstruir as máscaras da cultura, e sua própria ação prática de homem culto e promotor de cultura: “a atitude coerente, depois dessa condenação [das ciências, das letras e das artes], seria o silêncio” (SALINAS FORTES, 1976, p.

26). No entanto, especificamente a isto, Starobinski tomaria o partido da leitura de Cassirer para lembrar que, apesar de poder parecer eticamente esperável uma condenação teórica das artes seguida de uma prática pessoal de distanciamento delas, o próprio Rousseau diz não ver outro remédio para o doença das artes senão o próprio emprego delas.

Essa ampla reflexão interpretativa é comum a leitores e especialistas de Rousseau:

Poder-se-ia, assim, considerar Rousseau como um assunto sempre novo. [...] A muitos e diversos ângulos de exame já se submeteu o pensamento de Rousseau, desde o estudo biográfico até o filosófico, desde a análise caracterizada pela largueza da interpretação histórica até a limitada pelas dimensões de uma particularíssima concepção psicológica. Assim, nada nos proíbe de submetê-lo a uma crítica que sem restringir a compreensão total do problema, atenda, também, a seu próprio conteúdo doutrinário. (GOMES MACHADO, 1978, p. 63-64).

Em meia a essas diversas buscar por vencer esses obstáculos da leitura dos textos de Rousseau, a própria fala de Rousseau nos seus livros segue transparente contra as máscaras intencionais, as aparências úteis. Ora, somos nós que podemos ver conflitos na filosofia do genebrino, pois ele próprio, tal como citado há pouco, se opôs francamente às

“sutilezas metafísicas”, a qualquer rebuscamento vazio ou inconsequentemente ambíguo. E não apenas no *Primeiro discurso*, mas também no *Contrato social*, Rousseau segue, coerente e explicitamente, sustentando a sua crítica com base em uma oposição às aparências, às “galimatias inexplicáveis”, que é como ele chama agora o pretense direito dos mais fortes: “Daí o direito do mais forte, direito tomado ironicamente na *aparência* e realmente estabelecido em princípio” (ROUSSEAU, 2005, p. 27), isto é, a falsidade dos discursos e suas contradições são muitos úteis aos homens de letras e poder. Mesmo para a sustentação política de alguns princípios, as aparências são a argumentação e alicerce. Já o próprio Rousseau, quer em seus livros, ideias ou prática social, biográfica, não deixa de escrever e pensar, mas quer pensar e escrever exatamente para desconstruir toda sutileza e inexplicável galimatias de pomposa metafísica.

Por isso é que o cidadão de Genebra pode dizer “não me preocupo com agradar nem aos belos espíritos e nem à gente da moda” (ROUSSEAU, 1999, p. 22), pois sabe, desde aqui, no seu *Primeiro discurso*, e depois o mesmo se vê em toda a sua obra, que possui uma inconformidade pessoal e teórica com os mitos e a hipocrisia culturais. Desse modo, o desmascarar rousseauniano é consciente; ele sabe trabalhar contra “tudo aquilo que desperta, hoje, a admiração dos homens”

(ROUSSEAU, 1999, p. 22). Ou seja:

Com ou sem razão, Rousseau não consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal. É preciso considera-lo tal como se apresenta, nessa fusão e nessa confusão da existência e das ideias. Assim, somos levados a analisar a criação literária de Jean-Jacques como se ela representasse uma ação imaginária, e seu comportamento, como se ele constituísse uma ficção vivida. [...] Preferimos uma leitura que se empenha simplesmente em descobrir a ordem e a desordem interna dos textos [...]. [Mas] é evidente que não se pode interpretar a obra de Rousseau sem levar em conta o mundo ao qual ela se opõe. (STAROBINSKI, 1991, p. 11-12).

Enfim, é notável, por isso, a crítica de Rousseau à razão, mesmo sendo ele também um pensador em pleno racionalismo do século XVIII.

Mesa 29: René Descartes

Quinta-feira, 22 de agosto

14h-16h

Sala 109

Coordenador: Fábio Rodrigo Leite

Beatriz Laporta (USP)

A união substancial cartesiana e as formas substanciais aristotélico-tomistas: como entender a interação alma-corpo

Jefferson Torres Velozo (UNESP)

A fundamentação da racionalidade em Descartes

José Marcelo Ramos Siviero (USP)

Uma difícil aproximação: esboços, sombras e sinais da presença cartesiana na filosofia de Merleau-Ponty

A união substancial cartesiana e as formas substanciais aristotélico-tomistas: como entender a interação alma-corpo

Beatriz Laporta (USP)

Palavras-chave: Descartes, união substancial; formas substanciais; metafísica.

O objetivo dessa comunicação é, a partir da proposta do eixo temático sobre razão e desrazão (eixo A), expor a resposta cartesiana a princesa Elisabeth na *Correspondência* de 1643 para ver como justamente por causa da interação entre as duas substâncias –alma e corpo– não ser entendida clara e distintamente, Descartes possibilita uma saída da tradição aristotélico-tomista das *formas substanciais* e da tradição platônica. Afirma-se que Descartes, dessa forma, recolocou a questão da interação entre substância inextensa e substância extensa dentro da metafísica através do problema do movimento mecanicista, isto é, alterou a forma como essa questão filosófica era entendida até então, debatendo com a tradição que afirmava serem as duas substâncias incompletas- se tornando completas apenas quando unidas- ou mesmo com aquela que afirmava estar a alma no corpo assim como metaforicamente um piloto está em seu navio.

Assim, quer-se ver como Descartes recorre ao afastamento da forma substancial para expor a interação alma-corpo porque não quer cair no perigo de explicar o movimento através de algo que não seja puramente mecânico. Nisso, torna-se necessário analisar brevemente como Descartes ao apresentar a distinção entre alma e corpo e a estreita união substancial na *Sexta Meditação* faz surgir, segundo seus leitores contemporâneos, duas verdades aparentemente contraditórias.

Además, quando Descartes critica as sensações nas *Meditações* não o faz para abandoná-las definitivamente, pois sabe que para estabelecer uma física geométrica, afastada das formas substanciais e das qualidades reais, precisa de um homem não enquanto alma que controla o corpo máquina, isto é, não so-

mente um plano das essências, mas, ao contrário, precisa que as sensações se adequem ao mundo, às existências. Assim, para o estabelecimento das paixões e da moral, as sensações terão que ser reavaliadas em seu papel e alcance metafísico, pois precisarão servir não de base para os erros (como estavam na *Primeira Meditação*), mas como fundamentais para a decisão daquilo que conserva e do que destrói a vida do sujeito.

Percebemos como Descartes quer fugir das *formas substanciais* (*forma da substância*) aristotélicas, pois não quer mais que o corpo dependa da alma, mas que essas duas substâncias sejam assim consideradas como separadas e interajam na *união substancial*. Assim, é necessário elaborar a absoluta distinção das substâncias, contrariando a analogia entre alma e natureza física. Vale dizer que não é a alma enquanto substância pensante que, isolada, decide pela vontade causar movimentos no corpo, a substância extensa, mas enquanto conjunto alma-corpo, a alma impele movimentos ao corpo e este faz o mesmo acontecimento a partir das paixões.

No entanto, o mundo sensível depende da união entre duas substâncias metafisicamente incompatíveis, e isso não pode ser compreendido clara e distintamente como o método exige. Enquanto Descartes não pode recusar a experiência da união, não pode recusar os princípios metafísicos de sua filosofia, e isso não é um resultado negativo da metafísica cartesiana, pois justamente a *união substancial*, tal como é colocada, consegue se diferenciar das formas substanciais aristotélicas e fazer surgir uma “orientação da natureza, espécie de saber “prático” suficiente para garantir a interação entre o espírito e o corpo e entre o homem e as coisas naturais que o rodeiam”. (Cf. SILVA. 1993. P.76)

Em outras palavras, Descartes ao tratar do homem enquanto composto de alma e corpo afasta a tese platônica de que a alma seria a essência do homem e o corpo apenas um veículo, e afasta a tese aristotélica-tomista do hilomorfismo, aquela na qual alma e corpo são forma e matéria de uma única substância. Para Descartes, o homem é uma mistura completa e íntima entre duas substâncias completas e distintas. Porém, isso causa um aparente embaraço em sua filosofia, principalmente sobre a obra *Meditações Metafísicas*. Como entender a distinção entre as substâncias e a sua estreita união ao mesmo tempo? É o que Elisabeth se pergunta. Certamente, pelo entendimento claro e distinto não será possível.

Dentro desse contexto, questionamentos acerca do alcance racional (enquanto entendimento) de como pode a alma mover o corpo se tornam válidas

para enxergar o alcance do campo do obscuro e confuso que se abre na filosofia cartesiana. Esse problema se inicia com a forte proposta cartesiana de estabelecimento do sujeito racional nas *Meditações Metafísicas*, culminando na moral e na física em homem da experiência para defender o filósofo de uma simplificação de sua filosofia através de um reducionismo ao racionalismo, isto é, para afastar uma possível ideia de que a metafísica cartesiana estaria completa no *Cogito*.

Por fim, para afastar completamente a hipótese de hilomorfismo, Descartes trata a alma como substância imaterial e completa, isto é, tendo como atributo principal o pensamento, que ao se unir a outra substância material e completa não formará uma outra substância, pois cada uma possui seu atributo principal radicalmente diferente do outro. Sabe-se da discussão de comentadores acerca de se a união substancial poderia ser entendida como uma terceira substância a partir da terceira noção primitiva exposta por Descartes na *Correspondência*. Porém, basta para essa comunicação ficarmos na questão de como Descartes responde Elisabeth sobre a interação alma e corpo para enxergar como se afasta das tradições sobre esse ponto.

Consciente da proposta desse texto, a saber, de ser uma comunicação, não se proporá aqui estabelecer com exaustão todos os pontos necessários de análise da questão. Antes, será privilegiada a argumentação sobre a interação alma-corpo em Descartes ser entendida não pelo entendimento, nem mesmo pelo entendimento ajudado da imaginação, e sim pela sensação, para pincelar a diferença com a tradição das formas substanciais.

Referências

- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas, Tratado das Paixões, Correspondência, Discurso do Método* In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad: Homero Santiago. SP: Martins Fontes, 2003.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris, PUF, 1950.
- _____. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1969.
- _____. *Galileu, Descartes e o Mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: AUBIER. V. I, II. 1991.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris : PUF, 1988.
- MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola, 1993.
- _____. *A correspondência com a Princesa Elisabeth e a fundamentação da moral cartesiana*. Discurso, nº31, 2000.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. SP: Moderna, 1993.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

A fundamentação da racionalidade em Descartes

Jefferson Torres Velozo (UNESP)

Palavras-chave: Deus; razão; Vontade.

Durante os primeiros tempos da modernidade filosófica, sobretudo entre os autores de orientação continental, houve uma tentativa de fazer com que a Filosofia, mais especificamente a Metafísica, tivesse o mesmo estatuto e fosse estabelecida tal como o principal modelo de ciência da época, a Geometria. René Descartes foi o grande nome do período moderno da Filosofia, um filósofo e matemático que produziu trabalhos que ajudaram a desenvolver a matemática, como o plano cartesiano (sistema de coordenadas criado pelo autor que possibilita a demonstração de alguns pontos no espaço). Mas também as suas teses metafísicas suscitaram amplas discussões e tiveram grande influência no debate filosófico posterior, principalmente na discussão que culminou na crítica kantiana. Ora, sendo um homem das ciências que buscou estabelecer um conhecimento seguro e necessário, Descartes tinha a intenção de fazer com que a Filosofia, sobretudo a Metafísica, produzisse as mesmas certezas e possuísse o mesmo estatuto que a principal ciência de sua época, a Geometria. Com a intenção de construir um modelo metafísico que permitisse estabelecer um conhecimento verdadeiro, o autor tomou como ponto de partida o mesmo método científico da ciência mais consolidada de sua época. Para ele o método dedutivo da geometria não era simplesmente um método geométrico, mas o método universal das ciências e do conhecimento. O conhecimento verdadeiro que Descartes tentou demonstrar foi o conhecimento de Deus e da imortalidade da alma, como diz o próprio autor em sua carta à Sagrada Faculdade de Teologia de Paris: “Sempre considerei que estes dois assuntos, de Deus e da Alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da Filosofia do que da Teologia”. Para o autor, o conhecimento de Deus e da alma é mais fácil e mais certo que os conhecimentos das coisas do mundo. A Filosofia de Descartes foi

