

Conferencistas:

Prof. Dr. Walter Omar Kohan (UERJ)

Prof.ª Dr.ª Imaculada Maria Guimarães Kangussu (UFOP)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.

Minicursos:

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula (UNB)

Arthur Bartholo Gomes (Doutorando - UFG)

Prof. Dr. Jorge Viesenteiner (UFES)

Prof. Dr. Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra)

Fotografia da capa: Guilherme Ghisoni da Silva.

Comissão Organizadora:

Filipe Lazzeri Vieira, Guilherme Ghisoni da Silva, Renato Moscateli, Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança, Samarone de Oliveira Lopes e Reinner Alves de Moraes.

Comissão discente:

Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro, Reinner Alves de Moraes e Samarone de Oliveira Lopes.

Comissão científica: Adriana Delbó, Adriano Correia, André Porto e Araceli Velloso.

Realização:

Faculdade de Filosofia (FAFIL/UFG) e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFIL/UFG.

Secretaria:

Marlene Oliveira e Ricardo Araújo Baz.

Informações: <https://semanadefilosofia.filosofia.ufg.br/>

E-mail: semanadefilosofiaufg2016@gmail.com

ISBN: 978-85-495-0072-4

Realização

PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA - FAFIL

Φ Faculdade de
Filosofia
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS



Patrocinadores



Apoio

PROEC
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA

CADERNO DE RESUMOS

**Anais da XXIII Semana de Filosofia e
XVIII Semana de Integração Graduação/Pós-Graduação da
Universidade Federal de Goiás**

Data

12 a 16 de setembro de 2016

Local de inscrição

Prédio de Humanidades

(UFG - Campus Samambaia)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S471a Semana de Filosofia e Semana de Integração
Graduação/Pós-Graduação da Universidade Federal de
Goiás (23. : 2016 : GO) (18. : 2016 : GO)

Anais da XXIII Semana de Filosofia e XVIII Semana de
Integração Graduação/Pós-Graduação da Universidade
Federal de Goiás, 12 a 16 de setembro de 2016 / Filipe
Lazzeri. [et al.] – Goiânia : Gráfica UFG, 2016.

113 p.

Nota: Caderno de resumos.

978-85-495-0072-4

1. Filosofia e educação. 2. Estudos de filosofia clássica.
3. Programa de pós-graduação universitária. I. Título.

CDU 378.046.4:101.1

Catalogação na fonte: Natalia Rocha CRB1 3054

Comissão organizadora:

Filipe Lazzeri

Guilherme Ghisoni

Renato Moscateli

Reinner Alves de Moraes

Ricardo Dalla Vecchia

Samarone de Oliveira Lopes

Vitor de Romariz Bragança

Sumário

Minicursos	9
Mesas redondas	15
Conferências	27
Comunicações	31

Minicursos

Nelson Goodman e o novo enigma da indução: dificuldades para uma teoria da indução

Eros Moreira de Carvalho (UFRGS)

Neste minicurso examinaremos o significado filosófico do novo enigma da indução. Na primeira sessão, apresentaremos o novo enigma e pontuaremos o tipo de dificuldade que ele coloca para uma teoria da indução. Defenderemos que essa dificuldade não é cética, mas explicativa. Na segunda sessão, discutiremos a teoria da projetabilidade, elaborada por Goodman como resposta ao novo enigma, e avaliaremos o seu alcance em incorporar o conhecimento de fundo necessário para caracterizar e explicar a indução.

Kierkegaard e duas de suas obras de 1843: *Temor e Tremor* e *A Repetição*

Márcio Gimenes de Paula (UnB)

Arthur B. Gomes (UFG)

Kierkegaard (1813-1855), autor dinamarquês tomado como o influenciador e inspirador do existencialismo do século XX e, aos olhos de Heidegger, “um profundo pensador religioso”, possui uma vasta obra permeada por inúmeras sutilezas, intencionalidades, pseudônimos e diferentes modos de comunicar-se com o seu leitor. Assim, o objetivo do nosso minicurso consiste na avaliação de duas de suas obras, a saber, *Temor e Tremor* e *A Repetição*. O elo comum entre elas é o de haverem sido publicadas no mesmo ano, isto é, 1843, ainda mais do que isso: ambas foram publicadas no mesmo dia, 16 de Outubro daquele ano. A primeira apresenta, por intermédio da pena de Johannes de Silentio, um elogio da fé como a mais alta das paixões e avalia, tendo como pano de fundo a singular história do sacrifício de Abraão, a pergunta sobre a possibilidade da fé e como se pode compreendê-la no contexto ético de discussão. Já a obra *A Repetição*, embora se caracterize ao mesmo tempo como uma peça polêmica contra a filosofia hegeliana e um conto cômico sobre uma história de amor desafortunada, apresenta de forma subjacente uma intuição filosófica fundamental à compreensão do religioso em Kierkegaard, que complementa as temáticas de *Temor e Tremor* abordando as mesmas questões envolvidas no paradoxo da fé e na relação do Indivíduo para com Deus.

Assim, nosso objetivo é, por meio de uma análise em paralelo dessas duas importantes obras do autor de Copenhague, apresentar um pouco de sua filosofia e dos seus desafios para o pensamento contemporâneo.

Nietzsche: autogenealogia e moral

Jorge Luiz Viesenteiner (UFES)

O objetivo do curso é analisar a possibilidade de criação moral oriunda da práxis autogenealógica em Nietzsche, enfatizando especialmente os conceitos de autorreferencialidade e autopoiesis. Quanto à práxis autogenealógica, trata-se de reconhecer nela um procedimento autorreferencial, e significa que a crítica de Nietzsche a uma cultura ou tradição moral tem de ser entendida, simultaneamente, como autocrítica, cujo argumento possui uma estrutura formal e outra semântica. Assim, se Nietzsche critica a cultura alemã, critica simultaneamente a si próprio enquanto alemão. A práxis autogenealógica é o que permite Nietzsche formular seus pressupostos que orientam sua crítica, na medida em que enxerga sua perspectiva por meio da cultura ou moral criticada. A autorreferencialidade autogenealógica, nesse caso, faz emergir pressupostos morais sedimentados, na medida em que o argumento é parasitário de uma alteridade (pessoa, moral, cultura, etc.), e se compromete com um cognitivismo moral considerável. Nesse modelo crítico, a construção moral é imanente à própria situação: a autorreferencialidade crítica faz emergir os pressupostos morais, empregando-os como elemento orientador de uma nova ação. Nesse caso, a construção da normatividade é também autopoietica.

A filosofia clássica alemã: entre razão pura e mitologia

Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra)

A Filosofia Clássica Alemã buscou por diversas vias estabelecer um novo equilíbrio para o pensamento filosófico, corroído pela crítica kantiana e a emergência de novas figuras políticas, intelectuais e morais. O minicurso apresentará um percurso pela Filosofia Clássica Alemã, procurando fazer ressaltar a coerência dos seus princípios, as incompatibilidades na leitura desses princípios e as polémicas vivas de todo esse período filosófico. Neste percurso, necessariamente abreviado, irão encontrar-se alguns dos focos polémicos, choques e cruzamentos históricos e sistemáticos de um pensamento voltado sempre para o problema da definição e fundamentação primeira das condições da experiência, do conhecimento e da prática humana.

Se atendermos à sua origem na filosofia transcendental e crítica de Kant, centrada na razão pura, pode parecer inesperado que o pensamento do Idealismo Alemão tenha historicamente reencontrado o debate originário da filosofia, entre razão pura e mito. A fim de compreender as razões desse percurso, serão estudadas as relações entre a filosofia crítica kantiana, o transcendentalismo radical em diferentes fases do pensamento de Fichte, os motivos da transformação dialética da filosofia por Hegel, que se dá a par do longo desenvolvimento do pensamento de Schelling em direção à mitologia como forma da filosofia primeira. Serão lançadas também algumas pontes da filosofia do idealismo alemão com o pensamento que lhe sucedeu até ao presente.

Mesas redondas

Filosofia e educação

Perspectivas para pensar (e repensar) a formação de professores nos cursos de licenciatura

Adriana Delbó (UFG)
Caio Antunes (UFG)
Carmelita Felício (UFG)
Walquíria Batista (UFG)

A proposta da mesa é por em questão a formação de professores perante os desafios que ora se apresentam no nosso cenário atual (projeto “Escola Sem Partido”, Militarização das Escolas, OS’s, por exemplo). Para tratar dos sentidos de formação, refletir sobre o declínio do sentido público da educação submetida aos imperativos da economia e reagir ao progressivo esvanecimento do conceito de formação que atravessa a história do pensamento e da cultura, tomar-se-á como referências o conceito grego de Paideia, a perspectiva nietzscheana de Bildung, a formação humana em Marx e, por fim, “a crise na educação”, a partir

de um ensaio de Hannah Arendt. Por meio desses referenciais e das perspectivas das/os professoras/es dos cursos de Licenciatura em Educação Física, Filosofia e Teatro da UFG que compõem esta mesa, a proposta é a discussão de problemas e desafios postos aos cursos de formação de professores em face do abismo - e como sair dele - entre formação e licenciatura, entre universidade e escola pública.

Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência

Em busca dos fundamentos teóricos e conceituais do problema consciência-mente-encéfalo-corpo-ambiente: o que a física tem a dizer sobre a constituição básica do mundo?

Leonardo Ferreira Almada (UFU)

A comunicação aqui proposta se insere no âmbito de um projeto teórico que pretendo empreender ao longo de duas partes interconectadas, posto que independentes. A partir do propósito que assumi de demarcar os pilares sobre os quais me alicerço para subsidiar o tratamento que ofereço aos múltiplos problemas suscitados pelas relações de interação e de integração entre consciência, mente, encéfalo, corpo e ambiente, busco, nesta comunicação, e de forma breve, delinear o que se sabe da constituição física do mundo à luz das melhores teorias disponíveis da física, especialmente do modelo padrão de física das partículas. Intento demonstrar que, a despeito de suas limitações e lacunas, o modelo padrão é suficiente para meus propósitos iniciais, ainda que a força gravitacional só

possa ser incorporada por meio de revisões e ampliações deste modelo. O desenvolvimento de meus argumentos busca abrir espaço para o meu próximo passo, o qual consiste em sustentar que as teses básicas do emergentismo (monismo físico, determinação sincrônica e propriedades sistêmicas e emergentes) oferecem o melhor material disponível para a investigação do ‘espaço’ ocupado pela consciência no mundo natural para além das limitações do fisicalismo reduutivo.

Espinosa e Hobbes a propósito da emenda das matemáticas no início da modernidade

Cristiano Novaes Rezende (UFG)

Nesta apresentação procurarei mostrar (1) a influência de Hobbes sobre Espinosa e (2) o pano de fundo histórico – a *Quaestio De Certitudine Mathematicarum* – perante o qual se deve compreender a proposta hobbesiana de uma emenda das matemáticas e a proposta espinosana, mais ambiciosa, de uma emenda do intelecto. Esta última emenda será, então, (3) caracterizada como a distinção entre dois tipos de lógica – uma extensional e outra compreensiva – e como a valorização da segunda frente às limitações da primeira.

Realismo e antirrealismo sobre entidades teóricas: conjecturas sobre o debate, a partir de um olhar externista sobre garantia epistêmica

Filipe Lazzeri (UFG)

No presente trabalho, articulo algumas conjecturas sobre o debate realismo versus antirrealismo acerca de entidades teóricas, tomando como ponto de partida um olhar externista e, mais especificamente, confiabilista, sobre a justificação ou garantia epistêmica. Segundo essa perspectiva sobre a justificação epistêmica, dito em linhas gerais, é o suficiente para que uma crença se justifique que seja formada por um processo confiável de formação de crenças – isto é, por um processo que tende a formar crenças verdadeiras em determinados contextos – independentemente de a agente saber ou ter acesso ao fato de que o processo é confiável. Em geral, as posições que se autodenominam formas de realismo científico têm em comum a tese de que as entidades postuladas por teorias científicas maduras (com alto grau de adequação empírica e preditivamente surpreendentes), ou algumas dessas entidades (no caso do realismo estrutural, estruturas relacionais), existem (em formulações ontológicas de realismo científico); ou a tese de que estamos justificados em crer na existência dessas, ou de algumas dessas, entidades (em formulações epistêmicas de realismo científico). Sugiro que (1) nós podemos estar justificados em crer na existência dessas entidades, na medida em que as crenças nelas resultem de processos – tais como os de manipulação experimental, observação em microscópios e abdução – que sejam confiáveis, ainda

que não possamos, a rigor, estabelecer que eles o sejam (no que tange a tais entidades). Também sugiro que (2) o antirrealismo sobre entidades teóricas em versões não instrumentalistas, como, por exemplo, o empirismo construtivo de Van Fraassen, apoia-se, em geral, no internismo sobre garantia epistêmica. Essas versões de antirrealismo, diferentemente das versões instrumentalistas, sugerem ou pressupõem que não temos justificção para crer na existência das entidades em questão por razões de acesso (e não por tomarem as asserções teóricas como sendo destituídas de valor de verdade). Por outro lado, tem-se como corolário que (3) o realismo científico nem por isso está necessariamente certo, pois não podemos estabelecer que a crença na existência de entidades teóricas se justifica (nem que essas entidades existem). Apesar do realismo científico tentar, às vezes, apoiar-se no externismo epistêmico (como em sua formulação naturalista, de autores como Boyd e Psillos), não consegue estabelecer seu ponto central (quer ontológico ou epistemológico). Por fim, tem-se aparentemente que, a partir disso, (4) nos resta: (a) manter uma atitude de neutralidade, suspendendo o juízo sobre se temos justificção na existência das entidades em pauta; ou (b) adotar uma crença realista sem esperança de estabelecer sua veracidade; ou (c) adotar uma atitude instrumentalista frente às teorias, caso esta consiga neutralizar as críticas que enfrente. Assim, pode-se dizer que, (5) descartando a opção de (c), tem-se que estamos desamparados frente ao problema das entidades teóricas. Pode-se alegar que esse resultado negativo constitui razão para rejeitar o ponto de partida externista aqui adotado, mas mencionarei razões em contrário.

Ser objetivo e realismo direto em Duns Scotus

Vitor Mauro F. de Romariz Bragança (UFG)

A teoria da cognição de Duns Scotus tem como um de seus pilares a noção de ser objetivo, ou seja, o ser típico daquilo que é *objeto* de um ato cognitivo. O emprego de uma tal noção, no entanto, dá azo para que se levante a seguinte questão: se o objeto de um ato cognitivo desfruta de um ser que depende desse ato, é então o dito objeto um intermediário entre o intelecto e o real, tendo em vista que o real é o domínio que compreende somente aquilo cujo ser independe de atos cognitivos?

O intuito da apresentação é oferecer uma resposta a essa questão através da análise detalhada de certos aspectos centrais das psicologia e metafísica de Scotus. Tal resposta se restringe, no entanto, à análise de atos cognitivos intelectuais. Resumidamente, a conclusão que se defende é que não se deve classificar os objetos desses atos como intermediários, visto que seu ser característico envolve um constituinte cuja relação com certos seres reais é de identidade real e ao qual, por isso, deve ser atribuído um ser real ou, o que vem a dar no mesmo, independente de qualquer intelecto finito. Nesse sentido, o ser objetivo não seria um intermediário entre o intelecto e o real simplesmente porque em seu interior o real já estaria contemplado. Scotus seria, por consequência, defensor de um contato cognitivo imediato entre intelecto e realidade – um realista direto.

República, opinião pública e tirania da maioria

A tirania da maioria, segundo Tocqueville: uma ameaça à democracia

Rosângela Almeida Chaves (UFG)

A compreensão política da democracia, que surge em Tocqueville, como governo do povo, envolve, evidentemente, a ideia de que um sistema democrático, no seu sentido político, é sempre aquele em que prevaleçam as decisões da maioria do corpo político. Tocqueville manifesta esse entendimento de forma cristalina no capítulo VII da 2ª parte do primeiro volume da *Democracia na América*: “É da própria essência dos governos democráticos o fato de o império da maioria ser absoluto; porque, fora da maioria, não há nada que resista nas democracias” (1998, p. 289). Ainda neste mesmo capítulo, Tocqueville escreve que a opinião pública é quem “constitui a maioria” (1998, p. 296). Como a soberania popular, num regime democrático, manifesta-se pelas tomadas de decisão da maioria do

corpo político (lembrando-se de que esse corpo político não compreende necessariamente toda a população, mas apenas os considerados cidadãos; no caso da democracia norte-americana estudada por Tocqueville, os anglo-americanos de sexo masculino), a opinião pública, em consequência, é compreendida pelo autor como a expressão da maioria. É por isso que Tocqueville chega a dizer que a opinião pública, na democracia, converte-se no “poder dominante” (DA1, 1998, cap. VIII, 1ª parte, p. 141). A princípio, a fórmula democrática do predomínio da maioria é a que parece mais justa a Tocqueville, uma vez, que segundo ele, a vantagem real da democracia não é favorecer a prosperidade de todos, mas apenas servir ao bem-estar da maioria. Ele também observa que, ainda que esteja sujeita a cometer enganos, a maioria não pode ter um interesse contrário a si mesma. No entanto – e este é o tema que pretendemos abordar nesta comunicação – Tocqueville não se exime de apontar um grave perigo que envolve esse poder dominante da opinião pública, ancorado no império “absoluto” da maioria: esse perigo reside na própria onipotência de tal poderio. Como todo poder que não conhece limites, que se eleva acima dos outros poderes e não é contrabalançado por eles, o poder da opinião pública pode se revelar extrema-

mente opressor. Dessa constatação, no primeiro volume da *Democracia*, no qual se debruça primordialmente sobre a experiência democrática norte-americana, Tocqueville expõe os riscos que ameaçam a democracia, quando esta sucumbe a um tipo de despotismo que não provém de algo exterior a ela, mas emerge do seu próprio seio: a tirania da maioria.

A noção de Ditadura na teoria política de Rousseau

Vital Francisco C. Alves (UFG)

Ao longo da história de uma República podem surgir diversos acontecimentos inesperados e é elementar ter a ciência da impossibilidade de se fazer prognósticos acerca de tudo. Em virtude disso, as instituições políticas devem ter a flexibilidade para serem suspensas em momentos de crise política e manterem um constante alerta. Entretanto, apenas em cenários de alta gravidade deve-se modificar a ordem pública, nenhuma conjuntura justifica a vedação do poder supremo das leis, exceto em casos extremos nos quais a República corre o risco de ser dizimada. É considerando esses prováveis cenários que no capítulo VI do Livro quarto do *Contrato social*, Rousseau busca pensar a noção e a função da Ditadura. Tal noção – inspirada da instituição romana de mesmo nome – se inscreve em seu pensamento como um instrumento para conservar a unidade da ordenação republicana, o qual se recorre em circunstâncias de emergência. O autor genebrino inicia o seu delineamento concernente a esse utensílio reconhecendo que frequentemente a severidade das leis pode se torna um percalço para que elas atendam às exigências oriundas de situações imprevisíveis. Segundo o cidadão de Genebra, em tais conjunturas, a segurança pública deve ser convocada mediante um ato particular que imputará ao homem mais honrado a incumbência de solucionar a crise. Tal ato, porém, não institui outra ordenação política ao promover um desarranjo na ordem política original, simplesmente recomenda um chefe de Estado para lidar com o contexto que se apresenta. Diante

disso, perguntamos: em que consiste a Ditadura no edifício teórico rousseauiano? Quais são suas características? Ela pode contribuir para a preservação da República? Tendo em vista tais indagações, nessa comunicação, pretende-se analisar a definição de Ditadura, como ela é instituída, suas particularidades, a maneira como ela opera e se, de fato, tem a capacidade de contribuir para a durabilidade da república.

A questão da utilidade em Jean-Jacques Rousseau

Wilame Gomes de Abreu (UFG)

Esta fala versa sobre o princípio da utilidade em Rousseau, atentando-se para a questão das condições que levaram ao estabelecimento da sociedade civil, com ênfase nos motivos internos; de forma a enxergar a separação entre aspectos psicológico e jurídico, entre a motivação e o fundamento da ação; distinguindo-se os motivos que levam os homens a se submeterem a uma autoridade comum, do ato ou da convenção que torna essa autoridade legítima. Tenta-se mostrar que o aparecimento do fundamento psicológico, o princípio da utilidade, pode ser detectado nas principais obras de Rousseau, desde o seu Primeiro discurso; em que se pode reconhecer a importância do argumento da utilidade e o possível desinteresse de Rousseau pelos vários ramos de utilidade que o homem pode tirar das artes e das ciências. Para alcance da noção de utilidade, procura-se correlacionar entre aquilo que deriva da ordem natural e aquilo que deriva da ordem humana, como forma de cotejar entre a determinação da utilidade imediatamente das próprias coisas necessárias para a existência de cada espécie, e a determinação, indispensável e preferencialmente, o que é útil para o conjunto da comunidade de seus membros. Utiliza-se do recurso da “razão inversa” que aparece no Segundo Discurso, e que, provavelmente, nos leva à defesa do princípio da utilidade que é considerado o mais necessário e o mais negligenciado na sociedade civil, da mesma forma que nos leva para a recusa da ideia de progresso em base de inutilidades. Parece que o princípio da utilidade comum no

Manuscrito de Genebra, serve como elemento de distinção entre a boa sociedade como a que tem instituição legítima e responde ao primado do interesse comum, da que é ilegítima, duplamente, porque contraria a racionalidade do direito e da humanidade, sendo que a sua natureza desviante tem em vista apenas os interesses de seus próprios governantes. O argumento da utilidade comum que pode ser observado na noção de preâmbulo antes das leis, parece constituir o aspecto pedagógico da formação de virtude cívica, presente no Contrato social, esclarece o propósito principal, a conexão existente entre o permitido e o prescrito, ou seja, entre o jurídico e o psicológico, de forma a manter a conciliação entre justiça e utilidade na ordem da sociedade civil.

Conferências

Medeia escrava, uma leitura de Toni Morrison

Imaculada Kangussu (UFOP)

Vingar-se é uma ação reconhecida entre os mitos trágicos, resgatar a honra ultrajada é mesmo um dever. Conforme o mito bastante conhecido, Medeia, feiticeira e estrangeira que vivia no exílio com o marido Jasão, diante do ultraje deste, ao repudiá-la para casar-se com a jovem princesa, filha de Creonte, rei de Corinto, trama sua terrível vingança: mata a noiva, o pai desta, incendeia o palácio e, ferindo a si mesma para atingir Jasão, assassina os próprios filhos. Amada, a heroína do livro de Toni Morrison, primeira mulher negra a ganhar o prêmio Nobel de literatura, tem sido comparada a Medeia por também cometer infanticídio. Apresentarei reflexões sobre as duas personagens, tendo como foco o lugar social da mulher.

A escol(h)a de um educador filósofo

Walter Omar Kohan (UERJ)

A relação entre escola, educação e filosofia tem uma longa história. Qual o sentido da presença da filosofia na escola? E na vida de um(a) educador(a). Nesta intervenção problematizaremos o sentido dessa presença, em diálogo com figuras como o Sócrates de Atenas e o Sócrates de Caracas, Simón Rodríguez.

Ética e responsabilidade

Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)

Com seu Princípio Responsabilidade, que Jonas publicou em 1979, ele ousou propor o ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Seu interesse maior consistia em mostrar que as éticas antropológicas tradicionais – justamente em função de uma limitada concepção antropológica e instrumental da tecnologia – não estavam à altura do enfrentamento das conseqüências potencialmente irreversíveis do progresso tecnológico para as condições de vida humana na terra, bem como para o futuro das novas gerações. Desse modo, Jonas chamava a atenção para a necessidade de re-pensar uma ética que correspondesse ao desenvolvimento tecnológico e que fosse capaz de reconhecer para a natureza um direito próprio.