importante porque o autor estabeleceu uma distinção entre as substâncias espiritual e material (*res cogita* e *res extensa*). A partir dessa distinção, na qual o autor estabeleceu primazia à substância espiritual, defendendo que é esta substância que atribui movimento às coisas extensas (materiais) além de ser a causa de tais coisas. Em suas *Meditações* (1983), o autor buscou provar que Deus é a causa do mundo, e que é da natureza de divina ser puramente espiritual. Dessa forma, Deus é a causa transitiva do mundo. Dessa forma surge um de alguns problemas teóricos da filosofia cartesiana. Descartes não foi capaz de explicar como ocorre a interação entre duas coisas substancialmente diferentes. Em suas *Meditações* (1983), além da sua tentativa de demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma, Descartes tentou estabelecer os fundamentos do conhecimento e, portanto, desenvolveu uma teoria sobre a racionalidade. Para entender como a fundamentação da racionalidade se desenvolve é preciso entender as principais teses da teoria metafísica cartesiana. em sua obra, Descartes afirmou que existem alguns conhecimentos que podem ser colocados em dúvida e tais conhecimentos não podem ser os fundamentos do “edifício do conhecimento”, utilizando a metáfora de Descartes. Isso significa que é preciso encontrar uma verdade suficientemente segura, universal, necessária e que não possa ser colocada sob qualquer tipo de dúvida, para que tal verdade seja o fundamento de todo o conhecimento. Através da dúvida hiperbólica, método de aplicação universal desenvolvido por Descartes, é possível que se descubra quais são as verdades que não são suficientemente seguras para fundamentar o conhecimento. Não tendo motivos para dar créditos à opiniões evidentemente falsas, o autor afirmou que qualquer verdade que pudesse ser colocada em dúvida, por menor que seja o motivo da dúvida, tal verdade deveria ser considerada falsa tal como as opiniões que são evidentemente falsas. Sendo uma tarefa demasiada longa, não é possível que se coloque todas as verdades em dúvida, assim, o autor diz que é preciso que se coloque em dúvida os alicerces que sustentam e do qual todas as verdades derivam. Ora, se os alicerces não são suficientemente seguros para fundamentar o conhecimento podendo ser colocados em dúvida, devem ser tidos como opiniões falsas e certamente as verdades que são resultado dessas verdades mais anteriores podem ser tidas como falsas também. Dessa forma, tudo aquilo que o autor tinha como verdadeiro e fora apreendido por intermédio dos sentidos, deve ser tido como uma opinião falsa, visto que, como o próprio autor afirma, algumas vezes os sentidos o enganaram e nada garante que tendo enganado uma vez

não o tenha enganado sempre, mesmo que algumas coisas que são percebidas por intermédio dos sentidos sejam muito claras e muito distintas. Desenvolvendo esse raciocínio, o autor estabelece que aquilo que é mais simples e mais universal contém algo de verdadeiro e utiliza como exemplo algumas ciências para corroborar sua teoria: Astronomia, física e medicina são muito incertas e dúbias por dependerem da consideração de coisas compostas, ao passo que a aritmética e a geometria são mais simples e gerais e por isso contém algo de verdadeiro. As verdades que são produzidas através da aritmética e da geometria são tão evidentes que não parece razoável colocar tais verdades em dúvida. Esse ponto do desenvolvimento do sistema metafísico cartesiano é importante para que se entenda a fundamentação da racionalidade feita por Descartes. Os conhecimentos matemáticos só são verdadeiros devido à natureza humana. Isso quer dizer que os seres humanos produzem um conhecimento matemático verdadeiro porque os seres humanos são criações de Deus, e este Ser que, de acordo com o autor, é perfeito, divino e bom, não enganaria os seres humanos todas as vezes que executassem uma operação matemática. Dessa forma, considerando uma operação matemática qualquer, como $2+2 = 4$, tal operação só é verdadeira porque Deus permite e quer assim. Mas mesmo considerando que Deus é perfeito e bom, os seres humanos possuem uma tal natureza que faz com que eles se equivoquem às vezes, dessa forma, nada pode garantir que os seres humanos se equivoquem sempre. Essa é a maneira com que Descartes coloca em dúvida as verdades matemáticas. Mas o importante neste ponto da argumentação de Descartes é que o que fundamenta a racionalidade é Deus. Os conhecimentos matemáticos são verdadeiros porque Deus quer. O conceito de vontade é importante para entender esse raciocínio de Descartes. Deus é um ser puramente espiritual e é a causa transitiva do mundo, portanto a natureza de Deus é espiritual, transcendente e contém mais realidade que as coisas criadas por ele. A vontade de Deus é livre. Deus possui uma vontade e conhecimento infinitos e é capaz de criar as coisas da maneira mais perfeita. A vontade de Deus pode se voltar para qualquer coisa e a partir dela é possível que Deus crie de maneira perfeita pois o seu conhecimento compreende a coisa criada. Devido à sua onipotência, Deus pode fazer com que a simples operação matemática $2+2 = 4$ seja $2+2 = 5$. Podemos perceber que o que fundamenta a razão humana na teoria cartesiana é algo externo à ela. Dessa forma, a racionalidade depende da vontade e da bondade de um ser externo para produzir conhecimento verdadeiro.

Uma difícil aproximação: esboços, sombras e sinais da presença cartesiana na filosofia de Merleau-Ponty

José Marcelo Ramos Siviero (USP)

Palavras-chave: Descartes; Merleau-Ponty; Natureza; fenomenologia; racionalismo.

Trata-se dum recenseamento, a partir dos primeiros capítulos do curso sobre a Natureza (*La Nature*) e também das notas de trabalho anexadas a *O Visível e o Invisível*, da presença cartesiana nos escritos e reflexões merleau-pontyanas, nos quais se observa uma crítica das leituras e pressupostos que orientaram sua filosofia primeira e a conseqüente preparação dos primeiros passos da ontologia tardia de suas últimas obras. Nele, observa-se duas abordagens diferentes da letra cartesiana, que a princípio parecem contraditórias: a abordagem a partir da infinitude de Deus em relação ao homem e a confusão entre a alma e o corpo. A partir duma crítica da leitura de Gueroult, que empreende uma leitura geométrica das *Meditações sobre Filosofia Primeira* (ou *Meditações Metafísicas*), isto é, a partir da *ordem das razões* em que os argumentos são fixados, demonstrados e derivados, Merleau-Ponty vislumbra, no curso do Collège de France, a necessidade dum conceito renovado de Natureza que não ceda às dicotomias suscitadas pelo pensamento cartesiano. Não há como reduzir a doutrina cartesiana à dependência ontológica do Infinito (ou seja, Deus como criador, fiador e mantenedor da razão) ou ao dilema da confusão entre pensamento (*Cogito*, subjetividade soberana, sujeita a paixões, mas capaz de compreendê-las pelo cálculo e raciocínio) e extensão (matéria, figura geométrica, coisa inerte, capaz apenas de desfechar movimentos e reações mecânicas). Em suas leituras que perpassam também as filosofias de Leibniz, Espinosa e Malebranche, Merleau-Ponty acusa um regime de ambivalência que atravessa toda a filosofia de Descartes, mas não busca criticá-la a fundo (no sentido de escavar seus fundamentos) e nem mesmo apontar suas insuficiências, aporias e contrassensos (no sentido de refutá-la); o objetivo

de seu curso é, num primeiro estágio ainda marcado pela reconstituição histórica do conceito de Natureza, investigar qual é a maneira, o método e, lançando mão do jargão fenomenológico, a intencionalidade subjacente à maneira como Descartes interroga o problema originário da Natureza e como busca formular suas respostas aos impasses suscitados. Desde o início, distanciando-se das reflexões e teses de seus primeiros escritos, que a muitos comentadores soam como uma espécie de idealismo mitigado, a Natureza que Merleau-Ponty busca é um solo que produza sentido sem a necessidade da ação e da presença humanas. A crítica à letra cartesiana, à maneira pela qual o autor das *Meditações* e do *Discurso do Método* endereçar suas questões, é uma dependência antropológica indelével; para o filósofo do século XVII, a extensão natural só ganha sentido quando é representada e pensada em ideias pelo sujeito pensante. A interrogação cartesiana não consegue escapar a uma dicotomia entre a Natureza *em si*, como ente real *partes extra partes* e idêntico a si mesmo, e a o sujeito enquanto *para si*, ou seja, consciência reflexionante, voltada a si mesma, presença inalienável, o que culminará, séculos depois, na metafísica sartriana, que retoma os principais tópicos de Descartes. Há ainda a sombra da leitura gueroultiana, que, influência escolar de todos os pensadores formados à época, também engolfa Merleau-Ponty: como Martial Gueroult entendia o trajeto das *Meditações* como o deslindamento duma *ordem de razões*, que terminava por concluir uma fundamentação metafísica da racionalidade universal humana, a presença humana se faz necessária pelo raciocínio; sem o qual nenhuma lógica poderia ser tecida, tanto no que diz respeito à subjetividade, quanto à objetividade natural. A Natureza se desenvolveria segundo uma lógica universal e eterna, todos os seus eventos aparentemente isolados unidos por nexos de causalidades, obedecendo a fins racionalmente distinguíveis, e eis que o meio natural só possuiria sentido para um sujeito consciente que o examinasse e representasse. Num segundo momento, ao se analisar os fragmentos em que Descartes é referenciado nas notas de preparação de *O Visível e o Invisível*, descobre-se que uma ruptura entre os dois pensamentos é iminente, mas nunca ocorre: embora o Descartes metódico e defensor (para não se dizer criador do conceito) da luz natural não permita quaisquer dúvidas e afaste o pensamento confuso, é a esse silêncio cartesiano acerca da confusão, essa dimensão anterior à clareza e à distinção, segundo Merleau-Ponty, que se deve endereçar

as perguntas sobre a questão da Natureza e a circularidade entre corpo e alma. Ao purga-la de seus caracteres mais distintivos, Descartes perde a ideia duma facticidade (presença do sujeito aos eventos e objetos mundanos) e da existência (abertura ao mundo sensível), muita embora tal tentativa se mostre infrutífera quando tenta elaborar uma ciência das paixões em seu *Tratado*, ou mesmo antes, na *Sexta Meditação*, quando tenta examinar com clareza o que significaria a confusão reinante no composto alma-corpo. Nossa comunicação tem como objetivo compreender essa tessitura, recortar seus problemas, entender como ambos os pensamentos, apesar das distâncias temporal e temática que os separam, conseguiram se engrenar e colocar questões pertinentes à racionalidade do século XX, analisar seu alcance e determinar em que medida e com quais intenções se engendrou uma teia conceitual que sustenta e retroalimenta os dois pensamentos. A principal saída, e é a hipótese que trazemos e tentamos elucidar, é a maneira diferenciada como os dois filósofos lidam com a questão do *Lebenswelt* husserliano: tendo plena consciência de sua existência e importância na elaboração do discurso científico, Merleau-Ponty trata de investigá-lo e reconstituir o imperativo husserliano do *zu den selben Sachen* (*vers les choses mêmes*), enquanto Descartes se move sobre este terreno enquanto o ignora, tomando suas verdades derivadas como absolutas, insistindo naquele mundo originalmente negado por Galileu, que não continha as formas geométricas, as retas, pontos, curvas e sólidos perfeitos calculados e concebidos pela álgebra e geometria renascentistas, regidas pela ideia diretriz da simetria.

Mesa 30: Filosofia política francesa

Quinta-feira, 22 de agosto

14h-16h

Sala 111

Coordenadora: Lis Barros

Taís Araújo (USP)

Jacques Rancière: a política como desentendimento

Manoel Coracy Saboia Dias (USP)

As Chamas de Budapeste: revisitando o artigo “Le Paradoxe Politique”, de Paul Ricœur

Martha Gabriely Coletto Costa (USP)

Sobre o negativo e a democracia selvagem em Claude Lefort

Jacques Rancière: a política como desentendimento

Taís Araújo (USP)

Palavras-chave: Jacques Rancière; democracia; desentendimento; Platão; Aristóteles.

Jacques Rancière realiza uma releitura dos clássicos constatando que nem Platão nem Aristóteles seriam partidários da política naquilo que ela teria, a seu ver, de mais específico: o “erro de contagem” e o “desentendimento”. Desse modo, a base da filosofia política clássica seria lastreada pelo ímpeto em regular e até mesmo suprimir as características peculiares do que Rancière denomina a política. Em *O desentendimento*, Rancière analisa o conceito de política a partir da ideia de que seu princípio é a igualdade, o que gera um embaraço frente às concepções da filosofia política de Platão e Aristóteles: “de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais? O que são essas ‘quais’, quem são esses ‘quais’? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade?”. Essas questões implicam uma noção central para Rancière, a saber, a de desentendimento. Por desentendimento, o autor concebe uma “situação de palavra” em que “um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro”. Para Rancière, em vez de chegar-se a um consenso sobre os termos em jogo na discussão política, a sua racionalidade própria é o desentendimento. Na constituição desse modo de compreender a política, Rancière mobiliza o autor da *República* e da *Política*. Rancière destaca, em Aristóteles, que as “partes” de uma comunidade seriam três grupos sociais: os *oligoi*, os poucos que detêm a riqueza; os *aristoi*, aqueles que possuem a virtude; e o *demos*, os que possuem somente a liberdade. A comunidade política, nesse contexto, seria uma soma, uma “contagem” dessas partes, com o que cada uma possui para contribuir ao bem comum (a riqueza dos *oligoi*, a virtude dos *aristoi* e no caso do *demos* tão somente a liberdade). Na polis, segundo o filósofo estagirita, a justiça não é dada pela “proporção aritmética”, ou seja, a pura repartição de utilidades ou o equilíbrio entre