Comunicações

Nietzsche e as suas influências e revisões filosóficas para a elaboração dos conceitos de cultura, educação e formação (*Bildung*)

Abraão Lincoln Ferreira Costa (UNIOESTE)

Com o tema Nietzsche e as suas influências e revisões filosóficas para a elaboração dos conceitos de cultura, educação e formação, a presente pesquisa pretende apresentar a existência de três problemas a serem tratados. Primeiro: nas *Ex-temporâneas*, a crítica nietzschiana ao novo conceito de formação na modernidade. Com o processo de unificação do Estado alemão, o filósofo identificou um acentuado desvio daquilo que concerne a educação, enquanto modo de verdadeiro estímulo as potencialidades humanas para a preocupação apenas com a prestação de serviço do Estado e o ganho de dinheiro. Através desse balanço crítico, expõe-se as influências de Schopenhauer para entendermos o problema dos estabelecimentos de ensino alemães do séc. 19 como decorrente do processo de modernização da burocracia estatal; no segundo problema, os argumentos em *Humano, demasiado humano* que norteiam o rompimento com a noção de *Bildung* e a filosofia schopenhaueriana para outra aproximação, desta vez com o Positivismo. Por isso, em que medida as novas considerações de Nietzsche revelariam uma importante revisão conceitual para se pensar a correlação entre a cultura (*Cultur*), a educação (*Erziehung*) e a formação (*Bildung*)? O terceiro problema consiste numa nova fase a partir de *Para Além de Bem e Mal*. Haveria novamente outra revisão autocrítica colocando-nos a incerteza de uma

referência inquebrantável para se pensar a correlação entre os três conceitos? Se antes, as ciências naturais, conforme apresentadas no positivismo sinalizavam o fortalecimento da cultura, nessa outra fase, Nietzsche as entenderia como formas de “verdades pretensiosas”, que guardam os mesmos intentos de uma absolutização, conforme visto na metafísica. Diante de um quadro aparentemente oscilatório, visto ao longo da trajetória de vida lúcida do filósofo, nos perguntamos se haveria a chance de existir alguma aliança inquebrantável com alguma corrente ou pensador - uma influência a quem de Schopenhauer ou do positivismo. A fim de superar o impasse, a conclusão desse estudo é constatar que o caminho para o esclarecimento e o aprofundamento dessa questão se daria através da hipótese de haver um elo permanente entre a filosofia de Nietzsche com o filósofo e historiador Jacob Burckhardt. Nessa tentativa de aproximá-los, veremos suas contribuições para se pensar a crítica sobre os rumos da política de ensino alemã, bem como a importância do fenômeno da cultura e do seu alinhamento com a educação (*Erziehung*) e a formação (*Bildung*).

Ramsey e o Tratamento das Determinações-A como Indexicais Proferimento-Reflexivos

Adegmar Gomes de Faria (UFG)

O objetivo desta comunicação é explorar o tratamento de Frank Ramsey às determinações-A ('passado', 'presente' e 'futuro') como indexicais proferimento-reflexivos. Tal tratamento é proposto pelo filósofo analítico britânico em seus manuscritos *Note on Time* e *Judgment and Time*, ambos escritos em parte para responder ao célebre argumento de McTaggart para a irrealidade do tempo (conhecido como paradoxo de McTaggart). Segundo Ramsey, 'passado', 'presente' e 'futuro' são palavras cuja referência é determinada com base no tempo particular em que as usamos. Tal determinação é levada a cabo através das relações-B, a saber, as relações de 'anterioridade', 'simultaneidade' e 'posterioridade'. Desta forma, quando dizemos que um evento é *passado*, o que queremos dizer é que este evento é *anterior* ao nosso próprio proferimento sobre o evento; quando dizemos que o evento é *presente*, queremos dizer que o evento é *simultâneo* ao nosso proferimento; e quando dizemos que o evento é *futuro*, queremos dizer que o evento é *posterior* ao nosso proferimento. Assim, Ramsey sugere fortemente que, ao contrário do que alega McTaggart, as determinações-A podem ser reduzidas às relações-B (redução que leva à substituição de sentenças *tensed* (isto é, dinâmicas) por sentenças *tenseless* (estáticas). A fim de complementar minha exposição, vou explorar pontualmente a teoria de Kaplan acerca dos demonstrativos e indexicais puros (especialmente os temporais) e mais detalha-

damente a análise *token*-reflexiva de Reichenbach. Justifica-se a exposição da teoria de Kaplan pelo fato de a mesma ser de longe o estudo mais influente sobre indexicais e demonstrativos na área de filosofia da linguagem; ao passo que a análise de Reichenbach é justificada pelo fato de ser atribuída ao filósofo alemão a tese original segundo a qual indexicais e demonstrativos são *token*-reflexivos. Dito isto, vou sustentar que Ramsey se antecipa, em um sentido importante, a Reichenbach no que diz respeito a essa tese. Por fim, vou propor uma resposta a duas objeções à redução de sentenças-A (sentenças *tensed*) em sentenças-B (sentenças *tenseless*); uma de Richard Gale e outra de William Craig.

Os laços entre os cidadãos

Adriane Campos de A. Remigio (UFG)

Para construir uma sociedade integrada na qual todos os membros tivessem uma participação ou importância – a qual conjecturamos existir nas comunidades propostas por Rousseau e Platão – era imprescindível que ocorresse o cumprimento de determinados deveres e que também a realização de reuniões entre os cidadãos. No pensamento político de Rousseau, tais reuniões eram chamadas de assembleias populares, como se vê em *Do Contrato social*. Seriam nesses momentos que os membros da república decidiriam o andamento do corpo político, e essas ocasiões também contribuiriam para construir e fortalecer a integração cívica necessária à preservação dessa sociedade. Todavia, Rousseau propõe igualmente, algumas reuniões que não serviam para a discussão política, e sim, para celebração da comunidade. Ainda que não tivessem caráter formalmente político, percebemos que elas escondem uma base política muito significativa, pois também ajudariam a forjar laços entre os cidadãos. Entendemos esses laços como uma estratégia para fortalecer, ainda que de forma implícita, a integração social. Assim, em nossa apresentação, trabalharemos de forma mais específica as festas públicas, a fim de mostrar como se davam essas reuniões, quais seriam suas características mais importantes no entendimento da filosofia política de Rousseau. Além disso, exploraremos em que medida esse elemento de união cívica pode ser visto como similar no pensamento político platônico. Não buscamos afirmar que em Platão também encontramos

festas públicas, mas sim mostrar como alguns pontos e algumas situações que encontramos nas festas públicas rousseauianas podem ser similares a recomendações feitas pelo filósofo grego em suas obras. Podemos citar como uma dessas recomendações os comentários feitos por Platão em relação aos festivais e jogos que deveriam acontecer em sua comunidade. Para conseguirmos levar adiante essa discussão comparativa, faremos uso de algumas obras tais como *Carta a D'Alembert*, *Considerações sobre o Governo da Polônia*, de Rousseau e *As Leis* e *A República* de Platão.

A substância suprassensível em Aristóteles

Alana Pessoni de Paula e Silva (UFG)

Aristóteles, no terceiro livro da *Metafísica*, elenca uma série de impasses/aporias que devem ser percorridos por alguém que almeje bem entender o assunto em questão, a saber, o da busca de fundamentação de uma pretensa ciência que se ocupe das primeiras causas e princípios. Dentre estes impasses, a quarta aporia indaga sobre a existência de substâncias suprassensíveis e a quantidade das mesmas caso existissem.

A substância desprovida de sensibilidade é caracterizada por ser distinta das da física, ser eterna, ser incorruptível, ser ato puro, ser desprovida de matéria e ser princípio motor responsável pela boa ordenação das coisas. Com isso, o autor entende que esse princípio metafísico seria postulado justamente para assegurar o movimento contínuo no mundo físico sem que incorresse na dificuldade de ele poder não existir, já que é eterno e o é enquanto ato sem matéria alguma. Além disso, esse é um princípio cosmológico por visar ao movimento bem ordenado na natureza.

O Primeiro Motor seria uma substância deste tipo bem como as demais esferas celestes propostas por Aristóteles a partir da influência de Eudoxo e Calipo em sua concepção astronômica. Portanto, as substâncias suprassensíveis não só existiriam como seriam diversas as instâncias que caem sob esse conceito, mas com distinção de prioridade entre os níveis de atuação. O Primeiro Motor com atuaria na função de gerar o movimento sem que seja afetado pelo mesmo e

as demais esferas teriam todos os predicados que caberiam ao Primeiro Motor, mas atuariam diversificando o movimento por ele produzido para que tudo não ocorresse sempre de mesmo modo.

Dentre as quatro maneiras, listadas pelo autor, de se dizer uma causa, o Primeiro Motor seria então o princípio causal motriz que atua no começo do movimento fazendo com que tudo se mova com vistas ao bem, a finalidade de cada coisa, de modo ordenado.

A Ontologia Fundamental Heideggeriana Em Ser e Tempo

Alexandre Guedes (UFG)

Em *Ser e tempo*, Martin Heidegger visa elaborar uma autêntica pergunta pelo sentido de ser (*Seinsfrage*), tomando como horizonte possível para o espriar dessa questão a interpretação do tempo. O pano de fundo desse projeto – a *diferença ontológica* – visa ressaltar a distinção entre ser e ente. O ser, *grosso modo*, seria o fundamento do ente e, portanto, ser e ente, não seriam sinônimos. Por meio disto se apresenta a necessidade da constituição de uma ontologia que investigue o fundamento do ente em geral, o ser. Heidegger começa essa tarefa pela análise de um ente em especial, o *Dasein* (o ser do homem). Isto se justifica pelo fato dele possuir uma precedência ontológica, quer dizer, ele é o único ente capaz de perguntar, tanto pelo seu próprio ser, como pelo ser em geral. Desta maneira, o entendimento de uma ontologia fundamental deve partir da análise do ser do *Dasein*, pois em nós, enquanto ente que somos, reside este fundamento, ou seja, reside o ser. Contudo, com sua análise fenomenológica, o *Dasein* só alcança um entendimento de si por meio de seus variados modos-de-ser no mundo, ou seja, sempre se entende no modo relacional. Destarte, na tentativa de responder à pergunta: quem o *Dasein* propriamente é? sem ser relativamente aos seus possíveis modos de ser-no-mundo, ele se perde na tentativa de uma possível resposta a tal questão. Esse problema se intensifica ainda mais quando Heidegger afirma que o quem do *Dasein* é o a-gente (*Das Man*), i.e., o neutro, aquele que, no modo relacional, seria todos e, ao mesmo tempo, ninguém. Este

seria o regulador de nossas ações, pois quando fazemos algo, assim procedemos porque “todos” desta maneira agem, mas “todos”, neste caso, seria um indicativo tão vazio quanto a ideia de um ninguém. Sendo assim, ao não encontrar propriamente um conhecimento de si, o *Dasein* se angustia, pois o seu ser-no-mundo passa a não ter mais significado, apenas representa quem ele propriamente não é. Ora, como poderíamos entender a analítica existencial do *Dasein* como sendo um caminho para o entendimento de uma ontologia fundamental, uma vez que tal análise nos leva a constatação de uma falta de conhecimento de nosso próprio ser, nos mostrando apenas a possibilidade de um conhecimento relacional, que associa o *Dasein* propriamente a um ninguém? Num primeiro momento podemos pensar que o sentido de ser não pode ser determinado a partir de uma análise existencial, pois não vemos nela um caminho que conduza do entendimento do ser-aí ao do ser em geral. Porém, Heidegger indica uma possibilidade de compreensão do ser si-mesmo (*Selbstsein*) do *Dasein*: o ser-para-morte (*Sein zum Tode*). A morte se apresenta como a impossibilidade da possibilidade, i.e., enquanto vive, o *Dasein* é pura possibilidade de ser o que escolher até que sua morte chegue. Essa compreensão do seu ser só é possível através da abertura do ser-para-morte que, por sua vez, só é possível por referência ao tempo, algo que se coaduna com o objetivo geral da obra capital do pensamento heideggeriano.

Sobre a unidade dos temas discutidos no *Mênon*

Aline Luiza de Lacerda (UFG)

Esta proposta tem como objetivo discorrer sobre como se articulam no *Mênon* os seguintes temas: (i) o que é a virtude (ii) se a virtude pode ser ensinada, (iii) opinião verdadeira, (iv) conhecimento e (v) o problema matemático. Propomos comentar a forma como esses temas dão unidade à estrutura do diálogo. Para tanto, vamos enfatizar que o *Mênon* investiga se a virtude é algo que se ensina e mostra que tal investigação depende de saber o que é a virtude. Desse modo, podemos considerar o *Mênon* como um tratado tanto sobre o que é a virtude quanto sobre se ela pode ser ensinada. Nesse sentido, é um texto interessado também na questão da transmissão da virtude como saber. Além desse tema, pretendemos analisar o chamado “paradoxo de Mênon”, que trata da impossibilidade da investigação de determinado objeto ‘x’. O paradoxo lança o seguinte problema: se já conheço x, não tenho razão para investigá-lo. De outro lado, se não conheço x, como posso reconhecê-lo no momento que apreender suas características? Sócrates se propõe a fazer uma exibição da possibilidade de investigação por meio de uma questão matemática. Seu objetivo é mostrar que a investigação é possível e, portanto, o paradoxo pode ser desarmado. Assim, em *Mênon* 82d-85e, Sócrates inicia uma investigação com um escravo de Mênon, interrogando acerca de um problema de geometria. Ao final da investigação, o escravo consegue chegar à resposta correta do problema, saindo de um nível de cognição inferior e chegando a um conhecimento. O ponto fundamental aí é

“como ele chegou a tal conhecimento?” Sócrates explica que o escravo obteve êxito através da reminiscência, um tipo de conhecimento pré-natal. Portanto, nossa proposta de apresentação visa fazer uma descrição sintética dos principais movimentos do diálogo, buscando entender o lugar de cada tema na estrutura, ao mesmo tempo em que tentaremos apreender sua unidade.

A posição discursiva: acerca do possível diálogo entre Oyèrónké Oyěwùmí e Michel Foucault

Aline Matos da Rocha (UFG)

O trabalho busca expor os problemas subjacentes ao discurso desde a perspectiva do instrumental analítico produzido por Michel Foucault e constantemente retomado por Oyèrónké Oyěwùmí em suas análises, que concebe como a principal causa da interdição discursiva e política das Obìnrin a sua transformação pelo Ocidente em “mulher”. Entretanto, Obìnrin na sociedade Òyó-Yorùbá não era lida e interpretada através do sexo, mas sim da antiguidade, sendo esta a que fornecia posições sociais que mudavam constantemente na relação com quem se estabelecia diálogo. O Ocidente ao colocar o sexo em discurso na sociedade Òyó-Yorùbá, institucionalizou as posições de acordo com ele. Ou seja, o projeto colonial ao aplicar a biologia no mundo social Yorùbá teve que primeiro inventar a categoria “mulher” que é constituída em relação ou oposição à outra categoria: Homem. A presença ou ausência de determinado órgão fixa a posição social, fabricando constantemente um tipo específico de subjetividade ao conceber em torno dela saberes, discursos e práticas. Assim, buscamos apresentar um possível diálogo entre a epistemóloga nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí e o pensador francês Michel Foucault, cuja compreensão tem como fundamento a interpretação da posição discursiva desde a dimensão do não dado, mas como uma construção social constituída historicamente, ao considerar que nossas palavras não são neutras e são forjadas em sistemas de disputa ou dominação, tal

como a posição discursiva que se estabelece como um espaço de expressão de poder. Este produz cuidadosamente, organiza e distribui de forma hierarquizada a localização discursiva dos indivíduos na sociedade, a fim de dominá-los. Visto que uma das vias de inserção, controle e manutenção das posições sociais é exatamente o campo discursivo através da constante prescrição de papéis para os sujeitos que falam. Nesse sentido, esta perspectiva tem como fundamento a compreensão do discurso enquanto forma de domínio sobre os objetos. Já que, o discurso tem o poder de instituir e limitar a existência ao impor aos indivíduos determinadas regulações.

Notas sobre geometria, *elenchos* e reminiscência no Mênon

Aline Stéphanie Freitas dos Reis (UFG)

O assunto tratado neste artigo é o problema matemático apresentado no diálogo Mênon, buscando expor seu papel dentro do método *elenchos* e sua relação com a teoria da reminiscência. Tal obra é iniciada por um questionamento sobre o ensino da virtude, mas o interlocutor de Sócrates falha ao tentar definir o conceito de virtude, pois a tentativa de definição de Mênon pressupunha saber quais são as instâncias do conceito. A partir disto, Sócrates e Mênon se encontram diante de uma aporia, a chamada “aporia de Mênon”, na qual parece haver uma impossibilidade da investigação em busca de conhecimento, pois não permite nem que se comece uma investigação, já que, caso conheçamos algo, não há necessidade de investigar esse item e se, de outro lado, não conhecemos, não saberíamos nem o que investigar.

Assim, com a introdução do paradoxo, Sócrates se propõe a realizar um exercício com um escravo de Mênon, para mostrar que há como, alguém que não conhece, chegar a um conhecimento verdadeiro. Então, por meio de indagações feitas por Sócrates o escravo dá uma resposta verdadeira a um problema matemático. Sócrates afirma que isto é devido ao fato de nossa alma ser imortal e já ter vivido diversas vezes, por isso, conseguiríamos rememorar o conhecimento que possuímos.

Contudo, não defendo que esta tese da reminiscência seja a resposta direta ao paradoxo de Mênon, mas sim o método do *elenchos* (método socrático que leva

o interlocutor à percepção da inconsistência de suas premissas, realizado por meio de indagações). Tal método normalmente é visto como algo que somente leva à uma autocontradição do interlocutor, porém, neste diálogo, Sócrates faz o escravo chegar à uma resposta correta com a ajuda do exercício matemático. Deste modo, argumento que a resposta ao paradoxo é o *elenchos*, que também é realizado durante a demonstração com o escravo. E que a reminiscência não seria a resposta ao paradoxo, ela é a justificativa do porquê tendemos a opiniões verdadeiras e são estas opiniões que conduzem o método, pois o escravo não teria adquirido nenhum conhecimento para alcançar a resposta e teria se utilizado de tais opiniões para obter tal resultado.

Portanto, é importante notar o uso da geometria em tal diálogo a fim de demonstrar a eficácia do método socrático, pois fora uma exibição da possibilidade e da necessidade de investigação, onde mesmo o escravo que não possuía conhecimento sobre tal área conseguiu chegar a uma resposta correta. E como em outros diálogos não é obtida uma resposta objetiva com o uso do *elenchos*, tal apresentação parece bastante relevante por demonstrar que através deste método pode-se ter resultados válidos e não apenas a evidência de inconsistências. Com isso, visou mostrar a utilização tanto da reminiscência quanto da geometria como meios de auxílio ao *elenchos* para responder à aporia de Mênon.

Heidegger: tempo e história

Antônio Henrique Paz do Amaral (UFG)

A questão do tempo está no cerne da preocupação filosófica de Martin Heidegger desde o principiar da trajetória de seu pensamento. Em *Ser e Tempo* (1927), a questão diretriz é à pergunta pelo sentido do Ser, em cujo desenvolvimento (ontologia fundamental) se exige a analítica temporal existenciária, i.e., a interpretação do modo de ser do *Dasein*, o ente existente humano, no qual entendimento e poder de manifestação do Ser se dão. A elaboração de sua obra magna, porém, é tributária do aporte teórico prévio de suas investigações sobre o tempo e a história, segundo o aspecto temporal cotidiano da facticidade do *Dasein*, e também segundo o aspecto da forma diversa pela qual o tempo se fundamenta nas ciências da história em contraposição às ciências da natureza (*O Conceito de Tempo na Ciência da História*, 1915); neste texto se entende que o objetivo da Física moderna galileana é reduzir os fenômenos à lei matematizável e mensurável, daí, o tempo se lhe apresenta como série homogênea de pontos quantitativos – segundo o antes e o depois – atuando como plano escalar para a medição do movimento. Já a ciência da história significa o tempo a partir de uma heterogeneidade qualitativa: ao focar nas objetivações da vida humana no passado, este só existe como tal mediante o ser visto pelo presente – e este também é passado, na medida em que ao apontá-lo, ele já decaiu no passado – o que se faz com a atinência a valores, sentidos e significados, que sustentam as temporalizações históricas. Heidegger concebe então, em *Ser e Tempo*,

que o fenômeno fundamental da história, que alicerça tanto a ciência da história (*Geschichtswissenschaft*), ou entendimento-histórico ou historiografia (*Historie*), quanto o acontecer histórico humano (*Geschicht*) e a história-universal (*Weltgeschichte*), encontra-se no fundo temporal do *Dasein*, o ente que é propriamente histórico em sua historicidade originária. O ser-histórico do ente humano constitui, portanto, o enigma da história, sendo uma questão não da teoria da história, mas da filosofia mesma, que urge aclarar. “*A análise da historicidade do Dasein procura mostrar que esse ente não é temporal por “estar na história”, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo de seu ser*”.

O sujeito e o indivíduo em Jean-Paul Sartre

Augusto Seixas Brandão Rêgo (UFG)

Em 1936, Sartre, então com 31 anos, no artigo “A Transcendência do Ego”, propõe um modo diferente do husserliano de conceituação do campo transcendental. Para Sartre, Husserl não foi longe o bastante no uso de sua noção de intencionalidade, preservando um resquício de egoidade nas dependências da consciência. É conhecida a tentativa husserliana de estabelecer um meio-termo entre o idealismo e o materialismo que se verificava nas concepções de ciência de seu tempo. Entretanto, tal presença de uma “egoidade opaca” no interior do pensamento de Husserl estaria em desacordo com sua empreitada no terreno da epistemologia, situando sua definição de ciência ainda ao lado do idealismo. O jovem Sartre tenta, portanto, radicalizar a intencionalidade de seu mestre Husserl, realçando o benefício que ela trouxe ao ambiente intelectual francês de seu tempo: a relação imediata com o “concreto”.

Partindo da relação com a “coisa mesma”, Sartre redefine a seu modo, em suas obras antes de *O Ser e o Nada* – livro em que conta com uma maior maturidade intelectual – o objeto da psicologia em *Esboço para uma teoria das emoções e o conceito de imaginação* em *A imaginação* e em *O imaginário*. O ego transcendente, proposto em seu artigo de 1936, deve ser, assim pensamos, o ponto de partida para entender não só suas ideias deste período, que alcançam seu ápice em *O Ser e o Nada*, mas toda a obra de sua vida. A subjetividade, a vida psíquica, e as imagens não mais lançadas ao mundo por uma consciência

que as engendra, mas pensadas no mundo, como coisas entre coisas, nos levam a pensar num Sartre diferente do subjetivista extremado que encontramos em várias biografias.

O ego transcendente nos permite repensar o indivíduo – em-si indivisível e impenetrável que jaz no mundo entre as coisas – que não é mais o sujeito desse mundo, que não é mais senhor de seus pensamentos, que é levado pelo objeto de sua intencionalidade e até mesmo pelas imagens que produz. Como Sartre não trabalha com a ideia de inconsciente, seu sujeito é um “quase” sujeito, muitas vezes num estado de “quase” consciência. Justamente por não ser “inconsciente” e por não contar com estados de inconsciência, este tipo de sujeito é capaz de se refazer, agora de forma irremediavelmente responsável, a partir dos fragmentos aos quais se reduziram suas convicções ideológicas e culturais, após o abalo que estas sofreram com o advento das guerras do século XX. E, como pretendemos demonstrar, tal concepção pode encontrar espaço no debate atual das ciências sociais sobre a questão da identidade na contemporaneidade.

Sobre a impossibilidade de serem essências os universais: uma análise sobre o trecho 1038b 9-15 da Metafísica de Aristóteles

Bruno Apellaniz Rodrigues Falaschi (UFG)

O livro Zeta, ou seguindo a numeração, o livro Sete da Metafísica de Aristóteles aparece como um dos livros mais discutidos da história da filosofia e mesmo nos dias atuais é tema de debates, sendo que alguns filósofos já afirmaram não possuírem mais esperanças de se obter alguma teoria coerente a respeito dele. Neste livro, Aristóteles empreende uma busca minuciosa sobre o ente. Para tanto, busca através da pergunta “que é o ente?”, as implicações que as possíveis respostas poderiam criar.

Aristóteles afirma que “O ente se diz de diversas maneiras”, mas que o ente primeiro, o “a aquilo que o ser é”, é a essência, sendo todas as outras “maneiras” dependentes desta primeira. Nessa empresa, Aristóteles busca estabelecer que a essência não se afirma de algo subjacente, mas sim que as outras coisas são afirmadas a respeito dela. Dentre os possíveis candidatos a serem “essências”, Aristóteles vai de encontro com as afirmações platônicas sobre os universais.