perdas e danos individuais, mas antes pela *ordem* que determina a divisão do que é comum, de acordo com a “proporção geométrica” das parcelas dessa comunidade. Assim, é necessário que as parcelas da comunidade estejam proporcionais ao valor do que cada grupo traz ao todo, o que dá direito, a cada grupo, de deter uma parte do comum. Rancière se apropria dessa definição aristotélica e propõe outro conceito de política. Nessa divisão das partes, considera a existência de um “erro da contagem” representado pelo *demos*. Afinal, o específico dessa parte, a liberdade, não lhe é algo exclusivo. Diferentemente de Aristóteles, Rancière, afirma que, na divisão das partes de uma comunidade política, deve-se considerar a existência do *demos* como um “erro de contagem”, um “dano” ao comum, por não ter nada de próprio a somar. Sua caracterização enquanto *demos* define-se pela liberdade, que é uma propriedade pertencente também às outras partes. Assim, qualquer pessoa da polis, tanto um nobre oligarca, um virtuoso *aristoi*, quanto um artesão ou um comerciante são livres, ou seja, contados como povo igualmente e participante das suas decisões. Nesse sentido, o *demos* é considerado por Rancière como uma parcela dos “sem parcela” que institui o dano numa comunidade que, por esse motivo, só existe em conflito em torno da possibilidade do comum entre essas parcelas desiguais. Ora, essa possibilidade de comunidade entre desiguais é o que configura o escândalo da democracia, para Platão. Conforme propõe Rancière, a simples facticidade da igualdade – ter nascido na pólis – na época da democracia já seria o suficiente para ser considerado cidadão como os demais. Essa igualdade própria da democracia será considerada uma degeneração da politeia em Platão, que estabelece uma República saneadora do *demos* da polis. Platão teria, nas palavras de Rancière, o “projeto de uma comunidade fundada na realização integral, na sensibilização integral da arkhé da comunidade, substituindo sem deixar qualquer resto a configuração democrática da política”. A politeia seria exitosa na medida em que os cidadãos cultivassem a *sophrosyné*, a virtude de submeter-se à ordem em que eles executam somente uma tarefa específica e obedecem à divisão de trabalho e de funções por aptidões naturais. Dessa forma, os cidadãos conformam-se em um só, garantindo que cada qual esteja de acordo com o todo comunitário. Para Rancière, ao substituir a liberdade do povo/*demos* pela *sophrosyné* dos artesãos, o resultado da politeia é a supressão da política pela filosofia. E a filosofia, ao ten-

tar expurgar o *demos* da realidade, coloca em prática a operação de fazer, por si mesma, a “política verdadeira”, sua essência. Rancière tem por interlocutores, nessa reflexão, Aristóteles, por ter se apropriado da política na sua definição do homem enquanto animal político e Platão, que, em seu ódio à política, consegue definir justamente o elemento do embaraço que faz com que a filosofia tente regulá-la. Rancière parte dos conceitos clássicos de política e república para realizar uma apropriação peculiar sobre o significado de política enquanto dano. Por esse motivo, a política é um momento no qual se forma uma cena discursiva de embaralhamento das posições ocupadas pelas pessoas identificadas por um grupo social numa comunidade. Essa comunidade, para o autor, é paradoxal porque há um consenso entre todos a respeito da igualdade dos seres falantes, que é o entendimento. Porém essa ideia *efetiva*-se sob a forma do desentendimento, do conflito. Assim, o indivíduo democrático refaz a cena política ao se posicionar afirmando a sua igualdade perante os outros, que, ou não a admitem, como em Platão, ou não a consideram em sua plena efetividade, como em Aristóteles.

As Chamas de Budapeste: revisitando o artigo “Le Paradoxe Politique”, de Paul Ricœur

Manoel Coracy Saboia Dias (USP)

Palavras-chave: Paul Ricœur; filosofia política; primeiros esboços; paradoxo político; leituras.

O presente trabalho tem como objetivo visitar o artigo “Le Paradoxe politique”, de Paul Ricœur, publicado em maio de 1957, na revista *Esprit*, sem olvidar igualmente outros textos maiores do mesmo ano - “Le Essai sur le Mal” de Jean Nabert”, “La Philosophie Politique” de Eric Weil”, “État et violence” -, no qual o filósofo esboça em filigrana elementos para uma filosofia política, permitindo-nos compreender as suas preocupações posteriores. Esses textos maiores, segundo a classificação de Vasina (VANSINA, Frans Dirk. Paul Ricoeur - Bibliographie Systématique de ses Écrits et des Publications consacrées à sa pensée (1935-1984), A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935-1984). Leuven: Peeters; Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 1985 (Distribuição Vrin)), entre os quais “Le Paradoxe politique”, são tão importantes que Paul Ricœur em sua “Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle” (1995), assim se expressa: “La cuestión del “Estado y la violencia” se planteó desde 1957; la revolución de Budapest suscita el mismo año el artículo sobre la “paradoja política” que determinaría la continuación de mis incursiones en el campo de la filosofía política. No es una casualidad que mi estudio sobre el *Essai sur le mal*, de Jean Nabert haya aparecido casi al mismo tiempo, así como mi presentación de la filosofía política de Eric Weil, de la que no querría separar la del ensayo de Max Weber sobre “La vocación del hombre político” (1959).” (RICŒUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Tradução para o espanhol Patricia Willson, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1997, p. 56) [Grifos nossos]. Igualmente, em “La critique et la conviction: entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay (1995), Ricoeur afirma que foi a partir desse primeiro texto [“Le Paradoxe politique”] que, sem dúvida, procedeu a sequência de suas reflexões no campo da filosofia política (Cf.

RICŒUR, Paul. A crítica e a convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay. Tradução António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 155). Vê-se, por conseguinte, que o artigo “Le Paradoxe politique” é um texto fundador dos primeiros esboços de uma filosofia política ricœuriana. Nesse texto, Ricœur não analisa somente o evento de Budapeste, que, em suas palavras, “como todo evento digno desse nome, tem um poderio indefinido de abalo; tocou-nos e comoveu-nos em diversos de nossos níveis: o nível da sensibilidade histórica, ferido pelo inesperado; o nível do cálculo político a meio termo; o nível da reflexão duradoura sobre as estruturas políticas da existência humana. Seria preciso ir e vir sempre de uma a outra dessas potencialidades do acontecimento.” (RICŒUR, Paul. História e verdade. Tradução F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 251), mas, exprime também a perplexidade diante de “toda corrente de pensamento que não crê na autonomia relativa do político em relação à história econômico-social das sociedades se recusa liminarmente, a admitir que o problema do poder em regimes socialistas não seja fundamentalmente diferente do mesmo problema em economia capitalista, que ele oferece possibilidades comparáveis, senão agravadas, de tirania, que exija controles democráticos tão estritos, senão mais rigorosos.” (RICŒUR, 1968, p. 252). Porém, “essa autonomia do político, me parece situar-se em dois traços contrastantes. Por um lado, realiza o político uma relação humana que não é redutível aos conflitos de classe, nem em geral às tensões econômico-sociais da sociedade; [...] Por essa primeira característica, a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica; [...] Por outro lado, gera a política males específicos, que são justamente males políticos, males do poder político; tais males não são redutíveis a outros, por exemplo, à alienação econômica. Por conseguinte, a exploração econômica pode desaparecer e o mal político persistir. [...] Racionalidade específica, mal específico, tal é a dupla e paradoxal originalidade do político.” (RICŒUR, 1968, p. 252). Diante desse paradoxo político, qual a tarefa da filosofia política? É “explicitar essa originalidade e elucidar-lhe esse paradoxo; pois o mal político só pode brotar da racionalidade específica da política.” (RICŒUR, 1968, p. 253), haja vista que “o problema central da política é a *liberdade*, seja o Estado *fundando* a liberdade pela sua racionalidade, seja que a liberdade *limita* as paixões do poder pela sua resistência” (RICŒUR, 1968, p. 276), ou seja, do poder do não! O tema da

autonomia do político reaparece no artigo “Éthique et politique” (1983), incluído em “Du Texte à l’Action”, em 1986, com uma noção mais precisa dessa autonomia do político em relação ao econômico e à ética, sem a qual não há filosofia política. O tema do paradoxo político, por sua vez, é retomado em “La persona, desarrollo moral y político” (1995), mas, se expressando nesse texto no plural: “las paradojas de lo político” (Cf. RICŒUR, Paul. La persona: desarrollo moral y político. Revista de Occidente, nº 167-950, abril de 1995, p. 140). Portanto, a filosofia política de Paul Ricoeur, desde os seus primeiros esboços, consistiu essencialmente em ir às coisas mesmas das características do *modus operandi* do poder político e inscrevê-las na perspectiva transversal – uma filosofia sem fronteiras – com fulcro na tradição fenomenológica em torno de uma filosofia do sujeito, com vistas a cruzar compreensão e explicação constituintes da hermenêutica, enriquecidos pelos aportes da História da Filosofia, cujo enfoque contribui para a revitalização e reorientação da reflexão sobre “o” político e “a” política. Trata-se de ressignificar a tarefa da filosofia política contemporânea, privilegiando leituras, isto é, interpretações, sob diferentes ângulos ou perspectivas, por meio de diferentes estilos ou estratégias ao longo do seu itinerário filosófico (MORATALLA, MORATALLA, Tomás Domingo. La “pequeña” filosofía política de Paul Ricœur: educación y responsabilidad en tiempos de crisis. Revista Portuguesa de História do Livro, Ano XVII, nº 33-34, 2014, p. 169-194).

Sobre o negativo e a democracia selvagem em Claude Lefort

Martha Gabriely Coletto Costa (USP)

Palavras-chave: democracia; democracia selvagem; desordem; organização social.

Num primeiro momento, a comunicação visa expor os traços fundamentais da concepção lefortiana da democracia moderna para ressaltar o seu potencial crítico frente aos discursos que buscam encerrar a ordem democrática numa definição estritamente normativa e racional. Em seguida, tomando os ensaios que Lefort dedicou aos acontecimentos de Maio de 68 na França (especialmente “A desordem nova” e “Releitura”), pretendemos ilustrar a maneira como o filósofo concebe as relações entre ordem e desordem, conservação e transformação, conferindo especial atenção à emergência e às ambiguidades de uma democracia selvagem, fenômeno que se delineia em contextos históricos pré-revolucionários ou de intensa efervescência democrática.

Dito isto, é preciso enfatizar que a concepção lefortiana da democracia é construída com base nas figuras do negativo, o que se constata pelos termos privilegiados na caracterização desse regime: *desincorporação*, *indeterminação*, *inacabamento*, *divisão*, *desordem*, *recusa* da opressão, povo *infigurável*, etc. Não se trata de afirmar que o negativo, em Lefort, identifica-se ao irracional, e ainda é preciso advertir que a estrita oposição racional-irracional é estranha à maneira como o autor pensa o político. No entanto, devido ao lugar central ocupado pelo negativo no pensamento de Lefort, é possível sustentar que a sua interpretação se opõe àquelas que buscam definir a ordem democrática como algo regido (ou que deve sê-lo) por princípios capazes de assegurar a democracia como o *bom regime*: regime transparente, calculável e controlável, passível de determinação última, permeável por uma comunicação racional predisposta ao acordo e à pacificação dos conflitos.

Além disso, o enfoque na dimensão negativa do regime democrático tende

a mostrar de que maneira a racionalidade reivindicada por uma ordem social instituída pode ser contestada e transformada no curso da história. É nos momentos de contestação radical do *status quo* que o trabalho do negativo se intensifica, fazendo aparecer a face ambígua e indomável da sociedade democrática (a democracia selvagem), abrindo no tempo histórico uma brecha cuja indeterminação pode permitir tanto um reforço/rearranjo da dominação quanto o surgimento do novo e a afirmação da liberdade. Definida pelo negativo e dotada de uma característica selvagem inultrapassável, a visão lefortiana da democracia expõe incessantemente os limites, as ilusões e os perigos contidos na busca por uma organização plenamente racional da sociedade.

Em primeira pessoa, Lefort sustenta que a reflexão sobre democracia depende do afastamento da crença numa sociedade inteiramente controlada e solucionada pela razão: “era a crença numa solução, numa fórmula geral de organização da sociedade que eu tinha que denunciar como ilusória, mostrando que sobre essa ilusão havia se edificado – se edificava – o poder da burocracia, e que romper com essa ilusão (tentar romper, pois se trata de uma ruptura sempre por refazer) era, em contrapartida, a condição fundamental de uma luta em todos os terrenos, contra as formas atuais ou potenciais da dominação”¹.

Uma vez recusada a crença numa solução definitiva da divisão social e da própria dominação – crença em grande medida alimentada pela ideia clássica de revolução predominante no século XX –, a democracia desponta na reflexão lefortiana como uma forma de sociedade heterogênea, trabalhada incessantemente pelos conflitos, portadora de uma tensão insolúvel, onde as lutas contra a opressão não têm previsão de término; forma de sociedade, portanto, na qual o campo das lutas políticas é radicalmente alargado, desdobrando-se em múltiplas frentes: afastada a visão que atribuía ao nível da produção o núcleo determinante dos antagonismos sociais, novas formas de luta e resistência podem se abrir; afastada a figura de uma classe social na qual se “efetua a dissolução de todas as classes” e “se realiza o destino da humanidade”, torna-se possível a emergência de novos e imprevisíveis sujeitos políticos.

Essa reflexão teórica, iniciada nos primórdios dos anos 1960, encontra no plano histórico uma ocasião privilegiada para se desenvolver: trata-se da onda contestatária que irrompeu na França em Maio de 68. Esse acontecimento é interpreta-

do por Lefort como uma *contestação indeterminada mas radical*, que atingiu os fundamentos racionais da ordem capitalista-burocrática. Na visão do filósofo, em sua composição estudantil mais original e combativa, o movimento atacou nuclearmente o modelo geral da organização burocrática, que impunha, em todas as instituições e setores de atividade, uma divisão hierárquica entre dirigentes e executores, o monopólio da informação e da decisão por uma pequena camada dirigente, a compartimentação das atividades, a redução dos homens ao exercício de uma mera função, a sujeição de todas as atividades a normas técnicas modeladas pelo critério da suposta “eficácia”.