No capítulo 13, Aristóteles parece estar rebatendo essas afirmações platônicas de que os universais seriam essência e causa dos seres. Na passagem 1038b 9-15, que é especificamente o alvo deste trabalho, Aristóteles afirma que “é essência de cada coisa a que é própria a cada coisa, a que não se atribui a outra”, e que “o universal, no entanto, é comum, pois se diz universal aquilo que naturalmente

se atribui a muitos”. Essas duas proposições tomadas em conjunto criam uma série de desdobramentos para toda a metafísica de Aristóteles.

Este trabalho, que faz parte do meu projeto de pesquisa em fase inicial, pretende demonstrar de maneira preliminar a impossibilidade dos universais serem essências de algo a partir das afirmações feitas por Aristóteles no livro Zeta da Metafísica, apresentando as implicações e desdobramentos resultantes das hipóteses apresentadas no trecho 1038b 9-15 e correlatos.

A fenomenologia corpórea de Merleau-Ponty

Carlos Henrique Carvalho Silva (UESPI)

O presente trabalho objetiva analisar o problema do sujeito corpóreo a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty apontando as implicações que ele vive ao tentar abarcar o mundo (percepção do espaço e da coisa) como uma parte condicionada de si mesmo. A partir da leitura da primeira parte da Fenomenologia da Percepção (1945), pode-se afirmar que o corpo é a dimensão visceral que liga o sujeito ao mundo, estabelecendo uma relação vidente e sensível com as coisas e os problemas que envolvem a condição humana. Para Merleau-Ponty, a hipótese de que o corpo não é simplesmente um objeto, mas antes, o ponto de vista do sujeito acerca do mundo, aproxima intensamente o corpo como algo inerente e do qual não se pode desvencilhar. De fato, considera-se que corpo e mundo formam um nó que não se desfaz enquanto o sujeito se reconhece como elemento deste. Para ele, o corpo próprio ou fenomenal não é reduzido a simplicidade de um objeto, mas define o “meu ponto de vista” sobre o mundo, bem como, a condição de possibilidade da coisa e do espaço-tempo. Um dos fundamentos para justificar a corporeidade é a crítica construída em torno da psicologia que define o corpo a partir de três problemas: 1. O corpo é um objeto que não me deixa. 2. O corpo é reconhecível como tantos outros caracteres presentes no mundo. 3. O corpo é um objeto afetivo cujas coisas extensas são representadas. Os argumentos edificadas por Merleau-Ponty contra as pretensões reducionistas da psicologia aparecem com clareza no quarto capítulo da primeira parte de sua

obra basilar no qual é perceptível a compreensão de que a corporeidade estabelece uma âncora para o mundo. Assim, o trabalho pretende mostrar como o corpo é pensado sempre como “mediador ativo” entre sujeito e mundo e nunca pode ser reduzido ao aspecto puramente fisiológico ou anatômico. Assim considerado, o corpo merleau-pontyano não comporta uma definição universalizável, prontamente acabada, mas rompe com essa condição ao sugerir uma infinidade de definições, incompletas e inacabadas, porém, vivida, ativa e que privilegia com profundidade, a redescoberta do lugar do homem no mundo.

Empatia como possibilidade de experiência do vivenciar alheio na *Quinta meditação cartesiana*

Danilo da Cunha Pontes (UFG)

A análise fenomenológica da experiência de um ego alheio ao meu (ego), delimita um dos pontos culminantes das reflexões desenvolvidas por Husserl no que tange à questão da intersubjetividade. O ego, sobre o qual a fenomenologia faz referências, apresenta-se como ego transcendental, que contém em si um conteúdo particular, como campo de experiência transcendental. Dessa forma, compreendemos que o ego fenomenológico manifesta-se de maneira diferente do ego cartesiano.

No ápice do descobrimento do ego como centro solitário de um mundo intencional, isto é, radicalmente subjetivo, manifesta a questão de um mundo comum ou, mais precisamente, da possibilidade para uma fenomenologia transcendental, de integrar ao outro (homem) na intersubjetividade. Husserl entende que a subjetividade, vista como unidade monádica, não significa uma vida *solus ipse*, mas sim uma atividade que se move intencionalmente em direção ao mundo, às objetividades em geral, assim como em direção a si mesma, deixando-se transgredir por conteúdos alheios à sua ipseidade. Temos, portanto, diante de nós, uma questão que permite avançar para a compreensão da intersubjetividade transcendental, ou seja, o outro violando a ipseidade do sujeito e sendo constituído por ele mesmo. Nessa dinâmica de fundamentação de uma vivência intersubjetiva, torna-se fundamental compreendermos o que possibilita ao eu aprender o

estrangeiro exatamente na qualidade de um alter ego.

Na tentativa de compreender tal questão, centraremos nossa atenção na obra *Meditações Cartesianas*, onde Husserl busca desenvolver – sobre tudo na quinta meditação – a questão da empatia (*Einfühlung*). A empatia designa uma vivência que se encontra demasiadamente vinculada à intersubjetividade compreendida no bojo da fenomenologia pura. No que diz respeito à teoria empática, diferente da analogia, a empatia não é uma empatia analogizante, em que se cria uma conjunção com o outro, e sim a possibilidade de realizar em si mesmo a experiência do outro como *Leib* (corpo vivo, corpo próprio), isto é, como sujeito psicofísico, e não como *Körper* (corpo objetivo, material).

Dado isso, esse trabalho buscará fazer uma análise de como Husserl desenvolve o problema da empatia dentro da *Quinta meditação Cartesiana*, possibilitando dessa forma falar em uma experiência do vivenciar alheio.

Kant e a motivação de agir por dever

Darley Alves Fernandes (UFG)

A razoabilidade da concepção kantiana de uma lei objetiva (lei moral) que determina infalivelmente a vontade e confere à ação um valor inestimável depende, subjetivamente, do modo como o agente compreende e se relaciona com a obrigação prescrita pela lei. A obrigatoriedade moral de se realizar determinada ação não deve, contudo, ser compreendida pelo agente como um tipo de mandamento externo a sua vontade e que se destina a um fim que lhe é arbitrário, caso das obrigações impostas por leis jurídicas e sociais – leis que se preocupam muito mais em oferecer razões para que o agente não às infrinja, isto é, punições, do que propriamente “motivos” baseados em princípios sociais ou de justiça para que ele as cumpra motivado pelos princípios que sustentam a obrigação. Kant cobra não só a consciência moral da obrigação que emana da própria razão, mas também faz exigências no que diz respeito ao tipo de intenção subjacente à motivação de agir pelo dever. Deve-se excluir desse escopo de intenções válidas todas as motivações egoístas e que estejam baseadas em inclinações. Ao final, resta como única motivação para agir pelo dever somente o conteúdo axiológico da própria lei moral, ou seja, seu valor incondicional que é capaz de “inspirar” respeito e dignificar a condição de “pessoa” do agente moral. Nesta comunicação, interessa-nos debruçar no papel desempenhado pela “motivação” a fim de compreender e problematizar alguns dos pressupostos basilares da filosofia moral kantiana. Nossa apresentação será dividida em três tópicos centrais: (i)

apresentação dos pressupostos gerais implicados pela noção de dever; (ii) a tomada de consciência da lei e de sua respectiva importância (consciência moral); (iii) o conteúdo axiológico da lei moral e a respectiva reverência (respeito) a ela. A partir desses três tópicos acreditamos ser possível compreender, ainda que de modo geral, o modo que Kant supõe funcionar o vínculo entre a lei que é imposta em forma de imperativo e o querer subjetivo, que está sempre impelido a desviar de tais demandas morais.

O Espírito livre como condutor do progresso da razão na história

Diego Calassa Neri (UFG)

Para compreender tanto o espírito objetivo, quanto o espírito subjetivo, é necessário que possamos estabelecer o movimento que determina a passagem de um para outro. Pensando em um desenvolvimento lógico do espírito na história, temos em nosso horizonte indagações sobre o que Hegel em sua obra caracteriza como o espírito subjetivo, aquilo que abrange a vida psicológica do sujeito, os seus pensamentos e a vontade. Sobre o espírito objetivo, pode-se afirmar que este é a exteriorização da liberdade subjetiva, ou seja, que lidará com questões ético-políticas, tratando sobre instituições e sobre direitos. É necessário se atentar ao desenvolvimento do espírito, compreendendo suas fases, em que, em um primeiro momento pode-se dizer que não existe a liberdade, mas que se manifesta com a progressão da razão. Para isso a comunicação vai se propor a desenvolver questões como a liberdade do espírito e a sua segunda natureza, desta forma, buscar compreender as fases do desenvolvimento da liberdade do espírito na história, analisando como se dá o despertar da consciência da liberdade, buscando perceber qual o movimento que faz a passagem do espírito subjetivo para o espírito objetivo, de que maneira o espírito objetivo se apresenta e como se manifesta. Buscar-se-á, deste modo, perceber também a importância que alguns dos conceitos trabalhados em algumas partes da obra de Hegel assumem no debate geral sobre o tema, será importante, por exemplo, se debruçar

em etapas que desenvolvem o espírito em subjetividade e também na atividade para chegar a objetivação, como por exemplo, o surgimento do espírito através da natureza e suas fases (subjetivo e objetivo). Por fim, entenderemos como e qual o grau de importância existe nessa inter-relação entre a subjetividade e a objetividade do espírito e assim concluir a comunicação em uma reflexão sobre o espírito livre e sua atividade de condutor do progresso da razão na história.

Pensando sobre o pensar: contribuições arendtianas em prol de um ensino de filosofia para além do utilitarismo pedagógico

Djalma Oliveira de Sousa (UFG)

O ensino obrigatório de filosofia no Ensino Médio brasileiro, enquanto disciplina, é uma realidade que foi comemorada. Este fato, no entanto, trouxe consigo questões relevantes acerca do que ensinar e como ensinar. Desta forma, questões sobre o currículo e sobre o aspecto pedagógico para o ensino de filosofia passaram a ser objetos de reflexão de educadores e mesmo de filósofos. Este esforço em torno da produção de uma filosofia do ensino de filosofia já conta com uma produção a caminho. É justamente neste contexto que o pensamento de Hannah Arendt pode ser considerado para robustecer os esforços já existentes. Neste sentido, o presente trabalho debruçou-se sobre a obra “A vida do espírito” (1978) visando encontrar elementos que possam somar com as reflexões sobre a especificidade do ensino de filosofia. “A vida do espírito” foi projetada para aprofundar o aspecto da vida contemplativa que não foi devidamente considerada na obra anterior, “A condição humana” (1958), sobre a vida ativa. Além disso, “A vida do espírito” tornou-se um imperativo para Hannah Arendt após presenciar o julgamento de Eichmann. Segundo a autora, a ausência do pensar em Eichmann o incapacitava para ponderar acerca do que motivava suas ações. Devido a isso se julgava inocente em relação às mortes que autorizou. Arendt, portanto, dedicou-se a refletir sobre a relação entre o pensar e a política. Portanto, a autora

buscou compreender a atividade da mente nos aspectos pensar, querer e julgar. O último aspecto, no entanto, não foi concluído. Mas é o primeiro aspecto, o pensar, que este trabalho pretende tangenciar. Assim sendo, demonstrar que as distinções feitas pela autora entre pensar e pensamento, pensar e processos cognitivos, pensar e conhecer, podem contribuir fértilmente para uma abordagem do ensino de filosofia para além dos motivos pragmáticos expressos, inclusive, nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). O pensar, enquanto atividade autônoma e independente de resultados está e sintonia com a definição aristotélica da natureza da atividade filosófica. Portanto, surge aí a possibilidade de se pensar o ensino de filosofia para além dos objetivos pragmáticos, característica primeira do conhecimento científico. O pensar, por sua vez, privilegia não o conhecimento instrumentalizado, mas o sentido das experiências. A definição do pensar, portanto, enquanto atividade que busca significados de forma provisória e permanente pode, de forma privilegiada, oferecer elementos para aprofundar as reflexões em torno da filosofia do ensino de filosofia.

O limite do perdão: o surgimento do Mal Radical a partir da superfluidade e suscetibilidade humana

Éden Farias Vaz (UFG)

A temática que orienta o presente trabalho se fundamenta na afirmação de Hannah Arendt de que os crimes totalitários descobriram, sem o saber, existir crimes que não se podem punir ou perdoar. Para a autora, o totalitarismo é responsável por delimitar os horizontes do perdão: o surgimento de formas de violência inéditas nos regimes totalitários estabelece os limites do que é possível punir ou perdoar. Para Arendt, perdoar e punir estão correlacionados na medida em que ambos se referem à possibilidade de superação de algo que, sem o advento do perdão ou da punição, prosseguiria indefinidamente. Consoante esta relação, ela percebe que o perdão constitui alternativa à punição, mas não o seu oposto: é significativo, isto é, elemento estrutural das relações humanas, que os homens não possam perdoar o que não podem punir e nem punir o imperdoável. A obstrução da capacidade de perdoar resulta do aparecimento de violências inéditas o qual ela convencionou chamar de “mal radical” em *Origens do Totalitarismo* – emprestando o conceito de mal radical de Immanuel Kant e lhe dando própria acepção. Este mal contraria todas as noções usuais sobre o mal: o mal apresenta suas raízes no mundo a partir de um sistema político cuja característica essencial é a superfluidade humana. A intuição da autora de que este mal se manifesta pela superfluidade humana é concomitante ao surgimento durante o pós-guerra da figura dos crimes contra a humanidade como um tipo penal específico no di-

reito internacional. A principal característica destes crimes é justamente serem absolutamente desmedidos. Igualmente, eles obrigam ir além da lógica retributiva da punição – o mal radical não é compreensível nos termos utilitários que geralmente se reconhece o mal e nem segundo os vícios ou fraquezas humanas. Com efeito, as vítimas destes crimes não possuem qualquer esperança de lhe ver respeitados os seus direitos, pois estes crimes são oriundos de uma política criminosa alicerçada por um ordenamento jurídico cúmplice responsável por destruir a dignidade da pessoa humana menos concebida como um valor intrínseco do que como um laço mínimo entre os homens. O que caracteriza essas vítimas é sua superfluidade aliada à sua completa suscetibilidade; a total impossibilidade de exercer qualquer tipo de controle sobre sua própria sorte onde não há refúgios ou recursos. Há somente a expectativa de seus lares, de sua liberdade e da própria vida serem violados – e todos são igualmente descartáveis.

Nietzsche e Descartes, vontade de poder e *cogito*

Eder David de Freitas Melo (UFG)

O projeto filosófico de Descartes é uma busca racional, metódica e fundamentada pela expansão e intensificação das possibilidades do ser humano por meio do conhecimento. O *cogito*, fundamento pontual e angular, certeza indubitável, é o início sólido e seguro desse empreendimento, substância pensante capaz de conhecer com clareza e segurança todas as verdades que lhe são possíveis. Valeria ao homem, enquanto sujeito do conhecimento, com a racionalidade metodicamente exercida segundo o mesmo rigor da geometria, conhecer a verdade da natureza, controlar seu modo de funcionamento e, então, inclusive aperfeiçoá-la, corrigindo debilidades e aumentando possibilidades.

Nietzsche, com sua filosofia, também busca a expansão e intensificação do humano, mas certamente não através de uma razão metodicamente operacionalizada segundo o paradigma geométrico, nem à procura de uma verdade que seja indubitável. A natureza, bem entendida a algo como *physis*, não é objeto de conhecimento, controle e disposição do homem, sujeito nessa relação, mas uma complexidade na qual este é parte daquela. E enquanto parte, mesmo quando se põe a “compreender” o mundo, é ao mesmo tempo agente e paciente, pois não há um ponto de observação inerte e salvaguardado de interações, no qual o homem seria sujeito do conhecimento de uma natureza que lhe é objeto. O conceito-paradigma aqui é a vontade de poder, uma pluralidade de impulsos em constante relação agonística por incremento de poder, uma variedade de forças

cuja natureza é ser vontade de poder. Nem uma substância fixa e perene nem um fundamento transcendente, mas uma unidade apenas enquanto concerto de uma pluralidade imanente e cambiante, sempre em movimento por um algo a mais de poder.

Assim, ao pressupor o entendimento de cada uma das filosofias, tanto Descartes quanto Nietzsche pretendem legar ao ser humano a possibilidade de algum tipo de incremento e aperfeiçoamento de suas potencialidades. Contudo, não sobre os mesmos paradigmas nem com a mesma compreensão sobre o que é o homem. Enquanto o *cogito* denota uma natureza pensante de base racional-lógico-geométrica, a vontade de poder resulta em uma razão que não deixa de ser lógico-geométrica, mas que não é apenas isso e nem tem nisso seu limiar e origem. Desse modo, levando em consideração essa proximidade e, outrossim, esse afastamento, pretendo fornecer alguns elementos nesta comunicação que subsidiem a formulação da seguinte questão: seria plausível identificar na noção nietzscheana da vontade de poder algo que remeta ao *cogito* cartesiano, fundamento da modernidade?

Movimento e subjetividade: da revolução na física à revolução no sujeito. Como a mudança conceitual sobre a natureza do movimento em Galileu se relaciona com o primado da subjetividade em Descartes.

Eric Moura Duarte (UFG)

Segundo Thomas Kuhn no livro *A estrutura das revoluções científicas*, uma revolução científica acontece quando um antigo paradigma é quebrado e um novo vem a substituí-lo, afetando assim, profundamente os conhecimentos existentes. À luz destas ideias, tentarei neste breve artigo traçar em linhas gerais como a mudança conceitual sobre a natureza do movimento executada por Galileu Galilei implicou no primado da subjetividade em Descartes; desta forma, pretendo explicitar como uma mudança no paradigma levou a total transformação da forma como vemos o mundo. Para tanto, usarei como biografia base o “Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo” de Galileu Galilei, onde aparece um argumento que, para Aristóteles, é garantia certíssima da imobilidade da terra: o argumento da torre. Para provar sua tese sobre a astronomia; a saber, a realidade do sistema heliocêntrico copernicano, que implica na mobilidade da terra; Galileu precisa vencer esse problema na física e, por sua vez, isso só será possível com uma mudança conceitual filosófica na natureza do movimento. Ainda na biografia base, mas como texto lateral, utilizarei a primeira e a segunda *Meditações metafísicas* de René Descartes; na primeira, nos importa ver como o argumento

do sonho é superado pela dúvida metafísica. Na segunda, como Descartes, após se encontrar sem nenhum ponto fixo onde pudesse se apoiar, chega ao cogito; este que será a base inabalável de um novo edifício do conhecimento, capaz de substituir o aristotélico, que já não se sustentava devido às descobertas na física e na astronomia (Revolução científica galileana/copernicana). Como biografia secundária: o texto “Galileu e Platão” de Alexandre Koyré e “Descartes: a metafísica da modernidade” de Franklin Leopoldo e Silva. Assim, partindo da quebra do paradigma no conceito de movimento, que tira as qualidades secundárias do estudo da natureza, pretendo chegar a essa interiorização radical: o cogito; que fez com que a filosofia moderna fosse o surgimento das filosofias que colocam o sujeito como pivô do processo de conhecimento e acaba por inaugurar o mundo onde nós vivemos.

A experiência contínua do eu transcendental e os limites da via psicológica que lhe dá acesso

Ester Sales Matos (UFG)

A investigação da dimensão transcendental do ser subjetivo pela via psicológica exige, em Husserl, uma operacionalização contínua dos procedimentos e formas de epoché e redução para o acesso “perene” aos campos estruturais da consciência e especialmente para a apreensão do procedimento que melhor configura este âmbito, a autoconstituição intencional do eu transcendental. Pois, nesta esfera já não verificamos estaticamente apenas como o eu constitui o sentido objetivo de seus correlatos intencionais, mas primordialmente como o eu se autoconstitui através de seus atos particulares, procedimentos eidéticos e ao constituir o sentido de algo. Pois é o mesmo eu que opera e faz experiência plena de todos os seus vividos de consciência, ao mesmo tempo em que os ultrapassa absolutamente. Esta é a gênese absoluta, a autoconstituição da subjetividade transcendental com todas as implicações passivas e habituais que influem no seu proceder.

Uma das principais riquezas apreendidas acerca deste eu, além de seu estado de “perenidade” constante e transcendência absoluta na imanência transcendental da consciência é o seu caráter de “anonimato”, pois a subjetividade transcendental ao operar seus atos está “anônima” a eles e, até mesmo o ato de revelação (apreensão) objetiva de si é um ato do próprio eu; anônimo inclusive a este ato e que o possibilita. Deste modo o eu transcendental nunca pode ser inteiramente revelado objetivamente por seus atos.

Ademais, quem revela é o próprio eu transcendental em uma terceira configuração de si, como eu “desinteressado” do mundo e voltado à reflexão e apreensão constitutiva de sua dimensão transcendental através de seu aparecer nos atos. Contudo, o procedimento do eu desinteressado de apreender por reflexão retencional, voltada para o fluxo dos acontecimentos ocorridos em procedimentos retencionais a partir do presente vivo, não consegue captar e descrever objetivamente a subjetividade transcendental, pois a experiência transcendental também se dá como protensão, expectativa vivenciada de experiências sempre novas e não determinadas.

Portanto, mesmo diante das tentativas de objetivação do eu transcendental pela reflexão retencional, o eu transcendental em seu caráter de absoluto “anonimato” é subjacente ao eu reflexivo que opera os atos reflexivos e a seus vividos captados objetivamente. O eu transcendental escapa, assim a toda tentativa de objetivação, pois se dá na experiência imanente do fluxo temporal da consciência como transcendência absoluta, “anônima” e possibilidade sempre constante de sempre novas vivências no fluxo de sua vida, não se limitando a seus aspectos intuitivo-objetivos sejam eles estáticos ou genéticos.

Estas novas perspectivas em relação a experiência absoluta da subjetividade transcendental e a sua apreensão metódica nos põe a questão de como o método de epoché e redução fenomenológica pode ser aplicado em sua investigação “profunda” e se seria possível uma modificação deste método para cumprir tal objetivo. Surgem assim, a partir dos limites da investigação transcendental pela via psicológica, diversas novas possibilidades e necessidades para a fenomenologia e seu método, como a investigação da dimensão generativa da consciência e a construção da via do mundo da vida.

A definição de arte de Danto na transfiguração do lugar-comum

Fernanda Azevedo Silva (UFG)

Esta comunicação objetiva a compreensão da definição de arte proposta pelo filósofo americano Arthur C. Danto no livro *A transfiguração do lugar-comum*, publicado pela primeira vez em 1981. Na *Transfiguração*, o autor delinea uma definição de arte a partir do problema dos indiscerníveis: experimentos mentais em que pede que imaginemos objetos não discerníveis do ponto de vista material, mas que se diferem no seu respectivo estatuto ontológico – alguns são obras artísticas e outros não. A partir do problema dos indiscerníveis e da contraposição a outras teorias da arte como as de Clive Bell e Moris Weitz, Danto concluirá a impossibilidade de basear uma definição nas propriedades fenomenais dos objetos e proporá que a obra de arte é “o objeto mais o significado”. As obras artísticas carregariam assim um “sobre-o-quê” [aboutness], serviriam como instrumento de uma comunicação intencional. A partir dessas noções, exporei os cinco pontos elencados por Noël Carroll, a partir da leitura de Danto, que conjuntamente se pretendem as condições necessárias e suficientes para que algo seja arte. Exploraremos esses pontos mostrando como, para o último, a obra tem um conteúdo semântico apresentado num determinado estilo, através de elipses retóricas que se expressam metaforicamente e que o expectador deve interpretar. Além disso, ela precisa necessariamente manter uma ligação com o que ele chama de mundo da arte [artworld], sendo uma teoria anistórica da

arte “filosoficamente indefensável”. Assim sendo, nosso trabalho visa esclarecer os principais pontos da definição de arte proposta por Danto e apontar de que modo ela implica tomar a apreciação artística como um processo sobretudo cognitivo. Nas considerações finais pretendemos explorar também a relação entre arte e linguagem na visão do autor, mostrando algumas de suas similaridades: a saber, que ambas admitem avaliação semântica e que estão em certo contraste com a realidade, e isso implica uma visão complexa do mundo que floresceu somente em algumas culturas antigas – notadamente a grega – e permitiu, segundo Danto, tanto o nascimento da arte quanto o da filosofia.

O conceito de crítica de arte no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe” de Walter Benjamin

Fernando Ferreira da Silva (UFG)

Em 1922, Walter Benjamin publicou o ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, escrito que se tornaria a obra mais célebre do autor durante sua vida. Sendo uma crítica ao romance de Goethe, *As Afinidades eletivas*, Benjamin se apropriou de alguns pressupostos discutidos num trabalho acadêmico anterior, sua tese de doutoramento, intitulada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Neste escrito, por sua vez, o autor investiga o conceito de crítica no interior da teoria da arte dos autores do Primeiro Romantismo [Frühromantik], Friedrich Schlegel e Novalis, destacando o princípio epistemológico por eles adotado – isto é, a reflexão – e o entendimento da crítica como uma atividade criativa, positiva e objetiva, que visa completar a obra de arte inscrevendo-a na totalidade da Ideia da arte. Para os românticos, a crítica de uma obra de arte é, ela mesma, uma obra de arte. Assim, o ensaio sobre *As afinidades eletivas* consiste numa crítica literária que, além de examinar o romance goetheano, engloba uma teoria da crítica de arte que dá sentido à esta tarefa. A partir da tensão entre duas polaridades presentes na obra de arte, seu “teor de verdade” [Wahrheitsgehalt] e seu “teor coisal” [Sachgehalt], Benjamin contrapõe duas vias de interpretação das criações literárias: o comentário, que se debruça sobre o teor coisal da obra; e a crítica, que busca seu teor de verdade. Um aspecto importante desta tensão diz respeito ao fato do teor de verdade se encontrar intimamente entrelaçado ao teor

coisal da obra. A separação entre estes dois planos numa determinada obra de arte se dá gradualmente, através do distanciamento histórico que a obra atinge em relação ao seu contexto de produção, na medida em que esta perdura no decorrer de tempo. Ao longo do ensaio, a compreensão benjaminiana de crítica de arte é aprofundada e enriquecida com desenvolvimento desta tensão, que se desdobra no contraste entre duas polaridades clássicas na história da Filosofia, a saber, entre as ideias de Verdade e de Beleza. O presente trabalho visa apresentar o conceito de crítica de arte elaborado por Walter Benjamin no ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, aproximando os conceitos aí presentes daqueles expostos em sua tese de doutoramento. Com isso, pretendemos circunscrever de maneira mais precisa o conceito de crítica de arte na primeira fase do pensamento de Benjamin, anterior à introdução dos temas políticos que ocuparam seus trabalhos posteriores e que provocaram uma mudança significativa no seu entendimento da tarefa da crítica, conferindo-lhe um caráter emancipatório.

O homem natural: uma análise comparativa entre Hobbes, Locke e Rousseau

Fernando Sáfadi (UFG)

Nesta comunicação nos propomos fundamentalmente a estabelecer as diferenças da condição natural do homem nas concepções de Hobbes e Locke em relação a Rousseau. Em primeiro lugar iremos descrever brevemente a noção que cada um dos autores defende acerca do estado de natureza presentes nas obras o Leviatã, de Hobbes, O segundo tratado sobre o governo, de Locke e o Segundo discurso, de Rousseau. Diferente de seus predecessores, Rousseau dedica toda uma obra para tratar dessa temática e, além disso, subdivide o estado de natureza em três fases distintas: o estado puro de natureza; a idade de ouro (período em que, conforme diz o autor, o homem foi mais feliz); e a fase final que se assemelha ao estado de guerra hobbesiano. Em seguida iremos evidenciar as principais diferenças identificadas, com foco no modo de vida, bem como nas características imanentes ao homem natural, na ótica de cada um dos três pensadores. Neste percurso, deixaremos em evidência o método genético empregado por Rousseau no Segundo discurso. Ao final, deixaremos claro que, enquanto para Hobbes e Locke o homem em estado de natureza já vivia em sociedade, possuindo, desde o início, racionalidade, moralidade e linguagem, para Rousseau o ser humano, em seu estado mais primitivo, vivia em total isolamento. Tal condição natural implica na compreensão de um ser que é pré-racional, pré-moral e pré-linguístico. Sendo assim, podemos dizer que, para Hobbes e Locke o homem, após a criação

do corpo político, não é essencialmente diferente daquele em estado natural. Já para Rousseau as faculdades naturais sofrem sucessivos desenvolvimentos. Para o filósofo de Genebra, portanto, o homem civil é fundamentalmente distinto daquele tal como a natureza o criou. A título de conclusão, demonstraremos que, diferentemente de Hobbes, em particular, para o genebrino não é possível imputar ao homem em estado puro de natureza os vícios que somente irão se desenvolver na vida social. Em outras palavras, conclui Rousseau, o homem é naturalmente bom, mas, a sociedade o corrompe.

Sobre Nietzsche e a música: entre a tragédia grega e Wagner

Francisco José Porfírio Neto (UFG)

Em *O nascimento da tragédia* (1872), primeira obra publicada pelo então jovem professor de filologia clássica da Universidade da Basileia, Friedrich Nietzsche, é dissertado sobre a origem das tragédias gregas e sua importância na cultura helênica, além de outros elementos importantes para aquela manifestação musical e teatral surgida na antiguidade clássica. Nesta obra o filósofo comenta sobre como a noção de dissonância na música, a incorporação do coro e o aspecto trágico das peças desenvolvidas elevava o estado de espírito das pessoas presentes naquela manifestação artística, promovendo o que Nietzsche denominou dionisíaco na música: um estado de espírito que permitia a invocação de impulsos artísticos bárbaros e naturais. No mesmo livro, o filósofo identifica o que ele chamou de fim da cultura helênica, com o início de uma nova tragédia grega, proposta por Eurípedes, que tenta, de certo modo, racionalizar aquela manifestação artística. Já na contemporaneidade, Richard Wagner é apresentado pelo filósofo como o músico que reavivou a cultura trágica, sendo que em *O nascimento da tragédia* é apresentada uma crítica positiva e bastante elogiosa à peça wagneriana *Tristão e Isolda*, caracterizada por Nietzsche como um drama perfeito. Em 1876 o filósofo concebe a quarta parte da série de suas quatro considerações extemporâneas, intitulada *Wagner em Bayreuth*. No escrito, o seu autor trata sobre o amigo músico a partir, principalmente, da impressão obtida através do Festival de Bayreuth (evento organizado por Wagner visando a di-

vulgação de sua própria obra). Nietzsche ainda elogia o músico, mas tece uma crítica ao público, que mais tarde se mostrará importante para entendermos a mudança de opinião de Nietzsche a respeito de Wagner: o público não estava à altura do drama wagneriano. Não era um público comparável aos espectadores das tragédias gregas, por ser composto por membros das altas sociedades que buscavam simplesmente entretenimento. Seguindo a transformação do pensamento de Nietzsche, podemos dizer que em suas obras mais maduras o filósofo assume, gradativamente e às vezes indiretamente, uma postura contrária a Wagner (ou ao que Wagner representa) em obras como *Humano, demasiado humano* e *Além do bem e do mal*, até que, derradeiramente, apresenta em *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* (obras de 1888) o porquê de seu total rompimento com seu ex-amigo. Nietzsche também passa a defender uma leveza intrigante na música francesa (em contraposição à frieza alemã) no mesmo momento em que afirma uma admiração estética pelo trabalho do francês Georges Bizet, em especial por sua obra prima, a ópera *Carmen*. Para concluir, estabeleceremos como objetivo deste trabalho dissertar sobre o porquê da admiração de Nietzsche pela tragédia grega, para então identificar a aproximação do filósofo com Wagner e diagnosticar (dentre motivos musicais, políticos e pessoais) sua posterior ruptura. Neste mesmo movimento tentaremos, para encerrar nosso trabalho, entender quais elementos da música de Bizet tomaram a atenção de Nietzsche a ponto de o filósofo exaltar sua obra musical.

Dever e virtude na obra de Sêneca

George Felipe Bernardes Barbosa Borges (UFG)

Atualmente há um amplo debate que visa buscar alternativas para contrapor a influência das correntes éticas kantianas e utilitaristas. Eis que surgem em meados dos anos 60 novas opções – a Ética da Virtude e do Cuidado. Estas novas éticas, sobretudo a das Virtudes, propõem resgatar a doutrina grega da eudaimonia, muito difundida nas palavras de Aristóteles e os laços humanos significativos que são perdidos em meio a imparcialidade das Éticas do Dever. A partir da apresentação que Van Hoft faz sobre o tema, os estudiosos da Virtude tentam incorporar à ética uma armadura mais humana, que não tencione as discussões somente entre o certo e o errado, mas que também valorize preferencialmente o agente que realiza a ação, sua felicidade e seu caráter. Segundo Giovanne Reale, os estoicos tiveram uma contribuição relevante na metamorfose ética – ele conta que a ideia de “dever”, comum principalmente no período iluminista, surgiu com os estoicos: “Este conceito de *kathékon* é substancialmente criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo “*officium*”, com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de “dever”. O que foi averiguado e será tema da comunicação é a forma com que Sêneca se empossa dos conceitos de *kathékon* (dever) e *kathortoma* (virtude). E através dessa apropriação num segundo momento será analisada a influência do filósofo imperial no processo de comuta, principalmente da ética aristotélica para as correntes deon-

éticas. E por fim, no terceiro movimento, como ele também pode levar o calor de suas palavras ao debate quando surge a Ética da Virtude. A partir das noções de “ação perfeita” e “ação conveniente”, presentes em sua obra, podemos acompanhar a oscilação que Sêneca faz entre as duas morais, se inclinando mais, ora pra uma, ora pra outra. Essa oscilação demonstra o ensejo que Sêneca tem de criar um diálogo entre as correntes opostas e fundar uma só composição ética capaz de abarcar dois segmentos tão caros para a filosofia.

A imaterialidade da alma em Agostinho

Gesielly Henrique de Souza (UFG)

O presente trabalho se propõe a pontuar as questões referentes à imaterialidade da alma na filosofia agostiniana. A alma é um conceito de central importância dentro da filosofia agostiniana, dizendo “Deus e a alma desejo conhecer” (Soliloquios livro I capítulo II) vemos a íntima ligação da alma humana com Deus, posto que a alma seja a única via para se chegar a pensar Deus. Para Agostinho a alma não possui as características dos elementos que compõem as coisas materiais na terra, nos limitando a não imaginar a alma com dimensão, tamanho, largura ou vigor físico, todas essas coisas só serviriam de maneira análoga, em uma tentativa de associar a alma aos elementos conhecíveis pelos sentidos. Identificando a alma como imaterial pela negação dessas características, sendo a alma substância dotada de razão com a função de reger o corpo como princípio causal e formal, não possuindo extensão, volume ou qualquer característica material. A alma é uma substância imaterial dotada de razão, capaz de conhecer a si mesma, racionalizar as coisas do mundo sensível, buscar pela interioridade as coisas inteligíveis e conhecer a Deus. Agostinho ainda afirma que a alma é uma substância imaterial independente do corpo o qual anima e essa possui elementos anteriores a animação do corpo esse que está a animar, os quais a possibilita compreender as coisas, pois a alma é racional, capaz de guardar conhecimento, capaz de entender e se deliberar de forma livre. À medida que o homem tem o desejo de conhecer a verdade, tendo vontade de buscar no seu interior a conexão

com Deus, ele poderá, sendo o homem uma criação divina, usar dessa vontade para se sobrepor as demais criaturas, e se possibilitar ao encontro com Deus e da verdade. Mesmo que a fé permeie Agostinho, ele entende que é a razão é o que deve orientar e levar ao caminho da verdade.

A política em Foucault como a guerra continuada por outros meios: o conflito nada silencioso das relações de poder

Guilherme de Freitas Leal (UFG)

A proposta de comunicação que trago consiste fundamentalmente em apresentar os dois modos de discursos de poder que Michel Foucault apresenta em sua obra *Em Defesa da Sociedade*, a saber, o discurso filosófico-jurídico e o discurso histórico-político. O intuito é perceber junto ao autor o modo específico de discurso utilizado a partir do século XIX na Europa ocidental. Para tanto, contrapor-se-á o primeiro discurso enquanto próprio da teoria da soberania clássica ao segundo enquanto o utilizado pela biopolítica moderna. Em outras palavras, expor-se-á a caracterização do discurso filosófico-jurídico através de três aspectos essenciais: a circularidade do poder que sai do sujeito e a ele retorna, a unidade do poder mesmo que proveniente de múltiplas fontes, e a legitimidade fundamental de onde se constitui todas as leis. E, por outro lado, o discurso histórico-político que se caracteriza por três aspectos fundamentalmente opostos, primeiro, a guerra aparece como um possível gabarito de análise das relações de poder, segundo, o sujeito é tratado como não universal, terceiro a verdade se constitui a partir da força e não da razão e, por fim, apresenta-se ainda o irracional histórico. O movimento do presente texto encerrar-se-á na exposição do que Foucault denominou de racismo de Estado como produto do modo próprio das relações de poder que se efetivam através do discurso histórico-político, isto é, do grande discurso da guerra ou da luta das raças com a finalidade es-

sencial de conservadorismo social e de dominação colonial. Apresentando dessa forma certa compreensão do racismo como algo próprio das relações de poder em contexto biopolítico no que tange funções de corte e estabelecimento de relações fundamentalmente guerreiras-biológicas com a finalidade de fortalecer a espécie pela eliminação do perigo. Nesse sentido, expor-se-á a belicosidade das relações de poder como estrutural e constitutiva na política pensada como continuidade da guerra por outros meios na obra de Michel Foucault.

Democracia e individualismo

Gustavo Lenza Kuhn de Tavares (UFG)

Alexis Charles Henri Clárel, visconde de Tocqueville, diferentemente de outros autores (modernos e antigos), não parte de princípios universais ditados, criados pela razão, para só depois “aplicá-los” no, e ao mundo real. No inverso, procurou observar os reais acontecimentos políticos e sociais, e só posteriormente produzir uma análise, interpretação. E é justamente no rastro das suas análises e reflexões que buscaremos desenvolver nosso texto. Para tal empreitada, partiremos de seu estudo da revolução francesa em “O Antigo Regime e a Revolução”, no qual verifica como as instituições do Antigo Regime se fazem presentes na república que se formou na França pós-revolução, demonstrando assim, como a revolução não concretizou aqueles princípios supremos que a originou, que se diga: a igualdade e liberdade entre os homens, que são, enfim os princípios da democracia; liberdade política e igualdade social. Duas ideias afins, pois interdepende-se na constituição e consolidação da democracia. E com isso, confrontaremos o universo francês com sua análise de “A Democracia na América”, na qual Tocqueville desenvolve um estudo minucioso e detalhado da democracia, a partir de observações diretas realizadas nos Estados Unidos da América. Com base nestas duas obras, será nosso propósito discutir o individualismo como um perigo inerente à democracia, posto que se origina da paixão excessiva pela igualdade de condições juntamente com a centralização administrativa. E enfim, investigaremos a possibilidade de encontrar caminhos que auxiliem a evitar que

as pessoas assim se tornem: individualistas. Esse estudo nos parece importante na medida em que nos permite, em última análise, questionar a partir de um ponto de vista ético: é esse um regime político saudável para a vida humana? E não exclusivamente, mas, para a vida humana em harmonia com todo o resto que não é humano: os outros animais, o ecossistema, enfim, com o mundo que nos cerca?

O Logos em Merleau-Ponty

Harley Juliano Mantovani (UFG)

A compreensão do Logos em Merleau-Ponty se relaciona, inicialmente, ao modo como ele define e absorve a fenomenologia de Husserl. A investigação acerca do Logos nos permite entender como a própria fenomenologia é possível como realização filosófica. Em nosso filósofo, o sentido do Logos é indissociável de uma recuperação fenomenológica do mundo que traz consigo a dissolução do dualismo ontológico entre a ideia e o sensível. Neste sentido, se a filosofia, compreendida como metafísica, começa com a instauração da cisão ideal entre essência e existência, a reflexão sobre o Logos nos reconduz para antes do começo da filosofia, permitindo-nos esclarecer e denunciar a idealização desse começo que oculta as raízes da filosofia localizando-a, desde o seu nascimento, em um inteligível separado e mitológico. Por esta razão, essa investigação genealógica, como crítica do processo de idealização que se tornou uma tradição filosófica, deve reencontrar, no próprio mundo, o nascimento da inteligibilidade ou, em outros termos, deve desvelar o enraizamento da filosofia, tarefa que foi assumida pela fenomenologia, de acordo com Merleau-Ponty. Então, se ela se realiza em contraposição à tradição filosófica, a investigação acerca do Logos não pode se dispensar de uma crítica às noções clássicas de razão, de ser, de verdade, de subjetividade, entendidas como entidades ideais existentes independentemente do mundo. Trata-se de reverter a prioridade lógica do possível em relação ao real, intimamente cética e nihilista, pois, conforme essa prioridade toda a necessidade

do ser se encontra num domínio puro exterior ao mundo existente. Diante disto, a compreensão do sentido do Logos nos leva a uma restituição do ser do mundo que o libera da atualidade pensante do cogito cartesiano, apresentando-se como o solo sem o qual a própria atividade de pensamento não é inteiramente clara para si mesma. Por fim, devemos esclarecer como o Logos pré-filosófico, que questiona a natureza reflexiva da consciência, se apresenta como a instância primordial da racionalidade prévia à sua idealização antropológica metafisicamente fundamentada.

O caso Eichmann e sua relação com pensamento e juízo

Heloíse Cardoso da Silva Aguiar (UFG)

A Alemanha nazista representou uma crise dos padrões morais tradicionais, fatos horríveis ocorrem nos programas de extermínio dos judeus, e o mais assustador, tiveram a colaboração de todas as camadas da sociedade alemã. O regime de Hitler trazia um novo conjunto de valores e leis fazendo as pessoas esquecerem suas antigas convicções, e o que antes era “não matarás” passa a ser “matarás”. Os crimes horríveis cometidos em massa durante a Segunda Guerra tiveram a participação de “cumpridores de deveres” e homens “normais” que foram responsáveis por tais acontecimentos. Um desses homens era Otto Adolf Eichmann, encarregado por organizar a deportações de milhares de judeus para os campos de concentração e de extermínio.

Todos aguardavam ansiosos para assistir a do julgamento desse mostro nazista, mas a primeira impressão de Arendt sobre Eichmann não foi essa, mas de um homem “(...) nem ao menos amedrontador, nada funesto ou sinistro, dotado de uma aparente superficialidade e mediocridade. (ARENDR, 2003, p.35)”. Eichmann foi considerado uma pessoa “normal” tanto por Arendt quanto por peritos psiquiátricos que estiveram com ele. Ele não era um sádico, mas um indivíduo que em outras circunstâncias não agiria da mesma forma. Eichmann se considerava apenas um cumpridor das leis, e sua defesa afirmou que ele não tinha nenhuma motivação particular que o levaria fazer o que fez. Por vezes ele afirmou que não tinha razões para ir contra os judeus. Sendo assim, como

podemos julgar Eichmann quando sua conduta era aceita e recomendável sob o regime nazista?

Arendt nos chama atenção para a dúvida de uma responsabilidade, que, quando uma maioria é culpada a culpa não é de ninguém. Surge também em nossa sociedade um “medo de julgar”, devido uma ideia de que somos igualmente ruins e se cometemos erros não podemos julgar. Ainda que os sistemas transformem os homens em “dentes de engrenagem”, não se trata de julgar um sistema, mas um indivíduo e seus atos. Para Arendt a preferência do réu em seguir regras era devida sua incapacidade de pensar por si mesmo. Ele era um exemplo dentre tantos outros burocratas que não tinham capacidade de emitir juízos próprios sobre os acontecimentos ao seu redor, mas apenas seguir comandos. Ela se refere a palavra “pensar” no sentido de reflexão, na qualidade de estabelecer um diálogo consigo mesmo.

Análise de conteúdo: um caminho promissor para a pesquisa em Filosofia

Hosamis Ramos de Pádua (UFG)

Objetiva-se nesta comunicação compartilhar uma pesquisa que está no início: “Virtude em Assim falou Zaratustra, de Friedrich Nietzsche”. O objeto é a produção de inferências com base na descrição das características da mensagem sobre as virtudes no livro Assim falou Zaratustra, do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, escrito entre 1883 e 1885, com publicação em 1886. Os dados estão sendo obtidos através do levantamento de todas as ocorrências da palavra “virtude” no contexto em que foram escritas no livro, utilizando a tradução feita por Paulo César de Souza. Os objetivos estão atrelados aos apresentados no projeto de pesquisa “As virtudes de Nietzsche” (Dalla Vecchia, 2016), principalmente no que concerne ao segundo eixo de investigação: “mapeamento, análise e interpretação das virtudes pensadas por Nietzsche”. O ponto de partida mensagem impulsiona-nos a utilizar o procedimento metodológico denominado Análise de Conteúdo (Franco, 2012), (Moraes, 1999) que tem por finalidade a compreensão de aspectos psicossociais e culturais que emanam do texto a partir da apresentação do conteúdo manifesto e da interpretação do conteúdo latente. Para a análise de conteúdo das virtudes de Nietzsche, estamos percorrendo duas etapas: uma, destinada à descrição, que engloba a preparação do material, a unitarização e a categorização; e a outra, às inferências. Na etapa de preparação do material estamos digitando todas as ocorrências da palavra “virtude” no contexto em que

ocorrem, ou seja, está sendo considerado o sentido atribuído por Nietzsche através da voz do personagem Zaratustra; e as estamos organizando em códigos de semelhanças semânticas. Espera-se que as mensagens emanem do texto a partir do procedimento de unitarização dos dados, que é um procedimento usado para definir as unidades de análise, que serão agrupadas em categorias através do isolamento das ocorrências da palavra “virtude” em unidades de contexto. Assim, estamos encaminhando a pesquisa para: a) organização em categorias todas as ocorrências da palavra “virtude” no contexto em que foram apresentadas no livro; b) produção de inferências a partir das categorias, prontificando esse material para posterior análise e interpretação, almejando continuidade da pesquisa.

Diálogo e significação, considerações sobre a comunidade em Hannah Arendt e Charles Taylor

Iarle Ferreira (Unisinos)

A atenção neste trabalho será centrada na concepção de diálogo, no pensamento de Hannah Arendt e de Charles Taylor. A intenção é compreender o que significa comunidade. Partirei da articulação entre esfera pública, linguagem e diálogo. Primeiro, situarei o diálogo como condição sine qua non da esfera pública tanto no pensamento de H. Arendt quanto no pensamento de C. Taylor, apontando a distinção entre ambos. Em seguida, apresento o entendimento de H. Arendt, segundo o qual o objeto ou o fenômeno é o referencial, por assim dizer, a partir do qual as pessoas se vinculam, não obstante, também, se separam conservando “quem” verdadeiramente são, distinguindo-se da “massa”, o que acontece pela significação que no discurso se desvela. Portanto, pela articulação entre pensamento, linguagem e discurso encontra-se um traço da ação no pensamento de Arendt. Nessa articulação encontramos duas posições. Uma sustenta a afirmativa de Arendt segunda a qual nesse discurso não é possível a contradição; a outra enfatiza como condição da ação a diferença na igualdade, isto é, a singularidade inerente a cada “quem”. As duas posições não podem seguir juntas sobre pena de cair em aporia, isto é: ou bem prestamos conta à lógica formal, em seu princípio de contradição, e o discurso que se pretende plural nega sua pluralidade, na medida em que se funda em princípio exclusivista de um dado saber; ou bem esse discurso é desenvolvido diretamente entre os “quem’s” sem

intermédio de qualquer privilégio, e aí pode haver contradição. A sugestão é que a saída, para não se cair em aporia, seja tomar o discurso como diálogo em seu sentido amplo, ou seja, na sua forma de entendimento, que pode ser desde sinais até uma elaboração conceitual sofisticada. Dessa forma dá-se a elaboração de um diálogo inclusivo que faz jus à pluralidade almejada. Feito isto, apresentarei a noção de linguagem em C. Taylor, de modo a articular pensamento com “eventos puros e simples” e “eventos de significado”, a fim de argumentar a favor do diálogo como locus constitutivo da comunidade no pensamento de Taylor e como possível traço dos “eventos de significado”. O intuito é alcançar alguma compreensão, ainda que seja no âmbito interrogativo, acerca da concepção de “vínculo” comunitário na perspectiva de Hannah Arendt e de Charles Taylor e a sua pertinência na estrutura da ação política contemporânea.

Ceticismo e fundacionalismo no *Da certeza* de Wittgenstein

Igor de Souza Cesário (UFG)

Na obra *Da certeza* (1969), Wittgenstein dialoga com o ceticismo e com outro grande filósofo, a saber G. E. Moore, e trata acerca da possibilidade de haver um ceticismo tão crítico a ponto de duvidar de tudo e ainda sobre a questão dos fundamentos do conhecimento. Por outro lado, a partir da leitura de tal obra, pode-se levantar questões acerca da posição do autor em relação ao fundacionalismo e sobre a possibilidade de estabelecer fundamentos para o conhecimento.