De um lado, embora tenha se inspirado em noções críticas do marxismo, o movimento de Maio de 68 contribuiu para abalar os seus pilares (sobretudo as ideias de proletariado e revolução) e desacreditar as organizações políticas tradicionais que o reivindicavam (sindicatos, partidos); por outro, as suas expressões mais originais e combativas impuseram uma transformação ao entendimento, ao alcance e à temporalidade da ação política, abrindo um horizonte indeterminado de possíveis no campo da subjetividade e das práticas políticas. Privilegiar a interpretação de Lefort sobre Maio de 68 permite-nos entrever a face selvagem da democracia e extrair desse acontecimento uma nova compreensão das dinâmicas profundas de uma sociedade democrática, a saber: a maneira como novos sujeitos, confrontando os poderes estabelecidos, adentram a cena política, abrem nela um espaço para fazer circular as ideias, estabelecem relações, disputam e conquistam a legitimidade para se expressar e se fazer reconhecer. Como sugere Lefort, essa compreensão nos parece possível meditando sobre os significados das lutas, da linguagem e do estilo de ação que os estudantes *enragés* inventaram e disseminaram em outros setores da sociedade: ação performática, enraizada em contextos específicos, no *aqui* e *agora*, denunciando a opressão e a exploração no contexto em que se manifestam, em suma, decifrando a política numa situação próxima e num universo cotidiano.

Na visão do pensador francês, os acontecimentos de Maio fundam um marco irreversível: para Lefort, as ações revolucionárias no futuro serão empreendidas pela iniciativa de agitadores situados à margem das instituições representativas tradicionais, agitadores que “saberão apanhar uma ocasião, explorar no setor em que se encontram a revolta que a opressão burocrática suscita”². A despeito da

imagem de racionalidade, ordem e organização sob a qual a sociedade francesa da época se apresentava, a irrupção de Maio tornou sensível que essa mesma sociedade é permeada por brechas, por onde são contestadas a ordem estabelecida e as autoridades que se apresentam como seus fiadores naturais. São as mesmas brechas por onde, eventualmente, a pressão das reivindicações pode obter reconhecimento por meio da criação de direitos. Nesse sentido, Lefort propõe o seguinte entendimento: na sociedade democrática, ordem e desordem possuem um vínculo inextricável, e a democracia selvagem, com todas as suas potencialidades e perigos, habita o fundo da vida política ordinária, podendo trazer o novo à superfície da história.

Notas

1. LEFORT, C. "Interview à l'Anti-Mythe". In *Le temps présent... Op. cit.*, p. 239.
2. LEFORT, C. "Le désordre nouveau". In CASTORIADIS, C.; LEFORT, C; MORIN, E. *La brèche: suivi de vingt ans après*. Paris: Fayard, 1988, p. 81.

Mesa 31: Walter Benjamin

Quinta-feira, 22 de agosto
16h30-18h30
Sala 109

Coordenador: Lucas Souza

Chaianne Maria da Silva Faria (USP)

Crítica do conhecimento e método em Walter Benjamin –
alguns apontamentos

Fernando Del Lama (USP)

Romantismo e crítica da razão iluminista em Walter Benjamin:
a escrita fragmentária revisitada

Michel Amary Neto (USP)

A crítica à representação no barroco alemão de Walter Benjamin

Yasmin Campos Nigri (PUC-Rio)

Entre a verdade e a historicidade: ressonâncias de Rilke
no pensamento do jovem Benjamin

Crítica do conhecimento e método em Walter Benjamin – alguns apontamentos

Chaianne Maria da Silva Faria (USP)

Palavras-chave: crítica; conhecimento; método; mônada; *Passagens*

Redigidas durante um longo intervalo de treze anos – 1927 a 1940 – as *Passagens* dão corpo a um projeto e a um método de investigação filosófica da história cuja característica mais notável talvez seja sua originalidade. Ali onde poderíamos esperar uma densa análise teórica, organizada sistematicamente com vistas a mostrar os grandes movimentos históricos do século XIX, encontramos uma profusão de fragmentos, autorais e oriundos de citações, sobre temas tão prosaicos quanto decoração de interiores, conversas entretidas nas bolsas de valores informais surgidas em torno da Bolsa de Valores de Paris e sobre os grandes centros comerciais – as passagens parisienses – que dão nome à obra. Era, para ecoarmos as palavras de Hannah Arendt em seu ensaio da década de 1960 sobre Benjamin, a tentativa do autor de capturar e fixar a imagem da história “em suas raspas”.

Detenhamo-nos no método: tomar objetos cotidianos para ler a essência da história europeia, no limite, da história universal, em suas entranhas. Tão concretos quanto densos e complexos, aquilo para o que o autor se voltava em sua análise era por ele chamado de objeto mônada, em suas palavras, “pequenos momentos singulares nos quais seria possível ler o cristal da totalidade dos acontecimentos”, algumas poucas peças que, “tomadas com precisão e rigor, tornariam possível construir grandes edificações”. Alguns dos tantos fragmentos contidos no caderno N das *Passagens*, as anotações parafraseadas acima dão uma imagem de súbita e intensa clareza do método proposto por Benjamin para a realização deste trabalho, é certo, mas que parecia já estar operante em escritos anteriores do autor: objetos de leituras reiteradas ao longo de toda aquela que leitores de Benjamin concordam em afirmar ser sua maior obra, as coisas exa-

minadas pelo filósofo no documento seriam tais que sua leitura poderia abrir o entendimento de uma totalidade. Minúsculas, insignificantes, desprezíveis, as mônadas do autor das *Passagens*, nisso não muito diferentes das mônadas leibnizianas, seriam tais que o conhecimento do que elas contêm e implicam poderia dar a conhecer a essência de uma totalidade.

A permanência desse método no arcabouço conceitual benjaminiano nos dá notícia de que correspondia a ideia de fôlego, sustentada durante anos de investigação filosófica, talvez mesmo suficiente para constituir um dos eixos do pensamento do autor. E, se tomarmos a estrutura epistêmico-metodológica das *Passagens*, veremos, como já assinalado acima, que se trata de obra *sui generis*, muito diversa, quanto ao método que a caracteriza, da pesquisa filosófica mais tradicional. Por que Benjamin teria renunciado às longas análises sistemáticas e silogisticamente organizadas que em boa medida dão o tom das clássicas investigações em filosofia?

O estudo introdutório que precede sua pesquisa sobre o drama barroco, apresentada à Universidade de Frankfurt em 1925 para obtenção da livre-docência em filosofia, dá pistas preciosas para a compreensão da atitude filosófica de Benjamin. Com efeito, para o autor, longe de conduzir ao conhecimento da realidade, a sistematicidade e o pensamento estruturado linearmente antes ocultariam a verdade, que não se presta a qualquer forma de constituição por raciocínios organizados dedutiva ou indutivamente e tampouco pode ser capturada numa rede estendida entre uma variedade de saberes. Para Benjamin, a verdade só pode ser mostrada, exibida de corpo presente, e cabe ao filósofo conformar os objetos concretos – fenômenos tão reais e cotidianos quanto aqueles que atravessam suas *Passagens* – de modo que permitam à verdade se auto representar. Para o pensador, portanto, as formas mais tradicionais de pensamento em filosofia, do ponto de vista do método, falham em sua intenção de dar a conhecer o mundo, e, nessa medida, se constituem como perspectivas epistemológicas falidas.

Leibniz, autor do século XVII considerado por alguns comentadores como um dos maiores símbolos do pensamento sistemático, e certamente um dos maiores nomes do racionalismo seiscentista, parece apresentar-se a Benjamin como importante ponto de apoio teórico para a concepção de seu método. É o

que sugerem *Origem do drama barroco alemão*¹, a obra de 1925 a que fiz referência acima e outros dos escritos do filósofo, como as famosas teses *Sobre o conceito de história*², de 1940. De que modo foi possível a Benjamin voltar-se a um autor que em tantos sentidos encarna os alvos de sua crítica ao conhecimento para aí encontrar material para a proposição de sua própria posição epistêmica? Será possível esboçar, mesmo que com traços amplos, os termos em que se dá essa relação entre os dois autores e os modos como Benjamin resgata o pensamento – à primeira vista sobretudo a metafísica – de Leibniz? Recuemos um pouco: qual será, mais precisamente, o conteúdo da crítica que Benjamin dirige ao conhecimento? Que conhecimento é esse que aparece como objeto de crítica? Qual é o teor do método de Benjamin e como ele aparece para responder às falácias de um racionalismo para ele aparentemente incapaz de se pronunciar sobre o mundo sem o violentar e sem se voltar às coisas como um exercício de posse?

Essas são algumas das questões que interessam a este trabalho e a que tentarei dar respostas, preliminares. As principais bases teóricas serão as *Passagens*, assim como *Origem do drama barroco alemão* e *Sobre o conceito de história*, para Benjamin, e o *Discurso de metafísica* e a *Monadologia*, para Leibniz.

Notas

1. Veja-se, por exemplo, a seção *Monadologia* de “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”, estudo que precede, em que Benjamin se volta explicitamente à metafísica de Leibniz para dar forma a seu conceito de ideia, que, para ele, é mônada, “o que significa [dizer] que cada ideia contém a imagem do mundo”.

2. Na tese XVII, justamente aquela em que se pronuncia sobre seu método, o autor escreve que “O materialismo histórico se aproxima de um objeto histórico quando este se apresenta a ele como uma mônada”. Como é possível depreender do exame do conjunto da tese XVII, o conteúdo da noção de mônada operante aqui não é tão diferente daquele que aparece no texto de 1925, e, naquele momento, Leibniz era referencial teórico explícito. Será excessivo ou errôneo considerar que esse referencial perdura e ainda se apresenta nesse texto tardio?

Romantismo e crítica da razão iluminista em Walter Benjamin: a escrita fragmentária revisitada

Fernando Del Lama (USP)

Palavras-chave: Walter Benjamin; romantismo; fragmento; sistema; razão.

A presente comunicação visa examinar uma faceta da recepção de elementos românticos na obra tardia, dita materialista, de Walter Benjamin, qual seja, a adoção da forma-fragmento, que orienta a maior parte de seu processo de escrita, como meio privilegiado para a crítica ao ideal de sistema que balizava a razão iluminista.

Desde muito cedo em sua trajetória intelectual, Benjamin foi bastante influenciado pelos poetas-pensadores românticos. Antes mesmo de incorporar elementos do arcabouço teórico da teologia judaica a seu filosofar, ele já buscava nos ideais românticos de beleza, verdade e ação um fundamento para as transformações que propunha à juventude escolar de sua época. É justamente isso o que pode ser lido no opúsculo *Romantismo*, um de seus primeiros escritos, de 1913: escrito sob a forma de um discurso, porém jamais proferido, ele exorta os estudantes de uma emergente “nova juventude, a juventude *sóbria e romântica*” à “*vontade romântica para a beleza*”, à “*vontade romântica para a verdade*” e à “*vontade romântica para a ação*”. Para além de sua tese de doutorado sobre *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, no decorrer dos anos, a influência romântica passou a ser identificada mais claramente, porém, em duas grandes frentes. A primeira delas, sob um viés mais político, na construção de uma crítica do ideal de progresso inexorável da humanidade e da teleologia da história, ideais estes que permaneceram no horizonte de reflexão de grande parte da filosofia moderna, pelo menos desde os enciclopedistas do iluminismo francês, passando por I. Kant, G. F. W. Hegel e mesmo por certos escritos de K. Marx, até o historicismo positivista de inspiração neo-hegeliana. Michael Löwy é, talvez,

o grande expoente dessa vertente interpretativa da obra benjaminiana, graças às suas análises que buscam inserir o romantismo na reconfiguração do materialismo histórico tal como proposta por Benjamin. A segunda frente, por sua vez, sob um viés por assim dizer mais epistemológico, diz respeito à *apropriação benjaminiana* da forma-fragmento romântica, seja na articulação da forma-ensaio, da imagem-pensamento (*Denkbild*) ou mesmo daquilo que ele chamou de tratado em seu estudo sobre o *Trauerspiel*, dentre outros, todos eles mobilizadas contra a ideia de sistema, de modo a mostrar suas insuficiências na compreensão da realidade. Por conta das limitações em relação às quais um texto desta ordem deve ser submetido, ele buscará, pois, reconstituir apenas alguns aspectos desta segunda frente.

Apesar de ser um dos primeiros pensadores do século XX a resgatar a dignidade da forma-ensaio enquanto exposição de um pensamento rigoroso, Benjamin não escreveu um *metaensaio* – isto é, um ensaio que tome por seu objeto, justamente, o ensaio – tal como o fizeram, por exemplo, G. Lukács e o seu “Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper”, em *A alma e as formas*, e T. W. Adorno e o seu “O ensaio como forma” em *Notas de literatura I*. Por conta disso, a concepção epistemológica antissistema de Benjamin tem de ser aduzida a partir das esparsas considerações feitas a seus respeito – sobretudo em certas seções do “Prólogo epistemológico-crítico” ao estudo sobre o *Trauerspiel*, em alguns dos fragmentos de *Rua de mão única* nos quais ele trata de seus procedimentos de pensamento e de escrita, bem como em algumas anotações coligidas no *Arquivo temático N*, dedicado aos pressupostos epistemológicos de seu projeto das Passagens – ou apreendida a partir das materializações de sua própria atividade ensaística, especialmente quando se atenta às considerações metodológicas enunciadas em alguns deles a respeito de seu procedimento crítico, denominado “crítica imanente”, isto é, uma crítica que se molda imanentemente às exigências e particularidades de cada objeto – por exemplo, no ensaio sobre *As afinidades eletivas*, de Goethe, a distinção entre teor material (*Sachgehalt*) e teor de verdade (*Wahrheitsgehalt*) e a necessidade de reconstituir e percorrer o primeiro para atingir o segundo, passos fundamentais para a realização da crítica de obras de arte e literárias.