O objetivo deste artigo portanto, é analisar a argumentação que o autor desenvolve a fim de tentar traçar qual seria uma possível posição do autor em relação ao ceticismo e ao fundacionalismo, sobretudo em seu livro *Da certeza*. Ou seja, é analisar tanto as considerações do autor em relação ao ceticismo epistemológico e quais as contribuições do autor para esse debate tão precioso para a história do pensamento filosófico, quanto em relação a uma possível leitura fundacionalista de sua obra. E também analisar como o conceito de jogos de linguagem é fundamental para toda a filosofia do autor e mais precisamente como esse conceito é empregado em tal obra a fim de fundamentar sua visão acerca do ceticismo, e ainda, como o autor trata de nossas certezas básicas levando para a esfera gramatical a resolução do problema do regresso ao infinito.

A posição do autor em relação ao ceticismo só faz sentido se levarmos em consideração o conceito de jogo de linguagem (*Sprachspiel*). Esse conceito é uma analogia ao que entendemos corriqueiramente por jogo. E a partir desse con-

ceito tão importante para a filosofia de Wittgenstein esse artigo tentará explorar uma possível visão do autor sobre os temas do ceticismo e do fundacionalismo, que o autor trata em uma resposta ao texto escrito por G. E. Moore “Uma defesa do senso comum”, onde também trata do ceticismo e do fundacionalismo epistemológico.

A teoria da mudança e a crítica ao conceito de substância em Russell

Jean Carlos Campos de Souza Junior (UFG)

O filósofo Bertrand Russell (1872-1970) argumentou contra a linha de pensamento de que a substância é algo que perdura ao longo do tempo. Segundo ele, o que há na realidade são séries de particulares estáticos e individualmente distintos em instantes no tempo; tais instantes sendo ordenados pelas relações de antes de e depois de. Em questão, começarei destacando o Paradoxo de Zenão, utilizado por Russell como um dos argumentos para tratar o tempo no viés estático. Zenão de Eléia (490 - 430a.C) produz o Paradoxo do Movimento para mostrar logicamente que não há movimento, assim, propondo quatro argumentos para sustentar o paradoxo, são eles; A Dicotomia, Aquiles e a Tartaruga, A Flecha e O Estádio. A Dicotomia é o mais importante dos argumentos, por ser a base de todo o propósito de seu paradoxo contra o movimento. De acordo com o argumento, se um ente quer ir do ponto 1 ao ponto 2, antes de chegar ao ponto 2, terá que passar pelo ponto $1/2$, anteriormente terá que passar pelo ponto $1/4$ e antes passará pelo ponto $1/8$, assim tendendo ao infinito; ou seja, o ente terá sempre que passar em um ponto médio antes de cruzar uma extensão. Russell argumenta que o Paradoxo de Zenão está correto e o compara com a forma pela qual é produzido o movimento no cinema. O ente é formado por uma multiplicidade de particulares estáticos no tempo e tais particulares em sequência podem gerar o que chamamos de movimento. Portanto, há entidades

particulares estáticas e em sequência no tempo, igualmente como ocorre com os fotogramas de cada pedaço do rolo de filme. Russell tem ressalva em apenas um ponto em relação ao Zenão. Há mudança para o filósofo inglês, mas a mudança não é que o ente perdesse e sofresse mudanças ao longo do tempo. Segundo Russell, a mudança consiste na alteração do valor de verdade de uma proposição sobre uma entidade no tempo 1 e no tempo 2. Bertrand Russell tem a pretensão em anular através da teoria estática do tempo distinções desnecessárias que Aristóteles constrói com os conceitos de substância essenciais e acidentais.

O Místico no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein

Jefferson Galvão Tavares (UFG)

Esta comunicação abordará a questão do místico, muito relevante no *Tractatus Logico-Philosophicus*. O místico traz várias ambiguidades e por certo distintas interpretações. O objetivo desse trabalho é compreender uma definição presente no aforismo (6.522): “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico”. Para que possamos compreender a ideia de “inefável” e de que o místico “se mostra”, se faz necessário um percurso que possibilite uma interpretação (tomadas as devidas limitações) do único livro publicado em vida por Wittgenstein, tornando-se imperioso seguir um fio condutor que percorra esse denso e extenuante caminho, encadeando ideias que culminam no místico do *Tractatus*. Analisaremos inicialmente o que “pode ser dito” segundo o *Tractatus*, para mostrar os limites da linguagem e evidenciando com isso, o fim da filosofia, como uma atividade cujo resultado é “tornar proposições claras”. O resultado da filosofia, segundo o *Tractatus*, não são proposições filosóficas, mas é tornar “proposições claras”. Posteriormente, analisaremos o sujeito metafísico como aquele elemento inserido no *Tractatus*, como condição necessária para a ocorrência de uma relação afiguradora. Este mesmo sujeito tem a função de escolha: “ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado. Sem essa escolha nenhum sentido se constitui”. Por fim, buscaremos elucidar o místico no *Tractatus* fundamentado no seguinte aforismo (6.44) “O místico não é como o mundo é, mas que ele é” e

além disso, será também o místico explorado na Conferência sobre Ética. Três aspectos fundamentais serão salientados: ele é “inefável”, se mostra na (metafísica, ética e na lógica) e é o conteúdo de uma atitude diante da existência do mundo.

Honra, glória e cidadania numa relação ambivalente segundo Maquiavel

João Aparecido Gonçalves Pereira (UFG)

Maquiavel escreve, no capítulo XVII de *O Príncipe*, que os homens são maus, volúveis, egoístas e agem com perversidade assim que têm a oportunidade para tal. Porém, no capítulo XXVII da primeira parte dos *Discursos*, o autor relativiza a sua abordagem sobre a maldade humana acentuando que raramente os homens sabem ser bons ou maus totalmente. Este estado intermediário ou de medianidade que envolve a natureza humana justifica a possibilidade e a necessidade de formar os homens, transformando-os de meros indivíduos egoístas em bons cidadãos comprometidos acima de tudo com o bem comum e da sua pátria. Maquiavel afirma em seus escritos que a natureza humana é em si mesma ambiciosa. Isso é um elemento que pode tanto ser tomado como meio para formar bons cidadãos que favoreçam a estabilidade da vida republicana, quanto pode ensejar que os indivíduos a enfraqueçam com as suas condutas. Por um lado, Maquiavel reconhece que a ambição por riquezas normalmente não é compatível com a estabilidade de um corpo político republicano. Pelo contrário, sendo os homens quem são, ao buscarem as riquezas estarão sempre propensos a sobrepor os seus bens privados ao bem comum. Por outro lado, o florentino também sabe que não se pode esperar que naturalmente tais homens abram mão de seus interesses privados em prol do interesse coletivo e/ou do bem da pátria. Sendo assim, ele propõe que outras ambições, como a busca pela honra e pela glória,

sejam exploradas no sentido de tornar os anseios e as ações dos homens mais convergentes com a grandeza e a estabilidade da vida política. Diante disto, propomos com esta comunicação discutir as ideias do autor acerca de como o desejo de honra e glória pode favorecer a vida cívica, e também sobre em que medida tal busca se torna nociva politicamente. A hipótese interpretativa que pretendemos sustentar é a de que, para Maquiavel, a ambição é em si mesma neutra. Porém, ela pode tanto ser tomada como um elemento de formação cívica quanto significar um entrave a uma vida política bem ordenada e estável.

Um problema exegético no diálogo *Protágoras*

João Victor Albuquerque (UFG)

No presente trabalho, buscaremos desenvolver um estudo sobre a ética no diálogo *Protágoras* de Platão. Queremos compreender a concepção moral que é apresentada no diálogo como vinculada a Sócrates. Neste texto há uma dificuldade em compreender o sentido da mudança de posicionamento filosófico do personagem Sócrates sobre a questão da possibilidade de se ensinar a virtude. Esta mudança de postura é problemática na medida em que não se encontra tal característica em outros diálogos de primeiro período. Por esse motivo, pode-se levantar dúvidas sobre a figura de Sócrates e a situação histórica do diálogo *Protágoras* frente ao corpus platonicum. Qual será o significado dessa mudança de opinião no *Protágoras*? O que será que este diálogo esconde em suas entrelinhas? Para tentar responder essas questões lançamos a hipótese que no diálogo encontram-se dois pensamentos éticos distintos: um pertencendo ao Sócrates histórico e o outro ao Sócrates porta-voz de Platão. E, além dessa hipótese, considera-se que *Protágoras* é um diálogo de transição entre o pensamento socrático, do mestre, e o pensamento platônico, o do discípulo. Para sustentar essa hipótese interpretativa será adotada a leitura de Vlastos, em seu artigo *Sócrates*, na qual ele afirma, com base em dez teses defendidas por Sócrates, que é possível distinguir nos diálogos de Platão aquilo que pertence às características do Sócrates histórico e aquilo que pertence às características do próprio Platão. Vlastos enfatiza ainda que Sócrates se tornou um personagem muito recorrente

nos escritos dos atenienses naquela época em Atenas. Outro ponto que apoiaria nossa hipótese é a mudança de uma postura mais aporética, no início do diálogo, para uma postura mais afirmativa (menos aporética ou não aporética) no que diz respeito à possibilidade de se ensinar a virtude, no final do diálogo. Assim, vamos analisar a questão e procurar, sinteticamente, expor nossas impressões para esse problema que apontamos na estrutura do *Protágoras*.

Eros e filosofia na Renascença

Jonathan Molinari (UFG)

A disputa entre Marsílio Ficino e Pico della Mirandola a respeito da interpretação do Banquete platônico representa um dos momentos mais interessantes do debate filosófico renascentista sobre o significado de Eros e a relação entre amor e sabedoria. Em Marsílio Ficino, a dimensão temporal de Eros é a eternidade, o voltar-se da matéria deformada à beleza, a circularidade perpétua do divino que atravessa o mundo e transforma a natureza caótica da realidade em um cosmos ordenado. Bem diversa é a perspectiva do jovem filósofo de Mirandola. Para ele o amor pertence somente ao homem, e até mesmo Deus é excluído do desejo que vive e ilumina a temporalidade humana. Entretanto, a superação da busca da perfeição completa-se apenas na dimensão temporal do instante, é a “morte di bacio” dos cabalistas, é o salto de Alceste que more por amor a recompor, finalmente, a fratura entre o infinito e o finito que marca a visão de Pico do homem e da história.

A objetividade das razões axiológica e volitiva nas *Lições sobre ética e teoria de valor de 1908-14*

Jorge Melo de Oliveira de Souza Junior (UFG)

Husserl afirma que toda a vida é tomar posição e todas as posições que se tomam estão sujeitas a postulados, de modo que aceitá-los ingenuamente foi o equívoco que culminou na crise filosófica e cultural, uma crise da razão e, para superá-la, deve-se retomar a razão “autêntica”, a razão em sentido pleno e, para Husserl, o sujeito que a alcança é o sujeito autêntico. Ele deve buscar incessantemente a autorrealização racional em sua vida, de modo que ele próprio “decida” justificadamente o que é verdadeiro, valioso e correto. Até a publicação em 1988 das *Lições sobre ética e teoria de valor de 1908-14*, os comentadores de Husserl debruçavam-se majoritariamente em seu pensamento sobre a razão teórica, mas, a partir da referida publicação a razão prática também passa a ser pesquisada, na qual o autor também tem em mente a defesa contra o relativismo e o ceticismo. Nessas *Lições* Husserl se refere à razão de forma tripla - a judicativa, a prática e a axiológica - com suas respectivas classes de atos da consciência: os teóricos, que se referem a objetos; os volitivos, que se referem a objetivos; e, os do sentimento, que se referem a valores. Husserl caracteriza os atos teóricos como atos objetivantes, pois, por meio deles se conhecem os objetos em suas determinações categorias e os objetos se apresentam como são. Sem estes atos não haveria objetos para serem valorados, de modo que também não se constituiria o ato volitivo. Para Husserl, primeiro deve-se por o objeto para

valorá-lo – prazeroso, agradável, gostoso... –, a fim de colocá-lo como objeto da vontade. Husserl afirma que todos os tipos de atos têm características paralelas, com isso, efetua uma analogia entre a razão lógica e as axiológica e volitiva, por isso, para Husserl, todos os predicados relacionados a um objeto podem ser analisados como válidos ou inválidos, desde os caracteres dóxicos às determinações axiológicas e volitivas. Assim, a apresentação tem como objetivo indicar a objetividade principalmente das razões axiológica e volitiva, que são fundamentais para o entendimento da autenticidade do sujeito.

Ideologia e senso comum na reflexão arendtiana dos governos totalitários

José dos Santos Filho (UFG)

Hannah Arendt acredita que um dos elementos fundamentais para o sucesso dos regimes totalitários foi o crescente desprezo pelo senso comum, entendido como um sentido que nos habilita para a partilha da experiência da realidade. Isso graças a tentativa desesperada e proposital de fugir da realidade instável e incoerente, onde não há parâmetros seguros e nenhuma certeza absoluta para se abrigar. Essa realidade contingencial é insuportável tanto para o homem de massa, que se refugia em seu isolamento social e seu desinteresse pela política, quanto para os governos totalitários que, por meio das suas ideologias, insistem na fabricação de uma realidade fictícia. A realidade passa a ser explicada e compreendida de modo total, porque quaisquer acontecimentos são apenas meros desdobramentos de premissas lógicas e, portanto nada que venha a ser, tem caráter de novidade. Seguindo inexoravelmente a lei do movimento, decretado pela natureza e pela história, o governo totalitário protege os indivíduos da fragilidade dos negócios humanos e torna supérfluo o senso comum, pois torna sem sentido a experiência direta dos indivíduos com o mundo tal qual ele é.

O espaço heterotópico da literatura em *As Palavras e as Coisas*

Juliana Damazio Carvalho (UFG)

Iniciada sob o signo de uma heterotopia borgiana, *As Palavras e as Coisas*, obra de Michel Foucault escrita em 1966, promete através da arqueologia realizar uma crítica ao estatuto conferido às Ciências Humanas na modernidade, de modo a despertar o pensamento do sono dogmático no qual está inserido. Para tanto, em sua tentativa de efetuar a crítica ao dogmatismo antropológico que caracteriza o pensamento desde Kant, Foucault recorre ao tema do retorno do ser da linguagem. Obra densa e difícil, anuncia em sua conclusão que a forma-homem, como rosto na areia, desaparecerá da paisagem ocidental do saber, uma vez que o “ser” da forma-homem parece não coexistir junto ao “ser” da linguagem.

Tributário da busca nietzschiana por um pensamento não dialético nos desdobramentos do pensamento ocidental, Foucault elege como corpus bibliográfico um arquivo maldito que ecoa o anseio do filósofo alemão. Nomes como Sade, Holderlin, Mallarmé, Klossowski, Blanchot, Bataille e Artaud são indicados como o lugar de uma escrita compreendida como brecha para o “dehors”, isto é, para um “fora”, um “puro fora”, uma vez que se dá como experiência de uma linguagem postada fora de toda interioridade, cuja prosa se desenrola ao infinito, não falando de outra coisa senão de si mesma. Deste modo, a literatura moderna é compreendida nesta obra como espaço heterotópico no qual ressoa um estranho canto de sireia que não faz outra coisa senão “convidar” ao desvanecimento a

figura soberana do sujeito, dando lugar a uma experiência do “fora”, experiência esta que parece prometer a possibilidade de um novo pensar.

Pretendemos com nossa comunicação elucidar os termos desta incompatibilidade entre o ser da linguagem e a forma-homem a partir da consideração deste espaço heterotópico designado pela literatura, tal como Foucault defendeu na década de 60, especialmente no diálogo realizado com a consideração de Maurice Blanchot sobre o espaço literário.

Doce e amarga Providência em Rousseau

Junio Cezar da Rocha Souza(UFG)

Por azo do grande terremoto ocorrido em Lisboa em 1755, causando larga tragédia, Voltaire anuncia sua indignação e questionamento voltados à relação entre Deus, a natureza e a Providência. Voltaire em seu texto Poema sobre o desastre de Lisboa questiona a possibilidade de uma Providência bondosa. Rousseau o responde com sua Carta sobre a Providência. Nessa carta, Rousseau discute ad hoc o tema do mal no mundo. Nessa perspectiva, Rousseau trabalha com duas noções de mal: um mal moral e outro físico. O mal moral é de ordem interna, o homem aperfeiçoado o produz, sentimentos funestos cultivados pelos homens avolumam a força desse mal, é o mal psicológico. O narcicismo, a inveja, a cupidez, a disputa entre os homens são frutos dessa desordem. O mal físico, entretanto, é inevitável, é condição da matéria degenerante. Existir é estar em condição de degeneração, de ser afetado por estes males, de, conseqüentemente, sofrer. Até mesmo a morte é entendida como parte da ordem natural dos homens, sua decrepitude é conseqüência natural, só é entendida como um verdadeiro mal quando antecedida por preparativos que geram dor e sofrimento. Inegavelmente, no mundo, vê-se a presença do mal. Há males produzidos moralmente, pelos homens, e há males físicos dos quais os homens também participam em sua produção. Seria melhor não existir dada a constatação de tais males no mundo? Rousseau se posiciona contrariamente a esse entendimento, afirmando que o simples fato de se existir sem nenhuma compensação e lidando com os

sofrimentos que se espera com a existência, já bastaria para justificar o vir ao mundo. É o que Rousseau chama de “o doce sentimento de existência”. Ao mesmo tempo que existir é sofrer, existir é algo bom para Rousseau. O filósofo genebrino se posiciona contrariamente à ideia de uma Providência Malévola, respondendo ao sr^o. Voltaire. Mas não estaria ele admitindo, inconfessadamente, uma Providência que, embora benfazeja, também possa amargar a vida?

Adolf Eichmann e o tornar-se pessoa: uma antítese a partir do pensamento de Hannah Arendt

Memória como plano metafísico no livro X das *Confissões*

Juercino Arcanjo dos Santos (UFG)

Kálitha Fernandes Moraes (UFG)

No pensamento de Hannah Arendt, a constituição da personalidade humana é um processo de pensar que perpassa a atividade de decidir e formar opiniões, composta pela faculdade da memória individual e pela formulação do discurso articulado. Desse modo, Arendt observa a noção de moralidade, como sendo insolúvelmente ao indivíduo em sua singularidade. O “que devo fazer ou não, tendo em vista o certo ou errado, é alheio a qualquer ordem Divina ou humana, mas, em última instância de si mesmo”. Nesse sentido, insinua a noção de que cada homem deve tomar seu lugar no mundo, a que todos chegamos como estranhos. Essa fixação no mundo parece ter haver com o tornar-se pessoa, na medida em que essa noção aponta para enraizá-lo, distintamente da mera espécie humana. Assim o pensar consiste estar no modo de existência que Arendt denominou de “estar só” e somente nessa condição o indivíduo pode entabular com o próprio eu o diálogo silencioso consigo mesmo. A proposta da presente comunicação consiste de modo breve, expor a noção apresentada por Hannah Arendt de tornar-se pessoa, e, por conseguinte visa uma tentativa de relacionar a partir da figura de Eichmann, em sua incapacidade de pensar, a antítese dessa atividade de constituição da personalidade humana.

O objetivo desta comunicação é apresentar a espiritualidade da memória tratada no livro X das *Confissões* de Agostinho. A memória no seu sentido mais profundo está sob o plano metafísico e se lança em rumo ao divino. Agostinho de Hipona realiza em sua obra *Confissões*, uma investigação acerca do homem e de seu criador, Deus, que é para Agostinho um ser absoluto, perfeito, eterno e imutável, causa de ser, causa de tudo aquilo que é, em suas palavras: “pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós” (*Confissões*, livro 1, cap.2).

O homem enquanto criatura é um ser e ao mesmo tempo um não-ser, composto de alma e corpo e, diferentemente dos animais, é imagem e semelhança de Deus, pois possui racionalidade. Sendo assim, essa faculdade de conhecer propicia a compreensão do mundo e de suas regras. Deus imprimiu na natureza humana as chamadas ‘noções impressas’ que são reflexos de suas mais perfeitas idéias, e estas foram armazenadas na faculdade da memória. Tal faculdade nos faz realizar o reconhecimento da realidade e acaba nos impulsionando a ir a procura de seu princípio. “O princípio espiritual das coisas é necessariamente e simultaneamente, para elas, causa de sua existência, luz de seu conhecimento e regra de seu viver” (GILSON, E. *Introdução ao estudo de Agostinho*, 2007, pág.160) Deus ao fundar a alma humana, isto é, a alma racional, coloca nela um anseio pela beatitude, e enquanto ela não a encontra, permanece inquieta e mísera. Agostinho relata numa passagem a respeito das criaturas: Deus “não

as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão" (Confissões, livro 8). Nessa inquietude gerada pela ignorância, o homem sofre por não ter aquilo que tanto deseja. Essa agitação interior impulsiona a busca por verdades, e ao se deparar com elas, o homem reconhece que deve haver uma verdade suprema que faz com que todas as outras sejam verdades. Esta verdade una é causa de toda sabedoria, é mãe de todas as verdades, deve ser incorpórea e imutável para que não esteja sujeita as vicissitudes do tempo e do espaço... E assim o homem encontra Deus.

O abandono de si na época da técnica

Leidiane Coimbra de Lima Castro¹ (UFG)

A época tecnológica é o modo contemporâneo do desvelamento de ser. Sendo um desvelamento de ser ela é uma verdade e, como tal, nomeia o modo de ser em que o próprio homem se apresenta. Neste sentido, o homem se dispõe no mundo a partir da perspectiva que lhe é aberta pela demanda da técnica. Duas das características fundamentais da técnica moderna são a antecipação (encomenda) e o cálculo, o que provoca, ainda que aparentemente, uma sensação de segurança e conforto diante do que se apresenta ou pode se apresentar no mundo. O que se "esquece" de considerar é o fato de que a técnica moderna (*gestell*) tem uma dinâmica de automação que toma tudo ao seu redor como um dispositivo que permite seu funcionamento. Desse modo, tanto o homem como o mundo tornam-se recursos, partes da engrenagem que legitimam a sua existência. Sendo assim, pergunta-se: não seria a época da técnica a época do abandono e do esquecimento do homem, naquilo que lhe é mais próprio, ou seja, abertura para possibilidades de ser?

A pergunta pela essência da técnica está situada na segunda fase do pensamento de Martin Heidegger, autor a partir do qual colocamos nossa questão. Portanto, para respondê-la, lançamos mão dos textos da segunda fase de seu pensamento, mais especificamente os "Parmênides", "Alétheia", "A questão da técnica", "Serenidade". No entanto, ainda recorreremos à "Ser e Tempo", primeira fase do pensamento do filósofo alemão, uma vez que ali, sobretudo na

analítica existencial do *dasein*, encontramos a chave para pensar a estrutura do homem e do mundo e a maneira a partir da qual ambos se relacionam e se fundamentam.

À imagem de Proust

Mariana Andrade (UFG)

O pensamento de Walter Benjamin pode ser chamado, se quisermos um nome, de “saber dos limiares” (*Schwelkenkunde*). A bela expressão, cunhada por Menninghaus para caracterizar o legado de Benjamin, pode ser tomada como chave-mestra de leitura da obra benjaminiana. A filosofia de Benjamin se desenvolve nas entranhas da estética e da crítica literária e, ao mesmo tempo, parece não se conformar com o conforto do lugar de pertencimento. A força do seu pensamento está, por essa razão, na criação desses espaços-do-entre: margens do pensamento em que os limiares entre a filosofia e a literatura se tocam e criam lugares de passagem para a reflexão filosófica. O presente trabalho propõe, desse modo, investigar os limiares entre filosofia e literatura através da leitura dos rastos de Marcel Proust no pensamento de Walter Benjamin e as afinidades entre o escritor parisiense e o filósofo alemão. Benjamin foi um leitor apaixonado e tradutor de Proust: dedicou à obra proustiana um dos seus mais belos ensaios intitulado *A imagem de Proust*. Partindo desse ensaio de Benjamin sobre o romance de Proust, gostaríamos de evidenciar o modo como é o esquecimento, e não a memória, que encena a personagem central da trama proustiana e o papel fundamental que o esquecimento exerce na decifração do labirinto temporal criado no interior da narrativa proustiana. Ao lado desse olhar lançado à obra de Proust, investigaremos o modo como a concepção de história em Benjamin, em especial o ponto crucial do nosso interesse sobre as relações profundas entre

a memória e o esquecimento, é melhor entendida através de uma leitura atenta ao modo como elementos estéticos do romance *Em busca do tempo perdido* de Proust são reconfigurados no interior do desenvolvimento teórico benjaminiano. A temporalidade que Benjamin reivindica como objeto da história tem grande influência da concepção de uma temporalidade entrecruzada, solo do qual se nutre e pelo qual desenrola o enredo narrativo da monumental obra proustiana. A forma como passado e presente se cruzam no tecido romanesco dos fios narrativos de Proust é a absorvida e reelaborada na dinâmica entre passado e presente que aparece como pano de fundo ao longo das teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin.

O corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty

Luana Lopes Xavier (UFG)

O conceito corpo aparece na fenomenologia de Merleau-Ponty como aspecto central da relação homem-mundo. O corpo, enquanto mediador dessa relação, se faz presente em diversas obras do autor como *Fenomenologia da percepção* e *A estrutura do comportamento*. No intento de uma fenomenologia que aproxima o homem da natureza, Merleau-Ponty concebe o corpo atrelado à consciência. A imbricação entre homem e mundo surge desde as investigações sobre o corpo, enquanto organismo, até a ideia de corpo-próprio fundamentada a partir da filosofia husserliana. A estrutura do comportamento marca o início da preocupação de Merleau-Ponty com o corpo, nesta obra o filósofo nos dirige às ciências a fim de mostrar a noção de comportamento analisada por diversas teorias da psicologia e da fisiologia. Por meio desta, a filosofia merleau-pontiana se empenha em elaborar uma concepção que prioriza a experiência do homem e não somente os aspectos físico-químicos do corpo ou suas diversas reações aos estímulos advindos do meio. Deste modo, Merleau-Ponty se esforça em recorrer à experiência primária como fundo das percepções humanas, e em mostrar que as ciências partem dessa experiência imediata antes mesmo de instalarem sob ela suas determinações. Por este viés, a ideia de corpo ganha o estatuto de corpo-próprio ou corpo-sujeito. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty concebe a ideia de corpo a partir dos fenômenos do mundo percebido, isto é, da experiência do sentir. À luz da fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty retoma a

redução fenomenológica como método para despertar a experiência do mundo. Nesse sentido, sua fenomenologia busca romper com uma fisiologia mecanicista e ressaltar a experiência da percepção, elegendo o corpo como expressão e fundamento da relação homem-mundo. A fenomenologia merleau-pontiana destaca-se, justamente, por não dissociar os dados sensíveis da percepção da realidade do mundo e por pensar o corpo entrelaçado à consciência. A partir dessa problemática, tentaremos percorrer a interpretação merleau-pontiana do corpo, desde o seu aspecto comportamental investigado na estrutura do comportamento, até o alcance de sua Fenomenologia da percepção por meio de uma descrição da experiência do vivido.

Diálogos entre Walter Benjamin e Hampaté ba: recortes sobre linguagem e oralidade na filosofia contemporânea

Luís Augusto Ferreira Saraiva (UnB)

O presente trabalho tem como objetivo apresentar as relações entre os pensamentos de Walter Benjamin e Hampaté ba, filósofo africano, sobre a linguagem e a tradição oral. Deste modo, recorreremos às críticas feitas ao historicismo e ao positivismo e também a herança metodológica de Ranke que enquadram o processo histórico como unicamente uma sucessão de documentos escritos, colocando a escrita e a linearidade do tempo em contraposição a outras culturas que não concebem o tempo de modo linear. Embora Benjamin tenha pensado em uma História da Redenção na figura messiânica do Anjo da História de Paul Klee, Hampaté ba coloca a oralidade como ferramenta de comunicação com a História, desmistificando assim, a neutralidade do historiador, e deixando em evidências as “possíveis” alterações nos eventos históricos. Na busca pelo narrador ideal Benjamin critica os historiadores, estes historiadores tradicionais, que preocupados apenas estão com a mudança dos eventos históricos não conseguem observar as nuances do tempo histórico nas fontes orais nem tão pouco as mudanças da Linguagem. Estes espaços apresentam a Filosofia como uma atividade reflexiva que busca o entendimento racional do homem sobre si e sobre o mundo; de tal modo, podemos perceber que não existe uma prática oficial universal que seja detentora de toda verdade que acompanha o conhecimento, logo é notório que cada cultura possua um modo próprio de lidar com os problemas

que a circundam e proponha soluções que não necessariamente precisam ser as mesmas tomadas por outras culturas. E é nestas outras culturas que Hampaté busca figura do griô dentro da sociedade africana como um narrador por excelência. Assim, o que pretendemos nesta apresentação é abordar as características filosóficas do narrador de Walter Benjamin e da oralidade Griô.

O poder pastoral em Foucault

Luzia Conceição da Silva Oliveira (UFG)

O poder pastoral tem suas raízes na antiguidade grega, com a figura do político e na tradição judaico-cristão com a figura do pastor. O político exerce seu poder sobre um território, estabelecendo leis que perduram para a posteridade, já o pastor exerce seu poderio sobre um rebanho, o qual firma uma relação de dependência com o pastor, podendo dispersar-se sem o cuidado permanente do mesmo. Enquanto no pensamento grego, o homem político tem como conhecimento específico a arte particular de prescrever e comandar as ordens que ele mesmo se dá. O homem ocidental acostumou a se perceber uma ovelha entre as demais, a esperar sua salvação de um pastor que se sacrifique por ela. A história do pastorado como um modo de governo dos homens se inicia com o cristianismo, aqui entendido como um processo, no qual a Igreja se ocupa do governo cotidiano dos homens sob a alegação da sua salvação para a vida eterna, num outro mundo. Instituinto assim, uma religião como dispositivo de poder, a qual permaneceu se aprimorando desde o séc. II d.C. até o séc. XVIII. Foucault afirma que durante esse tempo de sofisticação do cristianismo não houve nenhuma interrupção desse poder pastoral, o que não significa dizer que ele não tenha sido modificado, alterado e reconfigurado de outra forma.

Enquanto o cidadão grego só se deixava “conduzir” por dois pontos específicos que eram as leis da pólis e a persuasão por algum cidadão livre, devido sua eloquência. O pastorado cristão instaura algo completamente impensável entre

os gregos, que é o estado de obediência permanente. Para o cidadão grego a obediência é um meio para se alcançar um fim, como quem se submete transitoriamente aos cuidados do médico para alcançar a saúde ou do filósofo para conseguir ser senhor de si. É uma submissão momentânea e quando alcançado seu fim a submissão é suspensa. A obediência cristã, ao contrário, não tem um fim a ser conquistado, mas trata-se de um “estado de obediência” permanente, o qual dá-se o nome de “humildade”. Foucault aponta que se podemos dizer que a obediência cristã tem um fim é que seja alcançado esse “estado de obediência” marcado pela nulidade da vontade própria. É um esforço permanente de não ter vontade.

A questão da *Aufklärung* em Michel Foucault

Marcela Alves de Araújo França Castanheira (UFMG)

O objetivo do presente trabalho é analisar a interpretação que Michel Foucault faz do ensaio kantiano *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?* em dois textos: na conferência proferida à Société Française de Philosophie no ano de 1978, intitulada posteriormente *Qu'est-ce que la critique?*; e no texto publicado em 1984 *Qu'est-ce les Lumières?*. A conferência de 1978 se apresenta como o início das reflexões de Foucault sobre a atualidade de seu próprio trabalho. Nela, ele aproxima sua atividade a de Kant ao identificar o conceito de atitude crítica à definição de *Aufklärung*. Esta aproximação implica em um duplo movimento: o de questionamento da postura filosófica diante do campo político e o da postura do próprio filósofo em sua atualidade, em relação à própria filosofia. Isso o leva a inscrever seus trabalhos arqueológicos e genealógicos no registro de uma filosofia crítica própria da modernidade que tem por tarefa questionar a racionalidade das formas de governo no tempo presente. No texto de 1984, Foucault interessa-se por mostrar a novidade que o texto de Kant inaugura na agenda filosófica: a de inquirir seu próprio tempo. Foucault mostra como o texto de Kant opera um efeito reflexivo, em que o autor coloca em questão o contexto mesmo em que está inserido e, nesse exercício, realiza uma espécie de volta sobre si mesmo, ou coloca-se na vertical de si mesmo. Mais que isso, Foucault repete o gesto filosófico de Kant à medida que problematiza seu próprio trabalho filosófico. No entanto, o entusiasmo de Foucault em relação ao texto de Kant

sobre *Aufklärung* é dissipado quando Kant não vê nenhuma contradição entre o exercício da autonomia e a obediência ao soberano. Pretende-se analisar as implicações no pensamento de Foucault dessa interpretação que sugere entusiasmo e desapontamento com o texto de Kant.

Jürgen Habermas e a democracia deliberativa

Marcelo da Silva Araújo (UFG)

O desencadeamento da época moderna trouxe consigo novos desafios frente aos diversos setores da sociedade, interferindo na ética, na religião, na cultura e na forma de se fazer e ver a política. Diante dos enormes desafios que eclodiram na mesma frequência sonora desse novo tempo, o filósofo Jürgen Habermas e suas teses trazem importantes contribuições para o repensar da democracia, implicando em uma reflexão teórica/prática sobre o estado democrático de direito, considerando a pluralidade de opiniões e as desigualdades sociais inerentes às sociedades contemporâneas. As reivindicações das opiniões e o jogo político de interesses partidários, presentes tanto na esfera privada quanto pública, têm levado a sociedade a uma perda de orientação política, isto é, à falta de consensos sobre projetos comuns a serem defendidos pelos cidadãos. Por sua vez, o sistema manifesto no Estado, de certo modo, tem perdido a sua conexão com a sociedade civil em função do distanciamento entre seus próprios interesses corporativos e/ou privados (presentes nas pessoas que o gerem) e a realidade do “mundo da vida” habitado pelos cidadãos comuns. Daí a proposta habermasiana de democracia deliberativa ou procedimental, estabelecendo uma relação mais forte e constante entre a formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas no âmbito do Estado (parlamentos, governos, burocracia), por um lado, e a elaboração informal da vontade e da opinião na esfera pública da sociedade civil, por outro. Em ambos os cenários, os processos comunicativos da razão in-

tersubjetiva são o núcleo da política deliberativa, representando um meio-termo entre os modelos tradicionais de democracia: o liberal e o republicano. Assim sendo, é em meio a um quadro político extremamente abalado pela explicitação de interesses isolados da realidade da vida comum, bem como marcado pelo desgaste do vigor e do interesse político por parte dos cidadãos, que os caminhos delineados por Habermas para o Estado democrático de direito não apenas levam em consideração a pluralidade e as divergências de opinião inerentes às sociedades contemporâneas, mas também surgem como uma referência teórica muito rica para entendermos o nosso contexto político. Isto se torna ainda mais oportuno quando se leva em consideração o cenário político brasileiro atual.

Um argumento alternativo sobre o aborto

Marcelo Rodrigues de Melo (UFG)

Os dois argumentos mais conhecidos pro e contra aborto são respectivamente, o argumento de que um feto ainda não é uma pessoa e por isso não possui direitos, e do outro lado o argumento de que ele é uma pessoa em potencial. Aqui gostaria de tratar de um argumento alternativo, o argumento de Judith Thompson sobre a primazia do direito da mulher, partindo da posição do feto como sendo uma pessoa.

O argumento em questão parte da suposição de que, mesmo que o feto seja considerado uma pessoa desde a concepção, isso não leva, necessariamente, a proibição do aborto. Basicamente, a autora pretende confrontar o direito a vida do feto com o direito da mulher ao seu próprio corpo. Num primeiro momento, parece relativamente claro que o direito a vida deve ter preponderância sobre o direito ao próprio corpo. Thompson então coloca a metáfora do violinista. Uma pessoa é sequestrada e seu sistema circulatório é ligado ao de um violinista, pois este só sobreviveria com o uso dos rins dessa pessoa por nove meses. Obviamente, o violinista tem direito a vida, mas parece razoável dizer que mesmo assim a pessoa em questão tem direito de se desligar dele, mesmo que isso represente a morte certa dele. O ponto da autora é exatamente defender que nem sempre ter direito a vida implica necessariamente no direito de não ser morto, somente o de não ser morto injustamente.

Alguns podem argumentar que uma mulher tem esse dever quando praticou

sexo voluntariamente, pois ela assumiu o risco de engravidar, e, por isso, abriu mão do seu direito de negar seu corpo ao feto. Nesse ponto ela coloca a metáfora da casa protegida. Digamos que existam sementes de crianças, como pólen, pairando no ar e que estas são capazes de se desenvolver em tapetes e sofás. Uma pessoa, que não tem vontade de ter crianças, sabendo disso coloca telas finas em suas portas e janelas e para evitar que esse pólen entre, porém numa eventualidade por falha das telas e um pólen de criança entra e se aloja no sofá. É justo dizer que essa pessoa, que se protegeu de forma adequada e que não teve culpa na falha que permitiu o pólen, perdeu o direito de escolha porque assumiu o risco de engravidar?

Outros ainda argumentaram que se há uma vida em questão é uma obrigação moral tentar salvá-la ao máximo. Entretanto quem assume esse tipo de posição com as pessoas morrendo de fome na África? Ela esclarece que existem bons samaritanos que desviam de seus caminhos e usam de seus recursos em prol de outrem, porém, mesmo sendo uma ação nobre e heroica, esse tipo de ato não é uma obrigação. Mesmo a relação de mãe e filho podendo ser entendida como uma relação com obrigações especiais, essas obrigações só fazem sentido caso tenham sido assumidas voluntariamente.

Nietzsche e a des-resolução do trágico

Marcelo Tannus Goulart (UFG)

Nesta comunicação propomos uma leitura de *O Nascimento da Tragédia* com atenção especial à música, mais especificamente à dissonância musical, na tentativa de fazer ressoar sua fundamental importância dentro da obra. Nietzsche chega a indagar se o homem seria outra coisa que uma “encarnação da dissonância” (NT, §25), e aponta o “maravilhoso significado da dissonância musical” como único modo imediato de apreensão do prazer provocado pela aniquilação do herói na antiga tragédia grega – prazer lúdico de uma criança brincando, puramente estético, portanto livre de toda interpretação moral (NT, §24). Graças à ajuda da música dissonante do coro de sátiros, o espectador da tragédia vivenciava ao mesmo tempo sua dilaceração enquanto indivíduo e sua fusão com a potência criadora da natureza, o Uno Primordial. Mas a dissonância trágica foi “resolvida” quando Eurípidés, além de expulsar a música da tragédia, substituiu a “consolação metafísica” da fusão com a natureza pela “consonância terrena” do *deus ex machina*, e o sofrimento imerecido do herói deu lugar a uma “bem-merecida recompensa”, vista por Nietzsche como uma indesejável “correção do mundo pelo saber” (NT, §17). O filósofo identifica aqui a influência do racionalismo de Sócrates, “instrumento da dissolução grega” (*Ecce Homo*, NT, 1) - e é interessante notar que termo “dissolução” (*Auflösung*), utilizado para se referir ao efeito do racionalismo socrático, é o mesmo usado para a devida “resolução” de uma dissonância segundo as regras da dialética musical tradicional, cuja “tábua

aritmética” Nietzsche menciona ironicamente no §19 de NT. Contudo, eis que, após longos séculos, a potência trágica dionisíaca parece ressuscitar: Tristão e Isolda emerge como modelo da tragédia renascida (NT, §21), e seu compositor Wagner, a quem o livro é dedicado, como o honorável salvador da cultura alemã. Cumpre-nos ressaltar, também, que o termo “prazer superior”, repetido como leitmotiv ao longo do livro, é ipsis literis a última fala de Isolda, quando esta, envolvida numa torrente sinestésica de sons, cores e aromas maravilhosos, mergulha na inconsciência da morte (Unbewusst... höchste Lust!). Além disso, é justamente devido às suas dissonâncias musicais insistentes, inspiradas na vontade imorredoura schopenhaueriana, que Tristão e Isolda é considerada a obra mais revolucionária de Wagner, responsável pelas rupturas que desembocaram no atonalismo do século XX. O excruciante “acorde de Tristão” é talvez o mais famoso da história, não por ser inédito, mas por se tratar de uma dissonância que não se resolve. Assim, defendemos que há na narrativa nietzschiana de nascimento, morte e renascimento da tragédia uma sequência de dissonância, resolução (consonância), e, por fim, um retorno à dissonância, que pretendemos aqui chamar de des-resolução.

Discussões a respeito do estatuto dos contrassensos filosóficos no *Tractatus* de Wittgenstein

Marcos Vinícius Matos Nickerson (UFG)

A princípio, o *Tractatus* parece ser um livro que, como muitos outros de filosofia, visa proferir verdades necessárias, sobre as condições de possibilidade da linguagem e da realidade. Ele profere tais proposições, dizendo as condições de possibilidade da articulação entre discurso e realidade. Porém, de acordo com as próprias ideias expressas no livro, ao proferir essas frases, que dizem respeito às condições necessárias de sentido, Wittgenstein está escrevendo frases que escapam às condições de sentido especificadas por essas próprias sentenças. Uma das condições especificadas é que uma proposição precisa poder representar o mundo de modo bipolar, podendo ser falsa ou verdadeira, condição não preenchida por um discurso a respeito das condições de possibilidade necessárias da linguagem. Wittgenstein não é alheio ao caráter de contrassenso das proposições do *Tractatus*, indicando ele mesmo o que falta nessas proposições para que tenham sentido. Entre outros requisitos, não são proposições bipolares, o que faz Wittgenstein indicar que as proposições do próprio *Tractatus* seriam contrassensos. Então a questão paradoxal é: Wittgenstein fala das condições necessárias que regem a articulação entre linguagem e realidade, mas do ponto de vista lógico-sintático o que ele escreve são apenas justaposições de sinais que nada dizem, de modo que, segundo o autor, no trecho abaixo, quem o entende, acaba por reconhecer suas proposições como contrassensos:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP 6.54)

O que ele parece sugerir no trecho acima é que, ao alcançarmos a visão correta a respeito da realidade através das principais proposições do livro, temos que reconhecer essas mesmas proposições, que nos ajudaram a chegar à visão da estrutura transcendental que sustenta a linguagem (complexidade essencial da proposição, bipolaridade, etc.), como contrassensos. Várias questões advêm desse paradoxo, uma delas é: como podemos ter a ilusão de entender o que ele diz se na verdade não diz algo com sentido (já que para ter sentido, uma sentença precisa poder relacionar nomes que tem objetos como referência e, precisa poder representar a realidade verdadeira e falsamente)?

Meu trabalho tem a intenção de pesquisar as maneiras como foram caracterizadas essa ilusão de entendimento. Além disso, esse projeto visa traçar um panorama da discussão a respeito do estatuto dos contrassensos que veiculam tais ilusões.

Justiça corretiva: um ensaio sobre o pensamento da justiça em Nietzsche e Aristóteles

Matheus Ribeiro de Souza (UniSEB)

Pretende-se com o presente trabalho, investigar a problemática da Justiça no pensamento de Aristóteles e Friedrich Nietzsche. Para tanto, nos debruçaremos especialmente, sobre os livros, *Ética a Nicômaco* e, *Para a Genealogia da Moral*, bem como, nos principais comentadores dos filósofos. Nesta breve reflexão/ensaio, seguiremos na esteira da pergunta: pode haver justiça sem punição daquele que praticou o ato injusto?

No intuito de cumprir tal empreitada tentaremos estabelecer três pilares em nossa investigação: em um primeiro momento, compreenderemos a colocação da justiça no pensamento de Aristóteles, observando seu lugar em um complexo de questões éticas, evidenciando assim as relações entre esses dois conceitos. Com isso, mostraremos que para o filósofo a justiça se enquadra na seara das virtudes. Conjuntamente, trataremos especialmente do que ele considera como justiça particular corretiva, abordando seu conceito e sua aplicação prática mostraremos que, para Aristóteles, a aplicação da justiça em um caso concreto pressupõe uma sanção ao causador de injustiça e que isso poderia restaurar a harmonia quebrada. Em um segundo momento, trataremos do tema da justiça sob o ponto de vista da reflexão de Nietzsche. Abordaremos essa questão demonstrando a justiça como autorregulação da vontade de potência e, mostraremos que o nascedouro da justiça foi uma valoração altruísta do egoísmo da auto-

conservação. Também nos deteremos a analisar que, para Nietzsche, a punição dirigida ao causador de um ato injusto é, em regra, baseada essencialmente em ressentimento e um sinal de fraqueza, vê-la de outra forma seria a justificação da crueldade. Assim, para o filósofo, em última instância, a justiça estaria mais ligada à superação do desejo de punir enquanto esse último seria uma expressão da vingança. Em um terceiro e derradeiro ponto, tentaremos evidenciar, como conclusão deste trabalho, esse embate estabelecido entre a ideia aristotélica da justiça corretiva e aquela apresentada por Nietzsche, pois, enquanto para o primeiro a punição do ato injusto poderia efetivamente fazer com que aquele que sofreu um dano retorne ao seu “status quo ante” para o segundo a punição seria uma justificação da crueldade e uma expressão da vingança e não da justiça.

Crise das ciências e limites da razão: Husserl e Espinosa contra o racionalismo técnico

Maykel Mizael de Paiva e Cristiano Novaes de Rezende (UFG)

O presente artigo tem como objetivo a discussão sobre o problema do racionalismo técnico, cada vez mais presente dentro do produzir científico e que traz, conseqüentemente, efeitos para a vida coletiva e individual. Para isso, trabalharemos com os autores Espinosa e Husserl analisando como esses dois autores, separadamente, pensam esse problema e, posteriormente, como é possível aproximá-los, tendo como ponto de partida os modos de perceber espinosanos e a crise das ciências husserliana. Através dessas duas noções iniciais, chegaremos ao que o espinosismo chama de ciência intuitiva e ao conceito husserliano de ciência rigorosa, que serão colocadas como propostas de solução ao tecnicismo. De maneira secundária, o presente trabalho também pretende propor uma retomada à Modernidade não como descontinuada da atitude do pensar contemporâneo, mas sim como influente na formação deste mesmo pensar e, com semelhante ambição, pretende contribuir com a ideia de cientificidade, tomando a Psicanálise como modelo para as discussões sobre a fundamentação epistemológica das variadas ciências.

Povo e governo em Rousseau: uma leitura do *Discurso sobre a economia política*

Moisés Rodrigues da Silva (UFG)

Jean-Jacques Rousseau é um dos filósofos mais influentes do nosso tempo, sobretudo em matéria de política, ética e educação. Preocupado com uma melhor forma de associação entre os homens, este autor elabora uma interessante teoria política. No texto *Discurso sobre a Economia Política* se encontram elementos importantes dessa teoria, com os quais o contato é sobretudo importante para quem deseja construir um olhar crítico acerca da política em nossos dias. A fim de lançar luz sobre a questão da boa administração política, o autor genebrino aproveita a oportunidade que teve na *Encyclopédie* para trazer à tona assuntos e conceitos que retornariam mais tarde em seus textos mais conhecidos, sobretudo no *Contrato Social*. Dentre estas noções e conceitos está a de *Corpo Político*, que é “um corpo organizado, vivo e semelhante ao de um homem”. Tal noção dá ensejo a questões sobre vontade e movimento deste corpo, o que, por sua vez, torna possível a introdução de dois dos conceitos mais importantes do pensamento político rousseauiano, a saber: a *Vontade Geral* e sua expressão, a *Lei*. O povo, constituindo um ser moral (dotado de vontade), expressa seu desejo por meio de leis que ele próprio estatui, garantindo dessa forma a liberdade de cada cidadão membro do corpo e a soberania do povo tomado em conjunto. Porém, existe um problema: é que o indivíduo é cidadão enquanto faz parte desse corpo que estatui regras para si mesmo, mas também é súdito porquanto

tem o dever de obedecer a essas regras. Quem executaria a lei do soberano sobre os súditos? Quem seria responsável pela “economia pública”, que organizaria o Estado e faria valer a vontade expressa do soberano? Rousseau aponta, então, o papel do Governo e trata, no *Discurso sobre a Economia Política*, das regras que esta entidade deve seguir para não exercer uma economia pública tirânica, mas popular, mantendo um Estado em que a *Vontade Geral* é seguida em tudo, onde a virtude reina e onde as necessidades públicas são atendidas.

A liberdade e a igualdade em Alexis de Tocqueville

Mônica Andrade Jorge (UFG)

Durante uma viagem de nove meses a América do Norte, Tocqueville presenciou uma democracia que teve êxito em garantir a todos o gozo da liberdade e a igualdade. Impressionado com a democracia americana, escreve sobre suas paisagens, seus moradores (índios, imigrantes ingleses e negros), seu sistema político, sua religião, seus costumes, educação, sociedade. Um dos propósitos do texto de Tocqueville é que a França aproveite as lições da democracia americana para organizar seu próprio sistema de governo. Pois as tentativas pós-revolucionárias na França haviam sido frustradas. Desenvolver a democracia exige desenvolver condições políticas de liberdade e condições sociais de igualdade são essenciais para dar certo. Nosso propósito neste artigo é em primeiro lugar compreender estes dois conceitos essenciais para a democracia, liberdade e igualdade; a liberdade e a igualdade não fazem parte do mesmo conceito, mas estão unidas em uma democracia. “A igualdade é uma espécie de fatalidade providencial contra qual o homem não pode lutar, enquanto a liberdade se prende tão somente à razão e à vontade dos homens”. (REIS, 2005, p. 1- Desafios do estado democrático tocquevilliano, Helena Reis). Para uma liberdade e para uma igualdade social sem defeitos é preciso de uma liberdade política, “Apenas quando todos os cidadãos desempenharem suas responsabilidades políticas, ninguém mais estará sujeito à vontade de outrem, de modo que haverá, então, uma perfeita harmonia entre a liberdade e a igualdade”. (Reis, 2005, p. 2).

Para isso iniciarei investigando a formação da sociedade norte americana que Tocqueville conheceu para bem compreender o significado de cada conceito e, então, passarei a analisar a relação entre ambos verificando as dificuldades e as possibilidades destes dois pilares essenciais da democracia.

Positivismo de Kelsen e tridimensionalismo de Reale, perspectivas jusfilosóficas em debate, na ciência jurídica

Murilo Chaves (UFG)

Na contemporaneidade, a crise do Positivismo jurídico ainda é um dos temas mais discutido pelo academicismo jurídico e investigado pelo debate científico jusfilosófico em relação às novas epistemologias do Direito, por exemplo, a do tridimensionalismo de Reale, vertente crítica de concepções reducionistas. A tradição Positivista, inaugurada pelo francês Comte, influenciou o pensamento de Hans Kelsen, no que concerne ao entendimento de que a norma deve ser considerada a única realidade fática para o sistema jurídico, logo alheio, em termos ontológicos, às contaminações exteriores. Assim sendo, Kelsen acredita que “a interpretação jurídico-científica não pode fazer outra coisa senão estabelecer possíveis significações de uma norma jurídica.”

Em contraposição à perspectiva da normatividade de Kelsen, o pensamento de Reale indica que a experiência jurídica só pode ser compreendida por meio do processo histórico-cultural. Dessa forma, “(...) a experiência jurídica uma das modalidades da experiência histórico-cultural compreende-se que a implicação (...) fato-valor se resolve (...) num processo normativo de natureza integrante, em dado momento histórico.” Nesse sentido, não há como refletir sobre o a norma, sem pensar em suas conexões estabelecidas e pautadas pela lógica da dialética. É a lei, para a Teoria Tridimensional, uma das dimensões da experiência jurídica, em consonância ao fato e ao valor, dimensões sociológica e

axiológica. Partindo do exposto, esta proposta objetiva pensar alguns aspectos jusfilosófico sobre o entendimento de norma tanto para Kelsen quanto para Reale, levando-se em consideração a obra deste, Teoria Tridimensional do Direito, e a daquele, Teoria Pura do Direito. O debate entre essas perspectivas não só enriquece o campo de investigação da Ciência Jurídica, mas também redundam em novas explicitações, em se tratando da análise de casos concretos, como os Direitos Humanos, que, muitas vezes, não são explicados por meio da normatividade, apenas.

A centralidade da hermenêutica filosófica na contemporaneidade?

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales (UFMG)

Etimologicamente a palavra hermenêutica vem do nome grego do deus Hermes, o mensageiro e intérprete das mensagens ocultas presentes junto aos caminhos e encruzilhadas. Mensagens dotadas de ambiguidade e carência de um sentido claro para os transeuntes. Hermes é o mensageiro das ideias e se situa justamente onde duela falta de clareza e lucidez, em meio às sendas marcadas pela ausência de direcionamento ordenado. Daí o fato de a hermenêutica ser compreendida originalmente como arte da interpretação, arte de explicar, traduzir ou interpretar textos, na busca pelo significado ou sentido oculto das palavras, dos percursos. A Hermes também se atribui a origem da linguagem e da escrita, de íntima conexão com a hermenêutica nascente. Para além da mitologia, os pré-socráticos já exerciam o papel de hermeneutas na interpretação da literatura homérica. Na esteira da concepção mítica de Hermes, os germes antecessores da hermenêutica filosófica remetem à ideia e ao conceito derivado da interpretação dos textos clássicos (hermenêutica literária); dos textos bíblicos (hermenêutica bíblica) e dos cânones e textos legislativos (hermenêutica jurídica). Donde se pode afirmar que embora o termo hermenêutica tenha sido apropriado tardiamente pela filosofia, sua conceituação e uso apresentam raízes remotas.

Na década de 1980 o filósofo italiano Gianni Vattimo identificou a hermenêutica como koiné, uma espécie de linguagem/lugar comum, da filosofia e da

cultura do século XX. Tal afirmação comporta algumas implicações, como a devida compreensão do que seja de fato a hermenêutica filosófica e também o papel desempenhado por pensadores como Nietzsche, Heidegger, Gadamer e o próprio Vattimo junto à formulação e desenvolvimento de tal instrumental interpretativo da realidade. Considerar essa hipótese sustentada por Vattimo conduz ao reconhecimento dúplice da importância da filosofia denominada continental e da hermenêutica como corrente filosófica de grande alcance e influência sobre o pensamento contemporâneo. A presente comunicação propõe explicitar as questões subjacentes à constatação desse lugar da hermenêutica e responder à seguinte pergunta: a hermenêutica segue sendo a koiné da filosofia e da cultura na contemporaneidade?

Realismo especulativo, correlacionismo e metafísica no século XXI

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)

No começo do terceiro milênio, a metafísica retorna como área de uma importância reafirmada nas discussões filosóficas a partir da crítica das ontologias irresponsavelmente irrefletidas praticadas por seus detratores. Desde a separação estanque entre sujeito e objeto à absolutização desta ou daquela correlação particular, a reprodução inquestionável destes ditames acontece de forma problemáticamente generalizada não apenas na filosofia, mas também em outras formas de saber. Denuncia-se o “anti-metafísico” como aquele que inocentemente reproduz preconceitos com a relação humanos-natureza-mundo; ou até mesmo como aqueles que acobertam propositalmente estruturas de dominação ou de ideologização da realidade por uma miríade das mais diversas e questionáveis “boas intenções” ou interesses programáticos excludentes. Esta comunicação busca apresentar como o texto seminal *Depois da Finitude* (2006) do filósofo francês Quentin Meillassoux despoletou uma energética revitalização da metafísica não apenas como crítica à tradição filosófica, mas um profícuo e profundo debate ético e metafilosófico. Neste texto, encontramos dois eixos argumentativos. O primeiro não soa exatamente novo, pois identifica Kant como um ponto extremamente importante para o desenvolvimento filosófico posterior. A diferença é que Meillassoux associa duas lições específicas ao pensamento kantiano que ele julga serem as mais relevantes. O segundo eixo é a quádrupla classifica-

ção da tradição em relação a estas duas lições: os que praticam metafísicas sem as considerações críticas; o próprio Kant; aqueles que compreenderam apenas uma das duas lições e generalizam uma metafísica da subjetividade; e a própria posição inaugurada por Meillassoux. Não obstante, o desconforto filosófico causado por esta classificação é profundo, porém a potência argumentativa acabou por engendrar todo um movimento de reorganização na vanguarda da filosofia em novas bases. Isso não significou, no entanto, a reprodução das sugestões ou argumentações de Meillassoux como o “novo cânone” – ao contrário, vimos a proliferação de diversas novas abordagens metafísicas que acabaram por se nomearem em conjunto de “realismo especulativo”. O primeiro grande encontro envolveu os quatro expoentes com teorias muito distintas entre si, mas comprometidos nesta crítica ao correlacionismo: Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant. O objetivo final da comunicação é estimular os ouvintes a se inserirem neste extremamente recente e rico debate a partir do renascimento da metafísica no século XXI em novas e inclusivas bases investigativas para uma nova forma de se fazer filosofia.

Foucault e o duplo da literatura: normatividade e transgressão

Patrícia de Oliveira Machado (UnB)

Alguns críticos literários franceses da década de Sessenta empreenderam seus esforços contra a concepção de autor como o doador e intérprete dos sentidos da obra literária, procurando arrancar o texto das garras dessa categoria unificadora. Na verdade, a discussão suscitada nesse período envolveu o questionamento de outras noções caras aos estudos literários, como as de obra e de leitor, mas dizia respeito também ao próprio conceito de literatura. Mais do que refletir acerca de um gênero ou de sua forma, a literatura passou a pensar a si mesma, num movimento inédito de autorreflexão e autocrítica. Michel Foucault, bem como Roland Barthes, foi considerado o porta-voz da despersonalização e do esfacelamento do sujeito no espaço literário e do advento da intransitividade e da autoimplicação da literatura. Em textos como “Linguagem e literatura”, “Linguagem ao Infinito” e “O pensamento do fora”, Foucault evoca uma série de figuras reportando-as à noção de literatura (o duplo, o jogo de espelhos, a transgressão, o simulacro, etc.), no intuito de apontar seu caráter subversivo, de mostrar seu movimento autorreflexivo. A tentativa de Foucault é de romper com a concepção tradicional de literatura enquanto representação, enquanto produto de um sujeito essencializado. No entanto, em “As Palavras e as coisas”, o filósofo ao investigar a descontinuidade da episteme ocidental, faz notar que o discurso literário foi tornado possível dentro da episteme moderna, ou seja, que a par-

tir do século XVIII a literatura tornou-se um saber independente, uma função discursiva específica e como tal inserida dentro da institucionalidade, da normatividade da episteme. Assim exposto, o presente trabalho procurará confrontar essas duas acepções de literatura nas obras supracitadas, procurando compreender como a ela pode ser, ao mesmo tempo, um discurso instituído, possuindo as mesmas regras de ordenação dos demais discursos, e um contra discurso, um espaço cuja transgressividade leva a linguagem a transpor seus limites.

Tempo e Eternidade em Agostinho de Hipona

Paulo Afonso Tavares (PUC-GO)

Esta comunicação tem o intuito de apresentar a teoria do tempo elaborada por Santo Agostinho, contraponto com a teoria maniqueísta e tendo como pano de fundo o princípio judaico-cristão da criação ex nihilo, o qual declara que Deus fez tudo “a partir do nada”, ou melhor, “sem precisar de nada” ou seja, “sem necessitar de nenhuma matéria pré-existente”. Para ele, o mundo passa existir a partir do momento em que Deus realizou a sua vontade.

Mas o que é o tempo e qual é a sua natureza? Por tamanha complexidade que chegou, ao responder a controvérsia maniqueísta, Agostinho hesita diante do problema, para ele se ninguém lhe fizesse esta indagação, acreditaria que saberia intuitivamente, o que é tempo, mas se indagado, ele não saberia responder.

Mesmo assim, Agostinho resolve essa problemática, através da sua teoria do tempo, que até hoje pendura. Para ele, o tempo é constituído de passado, presente e de futuro. Mas como pode o passado e o futuro existirem, se ambos ainda não são? E o presente existir, já que é constituído de átomos fugazes do agora, a ponto de o agora de agora, já não ser mais o agora? E o tempo existir, se o mesmo tende ao não ser? Agostinho chega à conclusão de que somente o presente existe, como visão presente das coisas presentes, como expectativa presente das coisas futuras e como recordação presente das coisas passadas. Ao fazer isso, ele não está descartando as duas outras categorias de tempo, mas sim, admitindo que o passado já não é e que o futuro ainda não é.

O tempo é criatura divina, como criatura, é exterior à consciência, tempo objetivo, pois existe fora da consciência, anterior ao homem, já que dele independe. Agostinho parte do pensamento criacionista hebraico-cristão, defendendo que Deus criou o tempo e o mundo, a partir do nada (creatio ex nihilo), num determinado momento (no princípio), muito antes da criação do homem. Para Agostinho o tempo e o mundo são criações simultâneas de Deus, na teoria das razões seminais (rationes seminales), ele defende que as demais coisas também foram criadas simultaneamente.

Ficando então o tempo dependente do homem, para colocá-lo em suas modalidades de passado, presente e futuro, mas ao mesmo tempo, não necessita do homem para ser posto como tempo, já que ele existe desde a criação do mundo. Como já foi delimitado, essa teoria é concebida para responder a controvérsia maniqueísta, tendo de um lado, as ideias criacionistas judaico-cristã, e do outro lado, o mito maniqueu envolto num dualismo radical, com um exacerbado panteísmo.

Trivialidades e Gramática no Livro Azul de Wittgenstein

Paulo H. S. Costa (UFMG)

Wittgenstein entende, no Livro Azul, que a atividade filosófica é uma espécie de luta “contra o fascínio” que as formas de expressão exercem sobre nós (BB, p. 27), em especial, a gramática de certas palavras quando são associadas a supostas atividades mentais a partir do uso de analogias gramaticais. Wittgenstein pretende mostrar, a partir da gramática de certas expressões (por exemplo, aquelas que supostamente indicam atividades mentais, do tipo, “sinto que”, “acredito que”, etc), que para compreender a gramática dessas palavras deveríamos compreender quais os usos significativos que fazemos delas contextualmente – isto é, deveríamos compreender melhor o modo como a aprendemos. Nesse sentido, Wittgenstein utiliza a palavra ‘gramática’ no BB como sinônimo de ‘uso’, e defende que há uma relação direta entre aprender o significado de uma palavra e saber usá-la (BB, p. 11). Wittgenstein afirma, desse modo, que a filosofia exerce uma atitude “puramente descritiva” (BB, p. 18) a qual seria responsável por dissolver os supostos “puzzles” filosóficos (BB, p. 46) atentando-se, assim, para os casos particulares a partir dos quais tais problemas foram originados. Esses casos particulares são, em grande medida, casos triviais, tal como a proposição “sinto que há dois metros de profundidade” (BB, p. 9) ou a “a mancha fica localizada à direita do campo visual” (BB, p. 6-8). Para o BB, a gramática da palavra ‘sinto’ ou ‘localizada’ descreve casos triviais, mas os filósofos nos levam, de modo incorreto, a postular atividades mentais e, conseqüentemente, a estabe-

lecer analogias enganadoras em relação à gramática dessas palavras. Wittgenstein sustenta, portanto, que o modo como entendemos a atividade filosófica e o modo como elaboramos problemas filosóficos estão relacionados, de um modo ou de outro, a incompreensões sobre a gramática de nossas palavras e que essas incompreensões nascem não da postulação de teorias filosóficas, mas, sim, da análise incorreta da gramática de certas expressões em sua ocorrência contextual em casos triviais. O objetivo desta comunicação é tentar esclarecer alguns pontos em relação à atividade filosófica que Wittgenstein sustenta no Livro Azul (BB).

Análise e completude de “descrições espaciais empíricas” em Wittgenstein

Paulo Júnio de Oliveira (UFG)

Esta comunicação pretende discutir duas ideias semanticamente problemáticas: (i) a ideia de “determinação absoluta de um ponto do espaço” (entendido empiricamente) e (ii) a ideia de “completude de descrições do espaço” (entendido empiricamente). Para isso, brevemente será apresentado três “contextos gramaticais” de “proposições”: (I) o contexto gramatical de “proposições empíricas”, (II) de “testemunhos subjetivos” e de (III) “regras normativas”. Esses “contextos gramaticais” serão apresentados para mostrar que, de acordo com Wittgenstein (pós-Tractatus), o conceito de “proposição” é um conceito essencialmente “polissêmico”, i.e., existem proposições com “semânticas” essencialmente diferentes uma das outras. Assim, a análise que parte do pressuposto de que há proposições com contextos gramaticais distintos teria por objetivo desfazer confusões filosóficas. Desse modo, nessa comunicação, sob o ponto de vista dessa análise, investiga-se o que seria “determinar absolutamente um ‘ponto do espaço’” (entendido empiricamente). O problema considerado nessa comunicação lida com uma proposição de “contexto gramatical empírico”. Então, no que diz respeito ao problema dessa comunicação será tratado especificamente e restritamente de uma categoria de “proposição” que é dita pertencer ao “contexto gramatical empírico”, i.e., tratar-se-á de uma gramática distinta de “proposições de testemunho subjetivo” e de proposições tomadas como “regras normativas”. Considerando o

pressuposto de “proposições com contextos gramaticais distintos”, seria possível perguntar: qual seria o sentido de uma proposição empírica que descrevesse uma situação de uma determinação absoluta de um ponto do espaço? O que seria um “ponto” entendido empiricamente que tivesse a propriedade de “ser absolutamente determinado”? Segundo a perspectiva da filosofia de Wittgenstein: uma proposição que supostamente descrevesse uma “situação de determinação absoluta espacial” não faria sentido em nenhuma circunstância. Finalmente, uma vez que não faria sentido falar de “uma determinação absoluta do espaço empírico”, mostrar-se-á que também não tem sentido falar de uma “descrição completa do espaço empírico”: não teria sentido falar de uma descrição completa nem de uma região do espaço e nem da totalidade do espaço.

Hannah Arendt e a ética da responsabilidade

Pedro Alcântara (UFG)

Foi a partir de dois acontecimentos ocorridos no século XX, a saber, o fenômeno totalitário e, mais especificamente, o julgamento de Otto Adolf Eichmann (1961), que levaram Hannah Arendt a repensar a moralidade na modernidade reconhecendo a insuficiência da tradição ocidental da filosofia moral e códigos religiosos como preventivos da maldade humana. O surgimento de um novo tipo de mal oriundo dos acontecimentos citados, usurpou as antigas ferramentas de julgamento do bem e o mal. Assim, com o desmantelamento das categorias metafísicas e religiosas da tradição moral, pelas catástrofes ocorridas no século XX, à de se repensar a ontologia da moralidade. Como pensar a moral e a ética sem o auxílio do corrimão da tradição? Sem os sistemas morais de outrora, como posicionar uma eticidade que preencha a lacuna moral deixada nas sociedades pós-totalitárias? Apesar de nunca ter pretendido elaborar um esquema ético, as contribuições de Hannah Arendt acerca de uma nova postura ético-moral é de grande valia para enfrentarmos os problemas desta natureza na modernidade. Ela afirma que, se tratando de ética, as experiências vividas por indivíduos são mais profícuas que os extensos códigos morais já escritos. Assim, Arendt anuncia claramente que uma “ética responsável” não está vinculada à categorias abstratas e metafísicas, antes, se dá na interação dos indivíduos, no “espaço entre” na responsabilidade com o mundo e a capacidade de executar as faculdades do “espírito”. Deste modo, propõe-se finalmente, percorrer a trilha arendtiana da

eticidade a partir das faculdades da “vida contemplativa”, e com a matéria prima ao qual Arendt nos ofereceu, pensar as contribuições da autora acerca de suas análises da faculdade do pensamento e do juízo para com a ética e a política, pretendendo, por fim reflexionar sobre o valor de uma ética de responsabilidade a partir dos conceitos “mentalidade alargada”, “senso comum” e “prestar contas”.

O sentido da experiência: uma leitura de Walter Benjamin

Pedro Henrique Ribeiro Cunha (UFG)

Em um texto de juventude, intitulado “Experiência”, de 1913, Walter Benjamin, tece duras críticas a uma noção de experiência de vida como algo que o adulto tem e o jovem não possui, algo que acaba por ser o desencorajamento das aspirações da juventude.

Após vinte anos, um fragmento não traduzido de Walter Benjamin, com data incerta, mas provavelmente escrito entre 1931 e 1932 também intitulado “Experiência”, lança uma pergunta que será respondida da seguinte maneira: Experiências podem ser construídas? Segundo Benjamin, não. Construídas, mais precisamente, segundo um modelo de ciência que procura causalidades. Experiências, contudo, podem ser vivenciadas.

Experiências, neste fragmento, são definidas como “semelhanças vivenciadas”. No entanto, antes de entrar neste ponto, convém investigar um pouco mais a observação de que experiências só podem ser vivenciadas e não podem ser construídas. Supomos que é possível identificar uma definição do que é experiência nesta contraposição, e de que há implicações inexploradas neste fragmento, pois tudo parece indicar que ele é uma prévia a um estudo posterior, que, se pensarmos em termos cronológicos, precederá “Doutrina das Semelhanças” (1933).

Há outra contraposição realizada por Benjamin que perpassa vários de seus textos, entre vivência (“Erlebnis”), como um acontecimento isolado e individual, e experiência (“Erfahrung”), segundo ele, mais duradoura e vinculada a uma

tradição. A pesquisa está investigando como a definição lançada no fragmento se conecta principalmente com o sentido de experiência (“Erfahrung”). A passagem de uma experiência (“Erfahrung”) a uma vivência (“Erlebnis”) foi teorizada em vários momentos da obra de Walter Benjamin, e esta contraposição, para ele, também revelava um diagnóstico de sua época, de empobrecimento da primeira (“Experiência e Pobreza”, 1933).

Benjamin destacou alguns aspectos da experiência e os elaborou com originalidade, como a experiência de choque - Chockerfahrung (“Alguns motivos em Baudelaire”, 1940), o aspecto accidental (“Alguns motivos em Baudelaire, 1940”), e o aspecto de instante (“Doutrina das Semelhanças”, 1933). Reconstruir essas elaborações e retirar possíveis implicações delas, conectando-as com o projeto filosófico de Walter Benjamin de encontrar uma definição rica e original do que seja a experiência, à altura dos autores que o antecederam na tradição, é também uma das questões em aberto dessa pesquisa.

A verdadeira Religião no Tratado Teológico-Político de Spinoza

Rafael Arcanjo Teixeira (UFG)

Em 1670 um livro causa alvoroço na comunidade religiosa da Holanda, trata-se do Tratado Teológico-Político escrito por Benedictus de Spinoza. O livro “infame”, acusado de ser fruto da união do diabo com um judeu renegado, trás um duro golpe ao obscurantismo religioso que ainda permeava o século XVII. Ao rejeitar a autoridade papal, denunciar o farisaísmo dos rabinos judeus, mostrar que a Escritura possui apenas verdades muito simples inteligíveis até ao espírito mais preguiçoso Spinoza desmonta as balizas do que ele nomeia “religião falsa”. Para além das críticas observamos surgir no preâmbulo do Tratado Teológico-Político os contornos de uma “verdadeira religião”. Essa última, diferente da primeira, requer uma admoestação piedosa e fraterna, uma boa educação e, sobre tudo, um julgamento honesto e livre. A forma degenerada de religiosidade perverte a Escritura, abusa da superstição e corrompe os filósofos. Ao contrário da paz e da beatitude seu resultado é o mais malévolo desejo de poder, a censura, a perseguição, o medo e o ódio. A união do teológico e o político impede o “direito soberano” na concepção do filósofo, a dizer, o direito a liberdade de pensamento e expressão. É por isso que em contraponto ao fundamentalismo religioso Spinoza não sugere o ódio e a aversão à religião, mas, antes a verdadeira religião. É fundamental entender de que se trata a verdadeira de religiosidade para proteger a liberdade essa condição tão preciosa à filosofia espinosana.