A passagem de Goethe citada como epígrafe do “Prólogo” à tese sobre o

Trauerspiel condensa a posição de Benjamin: nela, o autor denuncia as insuficiências das intenções totalizantes e sistemáticas da ciência de sua época, calcadas demasiadamente no universal, e propõe que ela seja pensada como arte, isto é, de maneira inversa, buscar a totalidade em cada objeto particular. Na seção “Conceito de tratado” do “Prólogo”, Benjamin buscará resgatar esta forma medieval de investigação filosófica, atualizando-a para seus propósitos críticos: nela, “o pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa”, já que seu “método é desvio”, renunciando ao “percurso ininterrupto da intenção”. Assim, é procedendo através de tentativas, tateando e perfilando seus objetos – *Versuch*, em alemão, que também significa ensaio – que a verdade se apresenta (*darstellen*). Nessa mesma obra, Benjamin introduz a concepção de alegoria como alternativa ao símbolo: o símbolo pressupõe a totalidade de um mundo estável, já a alegoria busca criar um sentido a partir de um mundo em crise, desmoronando em ruínas. É, portanto, a partir da recomposição construtiva – seja através da técnica da montagem literária ou do procedimento alegórico – que Benjamin tenta apreender a verdade de seu mundo. Ora, Detlev Schöttker, em seu livro *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins* [Fragmentarismo construtivo. Forma e recepção dos escritos de Walter Benjamin], argumenta nesse sentido: é valendo-se do princípio construtivo que seu pensamento e, por conseguinte, sua obra, ganha forma.

Assim, pretende-se partir do corpus primário mobilizado aqui, expandindo-o com outros escritos afinados à questão e aliando-o a grandes nomes da fortuna crítica, tais como Márcio Seligmann-Silva, Marc Berdet, Jeanne Marie Gagnebin, Sérgio Paulo Rouanet e Detlev Schöttker, dentre outros, de modo a examinar a recepção/apropriação da forma-fragmento romântica para a crítica do sistema e do modelo de racionalidade expresso por ele.

A crítica a representação no barroco alemão de Walter Benjamin

Michel Amary Neto (USP)

Palavras-chave: Walter Benjamin; barroco alemão; teoria do conhecimento; origem; constelação.

Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiel, 1928) é uma obra limiar no pensamento de Walter Benjamin. Ao mesmo tempo em que ela ressoa as preocupações de um jovem e romântico judeu em relação à teologia e a filosofia, seu texto já aponta para o método crítico original que caracteriza o pensamento benjaminiano em sua “maturidade”. Apresentada como tese de livre-docência na Universidade de Frankfurt em 1925, Benjamin compunha uma crítica filosófica arte sobre o teatro luterano alemão do século XVII expandindo seus horizontes tanto em relação aos seus assuntos como também na relação temporal das obras. De um lado, em um modelo crítico que vislumbra transcender o teor material da obra para revelar seu teor de verdade a partir de um mosaico de fragmentos, tratados, ensaios e textos que representassem um panorama de época, aliada a subjetividade do crítico que a aproxima de seu próprio tempo, Benjamin constitui um texto vernacular rico em erudição que levaram o estranhamento e a reprovação por seus pares naquele momento. De outro, a obra exibiu um vigor filosófico na variedade de assuntos que nela apareciam com destaque, podendo dividi-los em três grandes blocos: a crítica metafísica-epistemológica do *Prólogo* onde Benjamin pondera sobre a teoria do conhecimento e o modelo sistemático de representação filosófica, de Descartes à Kant, e apresenta seu método, esboçado anteriormente em *Programa para uma filosofia vindoura (Über das Programm der kommenden Philosophie, 1917)* e seu ensaio *Sobre as Afinidades Eletivas de Goethe (Goethes Wahlverwandtschaften, 1916)*; a crítica ética e política caracterizada pelo debate que abre com Carl Schmitt sobre a teoria da soberania e a legitimidade do estado de exceção,

espelhando o drama barroco com a melancolia que a Alemanha vivia no período weimariano até a ascensão de Hitler; a crítica estética que se mostra pela diferenciação entre a tragédia (*Tragödie*) e o drama barroco (*Trauerspiel*) e a oposição entre o símbolo e a alegoria. Nesta investigação propomos nos concentrar no primeiro bloco da obra, observando como Benjamin compreende a teoria do conhecimento e o método científico e aponta um rompimento para com o modelo representativo geométrico em nome da contemplação filosófica. O problema que se apresenta de entrada é a relação entre o particular e o universal que se expressará de maneira estética entre a representação de obras singulares na universalidade dos gêneros literários. Benjamin concebe a imagem de um mosaico a o tratado como a forma mais indicada de expressão filosófica na medida em que fragmentário, cada peça em sua unicidade aponta para a universalidade do todo. Nesse sentido começa sua crítica em relação ao modelo geométrico e representativo que busca se apossar do conhecimento na medida em que busca adequar o objeto ao conceito estabelecido por um sujeito transcendental. Ao diferenciar o conhecimento que é instrumentalizado pela razão representativa com a verdade que aparece com estatuto ontológico próprio, Benjamin retoma Platão em *O Banquete* para mostrar que a verdade se apresenta para o filósofo que a persegue como uma mulher amada, mas não deixa se capturar. Cabe ao filósofo, neste rápido instante que ela se mostra, contemplá-la e descrevê-la enquanto ideia. O barroco alemão apareceria assim enquanto uma constelação formada de ideias, Benjamin resgata essa metáfora astronômica para constituir a segunda parte de seu método, cada estrela representaria um fragmento no céu que estabeleceria ligação em uma imagem (*Bildkonstellation*) a partir da montagem daquele que contempla o céu. Nessa apreensão filosófica há tanto a subjetividade impressa naquilo que chama atenção do olhar do crítico para a verdade e em sua forma de apresentação como também a parcialidade da verdade que se mostra, que não aponta para uma totalidade. A partir daí, Benjamin invoca Leibniz e sua monodologia para expor de que maneira aquela partícula de fragmento vislumbrado traz consigo o universo inteiro, desenvolvendo o seu conceito de Origem (*Ursprung*). Esta nada teria a ver com a gênese (*Entstehung*), não representando o processo factual do devir em que algo nasce, mas antes fluxo do desaparecimento do fenômeno que coloca em contato suas séries históricas se estabelecendo como

categoria temporal. Estabelecendo uma serie de críticas que passa da dedução metafísica a indução nominalista, Benjamin vai conceber o barroco alemão enquanto ideia a partir da sua noção de origem. De tal maneira o método crítico-filosófico de Benjamin passa primeiro pela análise do conteúdo material da obra de arte mortificado pelo crítico, isto é, o crítico deve romper a bela aparência do fenômeno passando e se aprofundando pelas camadas da obra de arte até que seu teor de verdade se revela. Nas ruínas e fragmentação por onde a verdade se apresenta desnuda do falseamento representativo da obra, o crítico então redime a obra de arte em sua descrição de sua verdade, numa espécie de montagem desses fragmentos que a atualizam temporalmente a fornecendo uma nova vida para os novos tempos. Desse modo é que os dramas lutuosos da Silésia esquecidos e caricaturados pela tradição poderia ser retomado no início do século XX na representações dos expressionistas e nas poesias do pós-guerra, tanto por aqueles que ideologicamente gostariam de contar a história mítica de uma grande nação alemã e seu Renascimento, como para aqueles que vislumbraram nos horrores da Primeira Guerra e na ascensão do nazismo a mesma voz desolada e passiva do homem do barroco, um homem que se quis histórico mas se encontrou naturalmente preso as artimanhas do destino qual não controla, um tempo que se quis transcendente, mas mostrou em sua imanência uma natureza em seu estado mais bruto e cruel.

Entre a verdade e a historicidade: ressonâncias de Rilke no pensamento do jovem Benjamin

Yasmin Campos Nigri (PUC-Rio)

Palavras-chave: Benjamin; Rilke; ruína; crítica; torso.

A partir da filosofia de Walter Benjamin, a preocupação central deste trabalho consiste na impossibilidade de abordar a verdade em sua totalidade. Analisando o poema Torso Arcaico de Apolo, de Rilke, pretendo indicar as origens do pensamento benjaminiano que relaciona verdade, historicidade, desvio e ruína nas metáforas do poema de Rilke.

Benjamin nos ensina que a escrita crítica revolucionária é aquela capaz de multiplicar leitor e obra. Em seus textos de juventude, altamente especulativos e de difícil leitura, o autor toma a crítica romântica como ponto de partida para um novo modelo de crítica, tributário ao romantismo e ao mesmo tempo distinto. Para isto, o filósofo se contrapõe a uma noção de história e de atividade intelectual linear e progressista em prol dos descaminhos de uma visada crítica poética.

O primeiro momento que me chamou a atenção para a relação proposta por este trabalho foi a fala da professora Carla Damião no 9º GT de estética da Anpof, que ocorreu entre os dias 22 e 24 de maio de 2018 no IMS. Em seu artigo, “A aplicabilidade estética benjaminiana no Brasil”, ela explora a relação entre o despertar da consciência história e a descontinuidade na forma de uma destruição criadora. Cito as palavras de Carla:

Da destruição surgem igualmente os conceitos construtivos de “constelação” e de “mosaico”, bem como de ruína, de torso e outros que supõem um indício da destruição e a permanência indicativa do que existiu e do que ainda vive sob a forma de negação.

Este trecho me remeteu imediatamente ao poema Torso Arcaico de Apolo, de Rilke, onde o eu lírico contempla uma estátua antiga da qual resta na modernidade apenas uma pedaço, que mais se assemelha à ruína que estátua. Este resto que atravessou a antiguidade o encanta profundamente, não por aquilo

que se vê, mas por aquilo que se pode vislumbrar nas sombras de um passado fulgurante em forma de torso.

O poema, na já clássica tradução de Manuel Bandeira, diz:

Não sabemos como era a cabeça, que falta,
de pupilas amadurecidas. Porém
o torso arde ainda como um candelabro e tem,
só que meio apagada, a luz do olhar, que salta

e brilha. Se não fosse assim, a curva rara
do peito não deslumbraria, nem achar
caminho poderia um sorriso e baixar
da anca suave ao centro onde o sexo se alteara.

Não fosse assim, seria essa estátua uma mera
pedra, um desfigurado mármore, e nem já
resplandecera mais como pele de fera.

Seus limites não transporia desmedida
como uma estrela; pois ali ponto não há
que não te mire. Força é mudares de vida.

A relação entre a ideia de ruína presente no poema e o conceito de ruína benjaminiano salta aos olhos.

O Deus Apolo possui um papel fundamental no pensamento de Benjamin, o da criação a partir do caos. A figura mítica que influencia o pensamento do filósofo é também objeto de contemplação do poema de Rilke, que faz referência a uma antiga escultura de Apolo da qual resta somente o torso.

O poema de Rilke termina na determinação imperativa do verso “Du mußt dein Leben ändern”, que ao pé da letra significa “Tu deves mudar de vida”, inserido repentinamente no final do poema.

Para iniciar minhas investigações busquei referências dentro e fora das obras de Benjamin que pudessem explicitar uma influência direta do poema de Rilke nos escritos do jovem autor.

Benjamin escreve sua tese de doutoramento “O conceito de crítica de arte no romantismo alemão”, entre 1917 e 1919; e em 1925, sua tese de livre docência “Origem do drama barroco alemão”, que é rejeitada e posteriormente publicada, em 1928. Estas, juntamente com os escritos sobre As afinidades eletivas de Goethe, de 1922, e Rua de Mão Única, sobre sua infância berlinense, de 1928, são algumas das obras mais representativas do período de juventude do autor.

Rilke e Benjamin se conheceram em 1915, quando o filósofo se muda para

Munique. No mesmo período ele conheceu Gerschom Scholem, matemático e filósofo com quem estabeleceu uma relação estreita pelo resto de sua vida. Em livro que relata a história desta amizade, Scholem conta que em 1918, em uma conversa com Benjamin, este afirma, sem nenhuma reticência ou controvérsia, que *Torso Arcaico de Apolo* é um poema extraordinário.

Adorno cita, como podemos ver na página 132 de sua *Teoria Estética*, os versos “pois ali ponto não há/ que não te mire”, presentes no final do poema de Rilke, e lembra que estes eram muito admirados por Benjamin. A força de tal memória se faz notar quando sabemos que a *Teoria Estética* é uma compilação de seus ensinamentos sobre estética que se deram ao longo das décadas de 50 e 60, muitos anos após o suicídio de seu amigo, em 1940.

A figura do torso é retomada inúmeras nas obras de juventude do autor, entre as mais emblemáticas considero esta passagem contida na obra *Rua de Mão Única*.

Torso. Somente quem soubesse considerar o próprio passado como fruto da coação e da necessidade seria capaz de fazê-lo, em cada presente, valioso ao máximo para si. Pois aquilo que alguém viveu é, no melhor dos casos, comparável à bela figura a qual, em transportes, foram quebrados todos os membros, e que agora nada mais oferece a não ser o bloco precioso a partir do qual ele tem que esculpir a imagem de seu futuro.

Em Benjamin, o passado não só é incompleto como pode ser modificado no presente. Para ele, é a crítica que deve assumir esse papel. Sendo uma de suas principais tarefas a de resgatar o pensar e o sentir autênticos e verdadeiros, mas não de um modo linear e sistemático, como a filosofia programática de sua época o pretendia, e sim através de uma visada poética onde o vagar pelos descaminhos e o recolher-se nas ruínas tornam-se o método, tal como vemos fazer o eu lírico de *Torso Arcaico de Apolo*.

Para Benjamin, a modernidade é um tempo caracterizado pela ruptura com o passado, que ele não viu como algo necessariamente ruim. No entanto, apenas a partir das ruínas do recolhimento e da contemplação estética da verdade, buscando dessa forma encontrar possíveis saídas encerradas dentro dessa nova configuração de mundo, é que a descontinuidade poderia se dar.

No entanto, esse modo de relação com a cultura e com o posicionamento crítico, hoje sabemos, está severamente comprometido desde o surgimento da propaganda fascista que, apropriando-se da cultura para apoderar-se do inconsciente das massas, exerceu sua influência em termos de alcance para disseminar

seus ideais e produtos.

Este processo termina por modificar a própria constituição subjetiva dos indivíduos que chamamos de “pós-modernos”; visto que a precarização da vida resultou no recrudescimento dos sentidos, é de suma importância analisar como esse processo vem reverberando no âmbito coletivo. É mister permanecermos investindo nossos esforços contra o embotamento do pensamento.

Mesa 32: Filosofia política moderna

Quinta-feira, 22 de agosto

16h30-18h30

Auditório 14

Coordenadora: Fabiana Del Mastro

Priscila Aragão Zaninetti (USP)

A barbárie vinculada ao senso comum na Ciência Nova,
de Giambattista Vico

Débora Corrêa Gomes (UFRGS)

Razão e Democracia no *Tratado Teológico-Político*

Douglas Nunes Vieira (USP)

Espinosa e a potência revolucionária da filosofia:
a crise imanente ao absolutismo

A barbárie vinculada ao senso comum na Ciência Nova, de Giambattista Vico

Priscila Aragão Zaninetti (USP)

Palavras-chave: barbárie; história; razão; senso comum; Vico.

Polissêmico, o conceito de *barbárie* elaborado por Vico, em sua obra *Ciência Nova*, parece abranger os sentidos de 1) condição natural, 2) desmedida e 3) inferioridade. O primeiro desses três sentidos elencados se refere à *condição natural* das criaturas que todavia não poderiam ser denominadas *homens*, pois ainda não teriam passado do estado das bestas (*stato di bestie*) para o estado das coisas humanas (*stato di cose umane*). O segundo sentido que poderíamos identificar no conceito viquiano de *barbárie* trata da *desmedida* cognitiva entre os sentidos e a racionalidade, não somente isso, mas também, da desmedida moral entre a rudeza e a corrupção dos costumes e, ainda, da desmedida de natureza propriamente física, entre os gigantes reportados, por exemplo, pela Bíblia, por Homero e Tácito e os homens de justa compleição. Finalmente, tal conceito abrangeria o sentido de *inferioridade* daquilo que, situado na condição de primário e rudimentar, estaria contraposto ao civilizado. Subjacente a esses três sentidos, estaria, porém, a possibilidade sempre aberta de que a barbárie se dê ao longo do tempo e nos múltiplos lugares. Ou seja, ao invés de um estado definitivamente superado com o estabelecimento do mundo civil, a barbárie integraria a concepção histórica de Vico e, portanto, os ciclos através dos quais se dão os desenvolvimentos humanos como o caráter permanente da possível perda da humanidade.

Deste modo, a barbárie configuraria diversos tempos e, assim, não estaria encerrada apenas à gênese da humanidade, além disso, configuraria diversas experiências em todo o vasto território do mundo e não, somente, no além-mar europeu. A perspectiva sempre presente do retorno aos tempos e aos lugares bárbaros, tendo em vista a riqueza semântica do conceito viquiano de *barbárie*,

parece vinculada, porém à capacidade humana de estabelecer a concordância, em assuntos éticos e políticos, necessária à vida civil. Tal capacidade, cujo caráter irracional, coletivo, prático e contingente explicitaria desde já a convergência entre os conhecimentos pré-reflexivos e o desenvolvimento humano, na concepção histórica de Vico, denomina-se *sensu comum* e seria decisiva para manutenção ou derrocada da civilidade. Em outras palavras, compreendida como um estágio próprio da história humana, mas também, como a desmedida entre o excesso e a precariedade, e como uma condição algo depreciativa que diferencia o *outro* do *eu* - sentido esse do termo tanto mais recorrente na cultura ocidental - a barbárie seria esse determinado estado de coisas que ameaça constantemente presentificar-se, na extensão do espaço, conforme a atividade variável do *sensu comum*.

Os homens nem sempre concordam, mas de tal concordância parece depender, na *Ciência Nova* de Vico, a instituição do mundo civil com as suas leis, costumes e religiões. Sendo assim, a relação entre os conceitos viquianos de *barbárie* e *sensu comum* constitui o objeto de pesquisa do presente trabalho e para que seja possível, ao menos, esboçar alguns dos desdobramentos dessa relação, seria preciso explicitar o entrelaçamento entre os âmbitos ontológico e epistêmico sustentado, de maneira geral, pelo pensamento filosófico de Vico, e especificamente, pelo seu conceito de *sensu comum*. Entrelaçamento, o qual poderia ser identificado, inclusive, em um aspecto formal da obra do filósofo, a saber, na estrutura geral apresentada pelo primeiro dos cinco livros que constituem a obra *Ciência Nova*. Nesse primeiro livro, teriam sido estabelecidos os princípios do método viquiano de análise histórica e, portanto, o conceito de *sensu comum*: intitulado “Do Estabelecimento dos Princípios”, tal livro compõe-se, por sua vez, de quatro seções intituladas, respectivamente, “Anotações à Tábua Cronológica nas quais se faz o aparato das matérias”, “Dos Elementos”, “Dos Princípios” e “Do Método”. Em tais seções, a argumentação viquiana 1) situa cronologicamente aqueles que são considerados os primeiros povos do mundo, bem como, os principais fatos históricos que lhes são atribuídos; 2) estabelece os pressupostos gerais e particulares, filosóficos e empíricos que sustentam a diversidade dos fatos históricos apresentados, sobretudo, na primeira seção; 3) apresenta algo como a etapa consolidada da argumentação elaborada nas duas seções anteriores e, então, o convite ao leitor para que ele mesmo empreenda um exercício de verificação e

“reflita sobre tudo o que se escreveu acerca dos princípios de qualquer matérias de todo o saber divino e humano da gentilidade, e conclua se eles estão em desacordo com todas, muitas ou algumas destas proposições (...)” para, finalmente, 4) enunciar o método científico de investigação histórica da *Ciência Nova*, cuja aplicação corresponderia ao próprio objeto da obra, ou seja, a contemplação “nas divinas ideias deste mundo das nações em toda a extensão dos seus lugares, tempos e variedades”.

O esclarecimento acerca da estrutura geral do primeiro livro da *Ciência Nova* se faz necessário, pois a posição que a abordagem do conceito de *senso comum* apresenta, parece contribuir para a sua compreensão: estabelecido como uma das dignidades na Seção Segunda, “Dos Elementos”, o *senso comum* seria um dos pressupostos filosóficos constitutivos do método de análise histórica proposto por Vico. Mais do que isso, compreendido como “um juízo sem reflexão alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano”, o conceito de *senso comum* corresponderia a um saber anterior ao desenvolvimento da razão, cuja legitimidade seria conferida, justamente, pelo consenso formulado, entre um grupo de homens, nos assuntos compõem a vida civil. Escusado dizer que, assim caracterizado, tal conceito evidencia uma crítica contundente à ideia de subjetividade compreendida como princípio ontológico sustentada pelo cogito cartesiano. Ao contrário, compreendido como um juízo elaborado mediante a concordância entre os homens no decorrer das suas experiências públicas e, portanto, intercambiáveis, o *senso comum*, tal como Vico o conceberia, parece fornecer critérios adequados de orientação para a vida prática. No entanto, a via negativa de tal argumentação também seria legítima: impedido de operar durante o estado do “errar ferino” ou corrompido pela aridez moral da civilização, o *senso comum*, ou melhor, a ausência dele reintroduz a barbárie na história humana.

Razão e Democracia no Tratado Teológico-Político

Débora Corrêa Gomes (UFRGS)

Palavras-chave: Razão; Democracia; teoria dos afetos.

Spinoza apresenta no Tratado Teológico-Político (*TT-P*) duas formas de *República* que são instituídas a partir de dois tipos distintos de pacto social. A primeira forma, o *Imperium Democraticum*, apresentado no capítulo XVI do referido tratado, se estabelece segundo o pacto cuja primeira condição é a de que todos possam acordar entre si que toda a vida em comunidade seja regida “*apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente para que não seja tomado por insensato*” (GIII, [191]). A *República dos Hebreus* por seu turno, apresentada no capítulo seguinte, distintamente, é instituída graças à intervenção do profeta Moisés que aconselha a cada um que transfira seu direito natural a uma instância transcendente. Neste último caso, em comparação com a primeira forma de pacto social, o concurso da imaginação para a instituição da República dos Hebreus é preferível ao da razão.

A comparação entre as duas formas de pacto social, entretanto, pode levar a um erro de interpretação que expressa uma diferença radical relativamente à função desempenhada pelo primeiro gênero de conhecimento (imaginativo) no pacto que institui a República dos Hebreus e a função exclusiva do segundo gênero de conhecimento (racional) para a realização do pacto que estabelece o *Imperium Democraticum*. Entretanto, ainda que seja verdadeira a premissa que afirma que somente a imaginação é levada em consideração para a realização do pacto social que estabelece a República dos Hebreus, a exclusividade da razão para a instituição do *Imperium Democraticum*, deve ser examinada com mais cuidado.

A primeira condição do pacto social que institui a Democracia é a de estatuir firmemente (*firmissime statuere*) que todos sejam regidos somente pela ra-

ção, “à qual ninguém ousa opor-se abertamente para que não seja tomado por insensato” (*cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur*). Assim sendo, aqueles que pretendem estabelecer uma Democracia devem desejar ser regidos pela razão. Mas, se o sábio deseja ser regido pela razão porque reconhece racionalmente (por intermédio de ideias adequadas) a utilidade da sociedade, o ignorante deve poder desejar ser regido pela razão de modo que não venha a ser considerado insensato. Desta forma, um afeto social correspondente *ao temor de ser tomado por insensato* desempenha um importante papel para a realização do pacto que estabelece o *Imperium Democraticum*.

A interpretação do capítulo XVI do *TT-P* à luz do apêndice à quarta parte da *Ética* é particularmente promissora para a compreensão desta passagem. Ao retomar, neste apêndice, as vantagens da sociedade comum, que são apresentadas a partir da proposição 40 da quarta parte, Spinoza trata dos afetos que favorecem a concórdia, e, desta forma, a coesão social; sendo assim, portanto, tais afetos estão em acordo com a razão. Dentre eles, Spinoza menciona o pudor (*pudor*) (EIV A Cap. XXIII). Na definição dos afetos, fornecida na terceira parte da *Ética*, Spinoza explica que “o pudor é uma tristeza acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser desaprovada pelos outros.” (EIII def. dos afetos XXXI).

Após definir o que é o afeto do pudor, Spinoza distingue esse afeto do afeto da vergonha (*verecundia*): “É preciso notar, aqui, a diferença que existe entre pudor e vergonha. Com efeito, o pudor é a tristeza consequente a um fato de que se tem pudor; a vergonha, ao contrário, é o medo ou o temor do pudor que refreia o homem e o impede de cometer qualquer coisa torpe.” (EIII def. dos afetos XXXI expl.).

Tanto o pudor quanto a vergonha são afetos que estão *em acordo com a razão*, pois ambos os afetos são capazes de dissuadir a prática daquilo que pode colocar em risco a concórdia entre os homens. Retomando a passagem do capítulo XVI do *TT-P* onde Spinoza afirma que ninguém ousa opor-se abertamente a razão por temor de ser tomado por insensato, deduz-se que o afeto da vergonha é fundamental para a efetividade do pacto.

Por sua vez, o pacto que estabelece a República dos Hebreus baseia-se inteiramente nos afetos, uma vez que o sujeito político do pacto é a multidão que

havia escapado do cativeiro no Egito e, assim, estava sob a sua própria lei (*sui iuris*). Spinoza escreve, no capítulo XVII do *TT-P*, que os hebreus, aconselhados por Moisés, por quem tinham a máxima *confiança*, resolvem transferir o seu direito natural não a outro homem, mas a Deus.

Assim, à diferença das comunidades políticas instituídas no Tratado Político (*TP*), onde os afetos capazes de reunir um grupo de homens são o medo, a esperança ou o desejo de vingança (*TP*, VI, §1), o pacto social que estabelece a República dos Hebreus é intermediado pelo afeto da *confiança*. Laurent Bove, no artigo “Theocratie, Monarchie, aristocracie: Confiance et forme de l’État chez Spinoza” (2006) explica que o afeto da confiança mencionado por Spinoza no *TT-P* é comparável ao afeto da *segurança*, definido na terceira parte da *Ética* como “*uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida*”. O papel político desempenhado pelo profeta é exatamente o de oferecer a segurança para a constituição da comunidade política dos hebreus. O afeto da confiança, deste modo, parece ser, comparativamente aos afetos que inclinam à concórdia que citados por Spinoza no apêndice da quarta parte da *Ética*, um afeto em acordo com a razão.

Evitando uma terminologia que opõe dois pares excludentes de opostos como racionalidade/irracionalidade, Spinoza, ainda assim, afirma, na apresentação dos gêneros de conhecimento (*Ell Pp.* 40,42) que a única causa de falsidade é a imaginação. Entretanto, o conhecimento imaginativo não é fonte necessária de erro. Os afetos, por sua vez, podem estar em acordo ou desacordo com a razão. Sendo assim, a partir do resumo acerca do tratamento do pacto social oferecido por Spinoza no *TT-P*, pretendemos, nesse artigo, examinar a relação entre a Democracia (tal como apresentada nos limites do *TT-P*), a razão e os afetos. Este exame deve mostrar, inicialmente, em que medida um afeto pode estar em acordo com a razão. Além disso, analisaremos o caso da República dos Hebreus, onde, aparentemente, a imaginação é predominante tanto na constituição desta comunidade política como na organização da vida em comum.

Espinosa e a potência revolucionária da filosofia: a crise imanente ao absolutismo

Douglas Nunes Vieira (USP)

Palavras-chave: Espinosa; povo; absolutismo; superstição; liberdade.

Antes de mais nada, o presente trabalho tem o objetivo de situar o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa no contexto político do século XVII. Neste livro, Espinosa expõe as causas que faziam as monarquias absolutistas despontarem como um horizonte histórico inevitável para então sustentar metafisicamente a ideia de que por mais que o povo represente uma ameaça é sempre dele que depende todo e qualquer regime político. Ora, isso implica perceber no medo que o povo inspira o medo que o levava a lutar em nome de reis como se lutasse por sua liberdade, ou ainda, a maneira como historicamente a dissimulação teológica do medo tornou-se uma condição de existência do absolutismo. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa sustenta que antes de possuir uma tendência natural a submeter-se a monarcas, o povo possui uma potência outra que o leva inevitavelmente a pretender a liberdade.

Com efeito, convém enfatizarmos a grande convergência que há entre os escritos de Espinosa, principalmente entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*. Se na *Ética* (III, pref.) ele reivindica a necessidade de não rir e deplorar dos afetos humanos, como faziam os filósofos moralistas no século XVII, e sim compreendê-los considerando-os tal como as demais coisas que se seguem da ordem necessária da natureza, no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político* essa reivindicação é condição necessária para se conceber a vida política, que passa a ser compreendida a partir dos afetos de medo e de esperança. A filosofia, portanto, é condição necessária para se pensar e se fazer política, na medida em que nos possibilita não apenas compreendermos as causas que determinam o medo e a esperança de um povo, mas sobretudo pensarmos maneiras possíveis de se constituir um Estado através do reconhecimento de outras formas possí-

veis de um povo se constituir. Por isso, uma das tarefas políticas que Espinosa realiza no *Tratado Teológico-Político* é o estabelecimento de uma separação definitiva entre filosofia e teologia: “demos por incontestável que nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, visto que cada uma delas possui o seu próprio domínio: a razão (...) o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência” (XV, p.228). Ora, Espinosa não ignora que o povo tenha sempre o ânimo instável e, assim, tenda a agir por expectativas decorrentes do sistema supersticioso ao qual está sujeito. Mas, para ele, não é só a teologia que, precariamente, tem o poder de estabilizar e conter o ânimo das multidões, a razão também tem este poder, ou seja, um povo pode constituir-se de um outro modo possível quando age guiado pela razão. Afinal, é só enquanto é conduzido pelas paixões, e não pela razão, que tudo o atrai e ele acaba deixando-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo (XVII, p.253). Portanto, a filosofia, cujo domínio não é outro senão o da razão, é um instrumento político não só por nos possibilitar compreendermos as causas e os limites de um regime político particular, identificando em que medida este condiciona a constituição afetiva de um povo, mas sobretudo por nos fazer perceber que existem outros horizontes políticos possíveis, compreendendo que há outras formas possíveis de um povo se constituir afetivamente. Ela possui uma potência revolucionária, por nos tornar capazes de reinterpretar o tempo histórico no qual vivemos e, assim, subverter ciclos históricos que insistem em se repetir ao longo dos séculos.

No *Tratado Teológico-Político*, de fato, ele afirma que na história nunca houve um Estado “que não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos do que pelos inimigos e em que os que detêm o poder não tivessem menos medo destes do que daqueles” (XVII, p.254). Não por acaso, ao longo da história, muitas vezes aqueles que exerceram o poder soberano buscaram persuadir o povo de que eram descendentes da própria divindade com o fim de garantir a sua própria segurança, fazendo-o acreditar que eles eram mais próximos dos deuses do que dos mortais e, por isso, devia-lhes obediência. Augusto buscou convencer os romanos de que descendia de Enéias, Alexandre, de Júpiter (TTP, XVII, p.254). Os monarcas do século XVII não deixaram de seguir um expediente análogo. Mas, em lugar de dissimular um laço familiar com a divindade, eles se associavam a um culto particular legitimando-o como culto oficial, passando assim a serem

considerados protetores da verdadeira religião, como se tivessem sido escolhidos pelo próprio Deus para a realização dos propósitos divinos para aquela nação. No entanto, para Espinosa, é justamente isso o que explica o caráter violento das monarquias da sua época. Efetivamente, ao associarem-se a um culto religioso específico, os monarcas inevitavelmente acirravam os cismas religiosos na esfera civil, fomentando disputas teológicas entre cultos que reivindicavam para si a autoridade religiosa. Daí, um dos expedientes necessários para que eles se mantivessem no poder era a censura dos cultos que se opunham ao culto oficial, o que atiçava ainda mais os conflitos religiosos no interior do Estado. Aquele que era considerado inimigo de um culto particular tornava-se inimigo do Estado, e as estratégias de manutenção do poder passavam a depender cada vez mais de mecanismos de censura e da adaptação do aparato supersticioso aos novos tempos. Sendo assim, as monarquias do século XVII tendiam a viver do medo e da violência não só porque os reis tendiam a se utilizar do Estado para a todo custo alcançar sua glória pessoal, mas sobretudo porque elas se constituíam em torno de reis que dependiam de expedientes que produziam medo e violência para legitimar o seu poder através da religião. Portanto, apesar do Estado absolutista ter sido uma resposta específica para o problema dos conflitos religiosos do século XVII, para Espinosa, ele não era uma solução mas sim o próprio problema. Espinosa é o precursor de uma longa tradição que identifica no absolutismo um estado de crise permanente. Mais do que isso, ele foi um dos primeiros filósofos a identificar num regime político um *estado de crise imanente*, ao expor que as causas que eram condição necessária para a existência do absolutismo monárquico eram, simultaneamente, condição suficiente para a sua crise. Ora, mas isso só foi possível porque ele utilizou-se da filosofia para expor não só a crise afetiva na qual este regime vivia, mas sobretudo a necessidade de instauração do regime republicano para a sua resolução.

Mesa 33: Reflexão, identidade e dialética

Quinta-feira, 22 de agosto

16h30-18h30

Sala 111

Coordenadora: Renata Guerra

Quesidonis Felipe da Silva (USP)

A origem do conceito kantiano de reflexão em Locke e Leibniz

Gabriel Ferri Bichir (USP)

O selvagem pensa dialeticamente?

Acerca de uma passagem de Pierre Clastres

Régis de Melo Alves (USP)

Identidade, Diferença e Contradição:

Hegel entre Kant e Deleuze

A origem do conceito kantiano de reflexão em Locke e Leibniz

Quesidonis Felipe da Silva (USP)

Palavras-chave: Kant; reflexão; Locke; Leibniz.

A literatura reconhece que a noção de reflexão nos textos de Kant é marcada pela presença, conflituosa ou não, de diversas correntes filosóficas. Em especial, trata-se da influência de Locke (mediante a distinção entre ideias de sensação e ideias de reflexão) e do racionalismo de origem leibniziana (através dos textos de Wolff, Baumgarten e Meier). Nesta apresentação, buscaremos discutir a noção de reflexão a partir da influência de duas tradições, empirista e racionalista, representadas, respectivamente, por Locke e Leibniz. A escolha justifica-se em virtude de as lições de metafísica de Kant, apesar de serem marcadas pela presença e referência a outros contextos filosóficos, realizar a discussão acerca da noção de reflexão no intermezzo de Locke e Leibniz. O texto da *Metaphysik Mrongovius* (V-Met/Mron, AA 29, 763-764) menciona, inclusive, a relação entre os ensaios lockeanos sobre o entendimento e a réplica em forma de diálogo apresentada por Leibniz, escrita em francês, o que sugere que Kant teve contato com os *Ensaio sobre o entendimento humano* e os *Novos ensaios*. Desse modo, pretende-se demonstrar neste texto que a reconstrução da ordem genealógica da noção de reflexão reverbera nos dados filológicos disponíveis e na busca de uma solução viável para a questão da polissemia da noção de reflexão em Kant.

A noção lockeana de reflexão apresenta-se no contexto da teoria da formação das ideias simples. Todas as ideias simples provêm de duas vias, da sensação (ou sentido externo) e da reflexão (ou sentido interno). Se, nos objetos, as diversas percepções estão misturadas, os sentidos recebem impressões e transmitem-nas à mente apenas como ideias simples, também são ideias simples aquelas que descrevem as operações do entendimento sobre outras ideias simples. Elas ainda podem provir da operação de um único sentido (cores, sons, cheiros), de

mais de um sentido (extensão, repouso, movimento), da operação de reflexão (raciocínio, juízo, conhecimento) ou da conjunção entre sentido e reflexão (prazer, dor, poder, existência, unidade). Entre as operações do intelecto, Locke distingue duas como as fontes das ideias de reflexão, a percepção ou pensar e a volição ou querer: “o poder de pensar chama-se entendimento; o poder de volição, vontade. Esses dois poderes ou habilidades da mente são denominados faculdades” (Locke, 2012, p. 124). Essa ideia de reflexão designa, de modo mais preciso, a atenção do próprio entendimento sobre suas operações e é a responsável pela constituição das ideias que nomeiam essas operações. Seu caráter reflexivo aplica-se, inclusive, a si própria e a sua própria nomeação: a ideia produzida pela atenção dada à atenção que o próprio entendimento emprega em suas operações, e que produz ideias intelectuais, produz a ideia de reflexão. Sobre as ideias complexas, basta indicar que há ao menos três operações para constituí-las: combinação de ideias simples em ideias complexas, colocar ideias simples ou complexas lado a lado para estabelecer ideias de relação, separar ideias ou abstrair ideias simples de sua existência real, criando ideias gerais. Estas operações não pertencem ao campo da reflexão, ainda que as ideias que as descrevem (combinação, colocação lado a lado e abstração) sejam ideias simples e provenientes da reflexão.

Apesar do paralelo entre os textos de Leibniz e Locke, notadamente nos *Novos ensaios*, texto ao qual Kant provavelmente teve acesso, a discussão da noção leibniziana de reflexão é mais complicada do que a de Locke. Não há em Leibniz, até onde sabemos, nenhum tratado sistemático desta noção, nem propriamente uma teoria da formação das ideias, dado o caráter inato das mesmas. Ainda assim, pode-se estabelecer a noção leibniziana de reflexão a partir das noções de percepção (*perceptio*) e apetição (*appetitus*) (Belaval, 1976, p. 121). Por percepção, em primeiro lugar, entende-se a unidade do múltiplo no interior das substâncias simples como a descrição de suas ações internas e, em segundo lugar, a condução entre as percepções, promovida pela apetição ainda que com limitações. O caráter reflexivo da concepção de percepção está na internalização e no acompanhamento do múltiplo das representações na substância simples através de atos primitivos de atenção. Interessa, contudo, perceber como são hauridas as verdades necessárias na teoria leibniziana do conhecimento e sua ligação com a noção de reflexão: trata-se das ideias intelectuais, que são fonte das verdades ne-

cessárias, frutos da reflexão do espírito sobre si mesmo. Este segundo momento da noção de reflexão em Leibniz é marcado pela atenção que o espírito emprega em suas próprias operações com o intuito de descobrir, em si mesmo, ideias e verdades inatas, estando intimamente ligadas à relação entre percepção e apetição, mas agora precisando da noção de apercepção e consciência para operar, dado seu caráter cognitivo. É justamente essa noção de reflexão ligada com as ideias de atenção que será transmitida ao espírito alemão nas figuras de Wolff, Baumgarten e Meier.

Uma das marcas que indicam o contato mais próximo de Kant com Leibniz é a utilização da expressão *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* para descrever o empirismo lockeano, expressão, como se sabe, utilizada por Leibniz que, para sua própria reformulação, é acrescida de: *excipe: nisi ipse intellectus*. As noções de reflexão de ambos os autores se inscrevem na discussão destes aspectos de suas teorias do conhecimento, enquanto em Locke a reflexão é uma fonte de ideias simples vindas da atenção das operações do intelecto sobre as ideias do sentido, em Leibniz ela é a atenção às próprias ideias já contidas na substância. Ora, Kant também apresenta uma reformulação deste princípio que, agora corrigido, poderia ser expresso de maneira mais próxima com seu próprio discurso filosófico: *nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu* (V-Met-L1/Pölitiz, AA 28, 232).

O selvagem pensa dialeticamente? Acerca de uma passagem de Pierre Clastres

Gabriel Ferri Bichir (USP)

Palavras-chave: Clastres; dialética; Hegel; lógica; selvagem.

Por muito tempo os filósofos buscaram estabelecer a linha divisória entre Razão e seu Outro. Qual seria esse outro, aliás? A desrazão, a emoção, o irracional puro e simples? Ainda mais importante seria a seguinte pergunta: *quem* encarna o outro da razão? Para tal problema a filosofia ofereceu as mais variadas soluções: o escravo, a criança, a mulher, o louco, o selvagem. Todas essas são figuras que, de uma forma ou de outra, representariam uma impossibilidade: a impossibilidade de aceder ao Logos, ao discurso racional sistemático. Seriam, portanto, figuras para as quais algo *falta*, signos da incompletude ou do atraso de um pensamento que está sempre defasado frente à razão do homem civilizado. Aqui basta lembrar da oposição, posta explicitamente por Kant, entre maioridade (esclarecimento) e minoridade intelectual.

Partindo dessa temática geral, propomos abordar uma das figuras supra-mencionadas do outro da razão: o selvagem. Nossa escolha não é gratuita: a partir da metade do século XIX, muitos foram os autores que se debruçaram sobre as diferenças entre o pensamento dito “primitivo” e o pensamento “esclarecido”. Com o advento da Antropologia, esse problema adquire um status privilegiado na reflexão de inúmeros filósofos, antropólogos e sociólogos. Ainda assim, muitos dos preconceitos de outrora seriam mantidos por décadas: visto de uma perspectiva evolucionista e teleológica, o selvagem será categorizado como um homem defasado, que apontaria para uma etapa anterior na evolução da humanidade, presa fácil da superstição, da feitiçaria e de inúmeros tipos de tabus.

Com o tempo, porém, esses preconceitos vão aos poucos caindo por terra e dando lugar a reflexões mais robustas sobre a condição selvagem. Nesse sentido, poderíamos destacar as contribuições de Durkheim, que se debruçou sobre a religião “primitiva” e propôs uma interpretação que enfatizava sua base

eminentemente social. O totemismo do selvagem não seria sinônimo de uma postura irracional e mistificada, mas uma criação coletiva sofisticada, que cumpriria o objetivo de fornecer à sociedade as condições para sua manutenção e autorreprodução. Outro nome digno de menção é o de Lévi-Strauss, que tomou o “pensamento selvagem” como guia de sua reflexão, demonstrando que as leis de seu pensamento não diferem substancialmente daquelas que regem a razão do homem “civilizado”. O selvagem, no fundo, pensaria *como nós* – não é a forma do pensamento que variaria, mas seu conteúdo, quer dizer, os fenômenos aos quais a razão se aplica.

Clastres, em seu conhecido “*A Sociedade Contra o Estado*”, parte dos *insights* de Lévi-Strauss e busca desenvolvê-los em estudos que recobrem diferentes aspectos da vida social ameríndia. Nesse sentido, tomaremos como base de nossa exposição a discussão presente no Capítulo 9 do livro, acerca dos conceitos de Uno e Múltiplo na sociedade Guarani. Clastres constata que os guaranis estabelecem uma equação deveras heterodoxa para o pensamento ocidental: UNO = INCOMPLETO = MAU. Para eles, o mundo seria uno e, conseqüentemente, mau, marcado pela imperfeição que perpassa o homem. Ora, trata-se de um raciocínio assombroso para a sensibilidade ocidental, já que o Uno foi comumente entendido na filosofia como sinônimo de perfeição, completude, harmonia etc. Como justificar a equiparação de termos aparentemente tão distintos? Eis a explicação oferecida por Clastres:

A terra imperfeita, onde “as coisas em sua totalidade são uma”, é o reino do incompleto e o espaço do finito, é o campo de aplicação rigorosa do princípio de identidade. Pois dizer que $A=A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que $A \neq \text{não-A}$, que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também assinalar-lhes o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisas, os guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão do verdadeiro poder, do poder secreto que pode silenciosamente enunciar que isto é isto, e ao mesmo tempo aquilo, que os guaranis são homens, e ao mesmo tempo deuses (CLASTRES, 1978, p.121).

Antes de comentarmos tal passagem, vale uma observação prévia: Clastres não afirma que os índios exponham conscientemente essa linha de raciocínio; baseando-se em Lévi-Strauss, ele sabe muito bem que a tais operações mentais são em larga medida inconscientes, de tal forma que sua estrutura pode ser derivada das narrativas míticas que as recobrem.

Ora, qualquer leitor da *Ciência da Lógica* de Hegel identificará nesse ex-

certo algo formidável: o pensamento exposto por Clastres corresponde quase *ipsis litteris* à passagem da identidade para a oposição e depois para a contradição na Lógica da Essência. Com efeito, Hegel demonstra a insuficiência da categoria da identidade, mostrando que ela está sempre mediada por uma oposição subjacente (só posso dizer $A=A$ se digo, ao mesmo tempo, $A \neq \sim A$), passando depois à oposição, que é uma forma mais elevada de diferença, mas que ainda estaria presa ao ou/ou do entendimento: ou isto, ou aquilo, nunca isto e aquilo em movimento contínuo. Apenas a contradição seria capaz de descrever o movimento efetivamente dialético: nela, as identidades dos termos são aniquiladas para poderem ser reconstruídas num novo patamar, transformando por completo a própria relação entre os termos. Que os homens sejam deuses (e vice-versa) é algo inapreensível para um pensamento preso à figura da oposição, mas não para a contradição, que reconhece em um a verdade do outro.

Isso nos leva a colocar a hipótese, não formulada explicitamente por Clastres, mas certamente sugerida, de que o pensamento guarani seria eminentemente dialético, num modelo muito próximo àquele exposto por Hegel em sua Lógica. Isso é relevante por uma série de razões: em primeiro lugar, reforça a ideia de Lévi-Strauss de que não existe um pensamento selvagem à parte do pensamento “civilizado”, como se apenas este detivesse o monopólio do Logos. Em segundo lugar, aponta para um problema complexo: será que o modelo estruturalista de Lévi-Strauss possui de fato a universalidade que aspira (ao menos parcialmente) como descrição das formas gerais do pensar? Ora, a figura da oposição, basilar para a compreensão da relação estrutural entre dois termos, é diretamente atacada por Hegel devido a sua unilateralidade. O que Clastres demonstra é que nem todo selvagem pensa exclusivamente através de oposições, pois sua dialética tem como base a categoria da contradição. Quais seriam as consequências filosóficas e antropológicas desse fato?

Não buscaremos solucionar uma questão tão complicada, apenas situá-la nessa intersecção frutífera entre filosofia e antropologia, que constitui parte preciosa da história da autocrítica da razão ocidental.

Referências

CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

Identidade, Diferença e Contradição: Hegel entre Kant e Deleuze

Régis de Melo Alves (USP)

Palavras-chave: Hegel; Kant; contradição; identidade; diferença.

Nesta apresentação, procuraremos comparar a crítica ao pensamento representativo de Hegel e Deleuze por meio do confronto da Diferença como categoria fundamental da ontologia deleuziana com a contradição como central à dialética hegeliana. Para tanto, tomaremos o projeto crítico da filosofia kantiana como ponto de referência ao qual ambos filósofos se aproximam e distanciam de um modo peculiar e determinante para a constituição do pensamento de cada. Tanto Hegel como Deleuze identificam sob a égide do pensamento representativo a maior parte da tradição do pensamento ocidental como elemento que frustra a ambição da filosofia em superar a *doxa*, as opiniões que vicejam no quadro do senso comum. Kant teria sido o filósofo da representação que a teria levado aos seus limites com sua concepção de transcendental e a assunção do caráter contraditório ou problemático das Ideias da razão, não como erros extrínsecos, mas ilusões inerentes ao racional. Contudo, Kant ainda teria permanecido fiel aos pressupostos do senso comum ao fundar as sínteses e faculdades do pensamento na identidade do Eu puro como instância exclusivamente ativa frente à receptividade da intuição.

Hegel e Deleuze divergirão quanto aos aspectos mais problemáticos da constituição do projeto crítico. O princípio da unidade sintética da apercepção do Eu puro será identificado como o momento especulativo da filosofia crítica por Hegel. A rígida contraposição da subjetividade ao sensível, estruturante da divisão entre estética e analítica transcendental na *Crítica da Razão Pura*, aparecerá como problema a Hegel, uma vez que é uma distinção pressuposta pelo sistema, não conceitualizada, e que implicará nas formas da intuição pura, espaço e tempo, como aquilo que condenará a crítica ao pensamento representativo da



finitude. Já Deleuze centrará seus ataques ao entendimento e, portanto, à função realizada pela analítica transcendental de submissão do sensível à identidade do Eu puro. Deleuze busca uma lógica da sensação que, como afirma Bento Prado, opere uma “remodelação da estética transcendental, que libera o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-a da analítica transcendental, para ligá-la diretamente à crítica da faculdade de julgar e à analítica do sublime”. Assim como para Hegel, a unificação intuitivo-formal do sensível por meio da submissão da imaginação ao esquema espaço-temporal é uma das características do pensamento representativo de Kant. Mas, diferentemente dele, Deleuze ataca a unificação conceitual operada pela unidade sintética da apercepção como o fundamento da submissão do sensível ao conceito, ou seja, da Diferença à identidade representacional. O excesso da produtividade da Diferença não submetida à identidade pode aparecer para Kant somente sob a forma do sublime no conflito das faculdades ou da natureza problemática das Ideias da razão.

Contudo, como afirmava Deleuze em sua resenha de *Lógica e Existência* de Jean Hyppolite, Hegel busca levar a diferença “ao extremo”, ou seja, até a contradição, mas “a contradição seria menos que a diferença e não mais (...) apenas o aspecto fenomenal e antropológico da diferença”. Isso se deveria ao fato de que em Hegel a Diferença ainda estaria submetida a um regime de determinação pela identidade representativa da consciência. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze distingue duas formas principais da representação: a orgânica e a orgíaca. A representação confundiria o conceito de diferença com a diferença conceitual, aquela já interiorizada e esquematizada pelo pensamento. Assim, a diferença seria pensada como diferença específica no interior da unidade de um gênero, ao modo como Aristóteles pensava a contrariedade como forma mais perfeita da diferença no interior de um gênero, por meio da oposição de predicados que estabeleceria o escopo de toda diferenciação possível no interior da identidade do gênero. A representação orgânica é aquela que atesta a plena submissão da Diferença, como conceito de reflexão, a todas as exigências da representação: “identidade do conceito, oposição dos predicados, analogia do juízo e semelhança da percepção”. Nela, a Diferença deve aparecer somente como catástrofe e ruptura na série de semelhanças estabelecidas pela reflexão. Já a representação orgíaca

não abarca somente formas médias da finitude de modo exterior ao infinito, mas abarca formas extremas, o próprio infinito, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. O infinito hegeliano envolveria a embriaguez do infinitamente grande da Teologia, próximo da Diferença manifesta em Kant no sublime, que “não designa mais os limites da representação finita [orgânica], mas ao contrário a matriz na qual a determinação finita não cessa de desaparecer e de nascer, de se absorver e desdobrar na representação orgiástica”. Com isso, o caráter excessivo da produtividade da Diferença se inscreveria nos confins da identidade representativa da consciência como ponto assintótico de aproximação sempre escapando e, com isso, garantindo a representação como modelo para o pensamento. Assim, a Diferença deve aparecer como um resultado da negatividade própria a esse movimento de ultrapassamento contínuo da representação. A diferença deve passar pela diversidade até a oposição de contrários que deve desaguar na identidade destes extremos em vista da representação do infinito, que de outro modo permaneceria abstrato e exterior diante da representação. Esta identidade dos contrários seria a contradição, última astúcia do pensamento representativo diante da Diferença, que seria o referido “aspecto fenomenal e antropológico da Diferença”, ou seja, o modo como esta aparece no interior dos limites cognitivos da consciência psicológica.

Porém, a caracterização deleuziana da contradição hegeliana parece perder de vista a constituição e função da contradição real ou objetiva da dialética hegeliana. Primeiro, nos parece que Deleuze perde de vista o que se contradiz para Hegel. Não se trata da identidade de predicados contrários que assim se tornariam contraditórios para a consciência cognoscente. Pois, como afirma Saftle, “se para a consciência a contradição é o impensável, para o Espírito (*Geist*) ela é o índice de verdade”, já que este fundaria outra forma de pensamento e de presença. Hegel afirma na *Ciência da Lógica* que “algo move a si mesmo não enquanto está aqui neste agora e em outro agora depois, mas enquanto está e não está aqui neste agora, enquanto é igual e não é igual a este aqui”. A escolha dos exemplos espaço-temporais do aqui e do agora não é à toa. A contradição como descrição objetiva do movimento se dá entre “a compreensão representacional e a compreensão dialética da presença”, entre a presença própria à consciência e aquela própria ao Espírito. A contradição dialética como realização da identidade

da essência ao desdobrar-se em diferença, oposição e contradição, implode os modos de determinação representativos da identidade cuja a figura era dada pelas puras formas espaço-temporais da intuição aos quais o sensível deveria se submeter na imaginação transcendental. A partir disso, desdobraremos como a contradição da dialética hegeliana se aproxima da crítica ao pensamento representativo por Deleuze, tomando Kant como ponto de referência, a fim de especificar seus pontos de distanciamento para além da caracterização de Hegel como representante maior das filosofias da identidade e da consciência.

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA 

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

APOIO



fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO



FOMENTO



CNPq



FAPESP