Sobre o ente e a essência: a jornada de Edith Stein pelas vias de Aristóteles e de Agostinho

Rafael Carneiro Rocha (UFG)

O livro *Endliches und Ewiges Sein* (Ser finito e Ser Eterno), de Edith Stein, tem no próprio subtítulo a exposição de seu propósito: “Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins” (que pode ser traduzido como “uma tentativa de ascensão ao sentido do ser”). Embora o ponto de partida da autora para a sua investigação sobre o sentido do ser se dê fenomenologicamente, a partir do fato do ser do eu – afinal, conforme ela mesma afirma, filosoficamente a sua língua materna é a linguagem de Husserl e dos pensadores da fenomenologia – a via da certeza do eu (que ela chama de “agostiniana”) se dá, no contexto de sua obra, em conjunto com a via que ela denomina de “aristotélica”, que procede daquilo que nos é intrusivo [Aufdrängenden] por primeiro, a saber, o mundo das coisas sensivelmente percebidas. Dessa maneira, Agostinho surge como o paradigma da via concernente à interioridade do eu, ou do sujeito, como lugar privilegiado de investigação filosófica, enquanto Aristóteles representa a via que coloca os itens da realidade exteriores ao sujeito como ponto de partida da filosofia. Nesta comunicação, pretendo apresentar como Stein defende que as vias agostiniana e aristotélica devem ser complementares. A via aristotélica parte da experiência do ente, a saber, a unidade concreta de uma estrutura de sentido constituída por Gegenstand e Sein. Por sua vez, a via agostiniana parte da experiência do fato do próprio ser do eu, cuja estrutura de sentido é assim compreendida por

Edith Stein: o ser, o Eu e a unidade da experiência, sendo que a unidade da experiência do eu é determinada pelo seu conteúdo, a saber, a sua essência. Eu sugiro, portanto, que se a investigação do “ente” é o que motiva a via aristotélica enquanto a investigação da “essência” é o que determina a via agostiniana, Edith Stein compreende que uma investigação sobre o sentido do ser deve proceder de maneira a elucidar tanto o sentido de ente, quanto o sentido de essência. Isso, de alguma maneira, remonta à mesma preocupação apontada por Tomás de Aquino no prólogo de seu opúsculo *O ente e a essência*. Para Tomás, importa inicialmente descobrir o sentido daquilo que é concebido por primeiro pelo intelecto: o ente e a essência. Contudo, eu defenderei a opinião de que para Stein, em concordância com Husserl, algo como uma *philosophia essentiae* deve gozar de autonomia e, principalmente, de certo poder legitimador para com uma *philosophia entis*. Mas numa preocupação metafísica (e, desta vez, não mais fenomenológica) Stein defenderá que a tarefa de uma filosofia de esclarecimento do sentido do ser clama por um salto ao domínio *entis* em que este, embora justificado fenomenologicamente enquanto objeto [Gegenstand] comporta nesta estrutura mesma de sentido tudo aquilo que é na realidade.

Subjetividades insurgentes: a ética foucaultiana nas fendas do poder

Ramon T. Piretti Brandão (UFG)

A presente proposta, marcada pelo pensamento de Michel Foucault, se consagra a problematizar as formas através das quais o indivíduo se reconhece como sujeito de suas próprias ações. Essas formas, como veremos, surgem tanto a partir de uma relação que o indivíduo trava consigo mesmo (relação ética) quanto do conjunto de acontecimentos históricos no âmbito do saber e do poder característicos de uma época. Veremos ainda que modelos cristalizados de pensamento sempre deixam brechas para o exercício da insurreição, lugar de experiências agônicas onde o indivíduo cria para si novas possibilidades de vida. Neste contexto, a problemática de uma estilística da existência, ou melhor, das formas de vida “pelas quais o homem se manifesta, se inventa, se esquece ou se nega na sua fatalidade de ser vivo e mortal” (FOUCAULT, 2001, p.1467), torna-se uma dimensão fundamental do que chamaremos de “ética foucaultiana”.

Perspectivada como uma arte de viver, a ética faz da questão da autoconstituição do sujeito uma dimensão fundamental de sua reflexão. No fundo, pretende-se pensar a possibilidade de autonomia do sujeito da ação, reconhecendo que essa possibilidade não subentenda nenhuma figura de soberania do sujeito, pois a sua capacidade de atuação não é abstraível das estruturas e dos contextos relacionais em que está imerso e sobre os quais deseja atuar. A autonomia do sujeito não se vincula à afirmação de um modo abstrato de soberania; o sujeito atua,

não porque seja soberano, mas porque faz experiências e reflete sobre elas com a finalidade de se conduzir e de se governar a si mesmo. Daí que a possibilidade de constituir-se a si mesmo como sujeito autônomo deve contar, inevitavelmente, com determinadas práticas e técnicas que sublinham um cuidado de si.

Assim, buscaremos revelar que o processo de subjetivação do indivíduo, na tomada de uma posição ética, caminha em direção a uma estética da existência. Em outras palavras, buscaremos afirmar uma subjetividade para o indivíduo contemporâneo que se organize não a partir de um princípio de identidade, onde se pressupõe uma unidade, uma unicidade, mas a partir de um princípio de transformação, um modo de ação no qual o sujeito se concebe em devir, sendo, em si mesmo, o nó de múltiplas relações.

As virtudes Pré-platônicas na influência das “virtudes em devir” de Nietzsche

Reinner Alves de Moraes (UFG)

O presente trabalho irá abordar a influência das virtudes (areté) socrático-platônicas como paradigma das virtudes do mundo ocidental, tentando compreender a influência no que Nietzsche designa “virtudes em devir” (Werdende Tugend) “tornar-se algo ou alguém de valor moral”, que segundo Heráclito de Éfeso “nada neste mundo é permanente, exceto a mudança e a transformação”, concebidas no interior de seu projeto de autossupressão (Selbstaufhebung) no que tange a vontade de verdade e da moral. Para isso, concentrar-nos-emos particularmente nas pré-figurações elementares do pensamento Grego, em especial da época heroica e pré-clássica tendo como base a leitura de Werner Jaeger - A formação do homem grego “À procura do centro divino” e Jean Pierre Vernant – As origens do pensamento grego. Uma das principais questões de análise e discussão é o paradigma socrático-platônico, com o qual Nietzsche mantém constante diálogo, no mais das vezes de modo crítico e corrosivo, pois Sócrates é a figura da mediocridade, um novo modo de ser e pensar, inaugurado pela figura de Sócrates no qual coloca o homem fraco “escravo” no centro das discussões postulando que devemos reconhecer a própria ignorância “torna-se” um “douto ignorante” e ao lançar essa metodologia dialógica aponta como sendo a verdadeira sabedoria “o conhecimento de si mesmo, a partir do qual estabelece que a verdadeira virtude é a adequação do fraco à ordem social esta-

belecida. Para Nietzsche, em termos gerais, a antiga Grécia foi tomada por uma onda de racionalismo, ilustrada particularmente na figura de Sócrates (470-399 a.C.), que separou as pulsões artísticas, apolínea e dionísaca, e principiou o processo de decadência do mundo ocidental. Os gregos antigos não nomearam esse impulso vital “vontade” mesmo a “vontade” não sendo um atributo natural da condição humana e sim uma “construção” em constante vir-a-ser assim como é o homem no decorrer de sua maturação e evolução biológica. Ao projetar o comportamento do homem contemporâneo sobre o tipo Grego encontramos um retroanacronismo no passo que não leva-se em conta o comprometimento do agente com seus atos. A “vontade” não se caracteriza como uma simples única possibilidade é antes de tudo multidimensional e pluriaplicável sendo importante ressaltar a questão Grega, onde o olhar moderno leva-nos insensivelmente a projetar um modelo de “vontade” como decisão autônoma, consciência sobre os fatos e prisão da vontade.

O conceito filosófico de linguagem de Karl-Otto Apel

Rogério Santos dos Prazeres (UnB)

Na conjuntura do trabalho de Karl-Otto Apel linguagem e verdade são indissociáveis no atual ensejo da filosofia contemporânea, e, que em relevo, tematiza o conceito transcendental-hermenêutico de linguagem e a fundamentação filosófica. Sob este aspecto, a ideia é comentar a fundamentação já pressuposta em todo discurso argumentativo para afirmar a verdade. Convenientemente, significa explicitar como Apel intenta uma pragmática com base na reviravolta linguística. Em específico, a proposta que se delinea é uma reflexão que investiga a linguagem e a validade de sentido para o ser humano, face às relações comunitárias. O intento é apresentar à comunidade acadêmica como Apel restitui criticamente o debate da razão humana no quadro filosófico do século XX, que se prolonga neste início de século.

No texto da Transformação da Filosofia (vol. II), ao apresentar a concepção de linguagem da Tradição para introduzir o conceito apropriado, Apel faz uma breve consideração do logos em Heráclito (550 a.C - 480 a.C). Ele destaca no logos heraclitiano a união dos termos: “razão e linguagem ou discurso”. Em outras palavras, “tanto a expressão do pensamento humano quanto o princípio que determina o devenir cósmico”. Com a origem do conceito de logos, Apel explicita o quanto se operou a desvalorização da concepção heraclitiana do devir, da instabilidade das coisas.

Interessante é que Apel também destaca que se operou a partir daí uma recusa

da concepção de logos proveniente de Heráclito, e a partir daí deu-se a substituição que privilegia o paradigma semântico da “apreensão de significados”. Este, como vimos, consistindo na separação radical entre o que se pensa e a linguagem utilizada. Substituído, o conceito de logos como o argumento verificável não só perde prestígio, mas também é rejeitado, enfim esquecido. Apel não quer seguir o paradigma da Tradição. Ao contrário, ele quer pôr termo ao conceito de linguagem objetual. Então, Apel retorna à origem do conceito de logos, e intenta reconstruir o conceito de filosófico linguagem.

O cuidado de si como resistência à biopolítica

Ronaldo Moreira de Souza (UFG)

O conceito de cuidado de si aparece na obra de Michel Foucault em decorrência da inflexão empreendida em sua analítica do poder, que, após mostrar na fase final de sua genealogia dos micropoderes disciplinares, iniciada na década de 1970, como a normalização dos indivíduos através de mecanismos de sujeição reconduz à normalização e conseqüente moralização das massas, recua aos antigos para analisar uma concepção afirmativa do poder baseada no governo de si por si mesmo, articulado às relações de interação intersubjetivas encontradas nos conselhos de conduta, na direção espiritual e nas prescrições dos modelos de vida existentes nas diferentes correntes filosóficas. Essa mudança de enfoque da questão do poder é operada pela noção de “governamentalidade”, com que Foucault designa “o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si”, que reúnem as dimensões ética e política do poder; isto é, por um lado, a governamentalidade política, dedicada a pensar as formas de inteligibilidade do Estado moderno e suas práticas de governo da população. E, por outro lado, uma noção de governamentalidade compreendida como técnicas de exercício de poder sobre os outros que se mantêm estreitamente vinculadas às técnicas de si, às relações de si para si mesmo que consiste em estabelecer o governo da própria conduta. Essa compreensão, ao mesmo tempo, ética e política de governo mantém uma relação, de certo modo, antagônica, à medida que o governo ético de si, configurado na noção de cuidado de si é proposto como

possibilidade de resistência ao governo político investido sobre a vida do sujeito, tanto enquanto indivíduo singularizado quanto do indivíduo-espécie constituído em população. É nessa dupla perspectiva, todavia, que Foucault empreende sua analítica do poder realizada na última metade da década de 1970, ao concentrar suas pesquisas na análise dos micropoderes investido sobre o indivíduo, e nos anos seguintes, até sua morte prematura em junho de 1984, ao dedicar-se a busca de uma forma de contra-governo, isto é, a possibilidade de um governo da própria conduta capaz de opor-se às práticas de dominação externas ao próprio sujeito; uma forma de exercício do poder sobre si mesmo que seja uma maneira de afirmar-se, mediante a criação livre do próprio modo de viver, do próprio estilo de existência e que seja capaz de responder à necessidade de uma arte da vida.

Derrida, entre a filosofia e a literatura

Rosimeire Oliveira do Nascimento (UnB)

A partir da leitura de os Envios em O cartão-postal de Jacques Derrida, o presente trabalho pretende repensar as fronteiras entre a filosofia e a literatura na desconstrução derridiana, onde cartas são enviadas e seguem em direção a destinatários, escritas como oferta a algum leitor. O envio derridiano, no entanto, parece desconstruir a necessidade de haver uma unidade de texto tecida e dedicada a remetimentos anteriores ou posteriores. É possibilidade carregada da ficção do autor, que escreve pelo prazer de tracejar o texto para si, como remetimento sem origem. Porém, parece ser ainda, texto lançado ao outro, ao mundo, a percorrer um destino incerto, um envio implicado da destituição, uma vez que a escrita derridiana não carrega um sentido dado anteriormente, pois sabe que seu sentido habita a simultaneidade do ato de escrever. Assim, não havendo sentidos prévios, eles se tornam habitação, vivência da escritura, criação de trajetórias. Texto lançado a seus leitores, não tendo garantia de entrega ao seu destinatário. Projeto do discurso literário de constituir o texto para além dos limites da representação.

O pensamento disseminante do pensador franco-argelino abre o texto às suas possibilidades de frases; possibilidade de interpretações que chamamos de literária. Filósofo no qual a escrita lembra todos o que ele lê, Joyce, Proust, Gide, entre outros. Pensamento errante, em que seus indecidíveis, que são basicamente os seus operadores, serão trabalhados na medida em que se impor uma decisão.

Aporia que é preciso acolher, que faz pensar, decidir. Escritura na qual, muito além da disputa territorial entre a filosofia e a literatura, o que nos interessa pensar é a relação de vizinhança. Pensar um espaço-tempo intervalar entre ambas. De um lado, a literatura pensada por Derrida; de outro, a literatura escrita por ele, no qual o filosófico é trabalhado como se literário.

Sobre o poder de “perdoar” e “prometer” na teoria da ação de Hannah Arendt

Samarone de Oliveira Lopes (UFG)

Pretendemos, nesta comunicação, estabelecer uma análise textual da teoria da ação, presente na obra: A condição humana, da pensadora alemã Hannah Arendt. Tal análise concentra-se em dois aspectos de sua teoria política: “o poder de perdoar” e o “poder de prometer”. Em sua teoria da ação, Hannah Arendt destaca que embora os agentes se revelem por meio da ação e do discurso, não há uma soberania acerca dos efeitos desencadeados por suas ações e seus discursos, uma vez que os mesmos são da ordem do imprevisível. Dentro dessa teia de relações onde se tecem os assuntos humanos, a pensadora sustenta que, no espaço público, a força da promessa é geradora de poder; e esse poder ganha vida e existe somente enquanto os homens agem em comum acordo, ou seja, respeitando seus contratos outrora firmados. A promessa existe e se faz necessária porque, segundo Arendt, os homens não garantem hoje o que serão amanhã, por isso precisam se comprometer mutuamente por meio de promessas. Portanto, a função da promessa seria remediar a “obscuridade do coração humano”. Enquanto o perdão, para Hannah Arendt, se manifestaria como sendo uma recusa à vingança, que, por sua vez, não se trata de um valor ativo – a vingança – mas de um valor reativo. O perdão, portanto, é uma desobrigação acerca das ofensas, trata-se de uma recusa ao revide. Logo, a pensadora sustenta que ambas as faculdades, “perdoar” e “prometer” são condições da pluralidade hu-

mana, e para que as mesmas sejam efetivadas, faz-se necessário tanto a presença quanto a ação de outros, já que ninguém pode perdoar a si mesmo nem se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo. Para Arendt, é apenas mediante tais posicionamentos que os homens podem se permitir instaurar algo de novo no campo das relações humanas. Com efeito, à luz de sua teoria política, pretendemos examinar, portanto, os conceitos de “perdão” e “promessa” propondo uma reflexão filosófica que nos permita pensar em uma conciliação, em certa medida, com alguns aspectos do “esquecimento” encontrados na filosofia moral de Friedrich Nietzsche, observado em sua obra *Genealogia da moral*. Tal conciliação, sustentamos, se daria porque, tanto a faculdade do “perdão” em Hannah Arendt quanto a faculdade do “esquecimento” em Friedrich Nietzsche, seriam constitutivos dos assuntos humanos e, como tais, possuiriam a capacidade de engendrar novas possibilidades ao campo da ação.

Wittgenstein e o discurso significativo: gramática e cálculo

Sebastião Alonso Júnior (UEG)

A ideia de gramática é compreendida no pensamento de Wittgenstein como fator que estabelece a forma de funcionamento de um sistema linguístico e o uso correto que se faz de uma expressão. Com isso, o sentido de uma proposição é determinado pela posição que ela ocupa em um sistema gramatical. São as regras operantes em tais sistemas que fixam as posições dos termos em um contexto linguístico. A consequência desse movimento são proposições estruturadas segundo critérios que determinam o lugar que ocuparão nos contextos interlocutórios mais variados. Ou seja, há uma adequação entre situação e uso da expressão.

Todavia, vale a pena uma análise mais profunda da gramática, sobretudo no contexto dos seus escritos intermediários. É preciso esclarecer se, com esta terminologia, o filósofo se limita a referência de um quadro de regras que regem a fala e a escrita ou se procura encontrar em camadas mais profundas do termo, o uso sintático das palavras em jogos extralinguísticos. Outro ponto que propomos discutir é se há um tipo de continuidade entre a ideia de gramática apresentada no seu pensamento intermediário e teses subscritas por ele anteriormente. Apesar do termo estar normalmente vinculado a teses expressas na década de 1930, a ideia não surge e se encerra na fase intermediária do seu pensamento. A noção de gramática representa um tipo de continuidade do conceito de sintaxe lógica, porém apresenta diferenças: a gramática não é proposta com um caráter univer-

sal como a sintaxe. Há gramáticas que atuam de forma diferente em diferentes linguagens.

Igualmente importante neste contexto e estreitamente relacionado à ideia de gramática está a noção de cálculo. Wittgenstein viola o sentido que comumente se atribui à “gramática”: nos seus escritos do período, a palavra gramática é aproximada do termo cálculo que ele empresta da matemática, e remonta a ideia de uma operação feita sob o rigor de regras fixas. O caráter fechado do cálculo influencia a ideia de regras gramaticais, pois são elas que ordenam os sistemas e descrevem as possibilidades da linguagem, determinando às sentenças os limites do sentido. A gramática é elemento estruturante das condições que devem ser satisfeitas para que uma proposição seja significativa.

Então, as palavras se relacionam e se articulam num contexto de diferentes possibilidades combinatórias e constituem sentenças significativas num ambiente interlocutório. E o que nos parece relevante entender é se a noção de gramática diz menos respeito a forma como os signos se articulam no interior da linguagem, ou mais a articulação entre linguagem e realidade. Com isso se amplia o caminho para compreender também em que medida o conceito de gramática pode ser estabelecido como ponto de continuidade entre o pensamento inicial e o da maturidade, na filosofia de Wittgenstein.

Conceitos semânticos na descrição do método fenomenológico em *Ser e Tempo*

Silvio Carlos Marinho Ribeiro (UNICAMP)

Heidegger não desenvolveu sistematicamente uma teoria do significado ou uma semântica. Mas, por outro lado, o modo como ele apresenta a questão sobre o sentido do ser em *Ser e Tempo* tem claras conotações semânticas. Ora, conforme a epígrafe dessa obra, a questão básica diz respeito ao significado de uma expressão, a saber, a expressão “ser”. Mas, como fica evidente desde a introdução da obra, antes de responder a pergunta sobre o sentido de “ser” é necessário reelaborá-la de tal forma que se conquiste um novo entendimento do sentido da pergunta. Em razão disso, *Ser e Tempo* tem como objetivo menos uma resposta à pergunta sobre o sentido de “ser” do que uma análise da estrutura que torna possível a pergunta sobre o ser. Além disso, a elaboração da pergunta sobre o ser exige uma análise do ser de um ente cujo modo de ser é determinado pela relação com o ser, a saber, o *Dasein*. Por essa razão, a analítica do *Dasein* é uma ontologia e não uma semântica. Porém, é digno de nota que o primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, é rico em alusões a questões semânticas, sobretudo, o § 7, no qual Heidegger explica o método fenomenológico de investigação. Neste parágrafo, Heidegger busca esclarecer o método fenomenológico via explicitação do sentido das palavras que compõe a expressão “fenomenologia”, a saber, “fenômeno” e “logos”. Recorrendo à etimologia de tais conceitos, Heidegger mostra sucintamente os múltiplos sentidos de tais palavras, suas modificações e possí-

veis confusões conceituais. Com efeito, após mostrar o que significam as partes que compõe o nome “fenomenologia”, Heidegger passa a explicitar como se dá a relação entre fenômeno e logos que, no final das contas, se mostra como uma relação entre ser e discurso, entre mundo e linguagem e, conseqüentemente, sobre o significado. Segundo Heidegger, o logos ou discurso “deixa e faz ver” tanto aquilo que “se mostra em si mesmo” (o fenômeno em sentido formal) e, como aquilo que imediatamente não se mostra, mas que é co-manifesto e correlacionado ao ente, isto é, o ser (o fenômeno em sentido fenomenológico). Ser, por sua vez, é interpretado como “sentido e fundamento” do ente. Este fato implica que o sentido, em Heidegger, prescinde a linguagem e se configura como uma característica intrínseca ao ente, na medida em que ser é necessariamente o ser de um ente.

Um olhar reconstrutivo para o Direito: a perspectiva procedimental em Habermas

Stefian Metzen Klein (UFG)

O direito precisa ir além dos aspectos funcionais de uma sociedade complexa, ele necessita considerar as condições precárias de uma integração social que se realizaria por meio do entendimento de sujeitos que agem comunicativamente, ou seja, através da consideração e aceitabilidade de pretensões de validade pelas partes envolvidas. Deste modo, haveria um deslocamento no direito moderno de normas morais para leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ações dos indivíduos. Neste sentido, tem-se o surgimento da legitimidade a partir da legalidade tendo em consideração justamente os direitos que asseguram ao cidadão o exercício de sua autonomia política.

Isto posto, as próprias práticas jurídicas cotidianas demonstram tal conceito de legitimidade, na medida em que a validação do direito acaba por enlaçar a facticidade da imposição do direito por via estatal à força legitimadora de um procedimento que institui o direito. Tal procedimento se visa racional em sua pretensão de fundamentar a liberdade, revelando-se ambivalente nesta perspectiva do direito moderno que busca o encontro com seus destinatários ao mesmo tempo em que destes espera obediência. Desta forma, requer a sua formalização por uma via que transcenda e supere a questão moral ou tradicional.

Com isso, ao considerar um contexto de complementaridade, e tendo em vista o princípio de universalização em relação ao aspecto volitivo da aceitação de nor-

mas jurídicas como válidas, tem-se que este princípio se colocaria à disposição das condições de comunicação no intuito de possibilitar uma decisão racional em torno de questões morais. Assim, por meio de especificações gradativas entre a articulação dos princípios de universalização e do discurso, poder-se-ia chegar à concreção da formação política da vontade a partir de condições de aceitabilidade racional. Ainda mais, no princípio de democracia a exigência aumenta na medida em que se espera que a validade ou aceitabilidade da norma esteja ligada ao contexto contingente. Neste âmbito, as normas jurídicas se limitam a estabelecer um acordo racionalmente motivado.

Assim sendo, tem-se a diferença entre a reivindicação normativa de validação de mandamentos morais em relação à reivindicação de legitimidade de normas jurídicas. Por este motivo, o direito deve se concentrar em defender a equidade e autonomia de todos os envolvidos e atingidos em sua esfera. Portanto, em vista disso, Habermas busca, por meio de sua reflexão jusfilosófica, reconstruir o direito a partir de sua tese da ação comunicativa tendo sempre em vista a possibilidade de legitimação diante das peculiaridades de um corpo social e diante de um contexto procedimental.

Lisístrata e as mulheres: uma crítica à guerra do Peloponeso

Thainá dos Santos Matos (UnB)

O objetivo deste trabalho é buscar indicações do modo como Aristófanes em sua obra intitulada Lisístrata tece diversas críticas à Guerra do Peloponeso, desenvolvendo sua trama a partir das personagens femininas. Nela o autor traz como protagonistas as mulheres dos militares envolvidos na guerra. O contexto no qual a peça é desenvolvida é o de uma Atenas que caminha rumo a um estado de desordem, cuja causa seria o fato de ter se envolvido tantos anos em batalhas. Desenvolvida no século V a.C, a produção aristofânica é contemporânea à Guerra do Peloponeso, ocorrida na Grécia antiga. Na comédia em questão as mulheres se unem em prol de um plano que visa acabar com a guerra e estabelecer a paz em toda a Hélade, isto é, por fim aos conflitos estabelecidos entre as províncias centrais da Grécia, as quais, embora tidas muitas vezes como uma unidade, possuíam diversas desavenças entre si. A escolha de Lisístrata como eixo para o desenvolvimento das reflexões aqui expressas se deu em razão do ponto de partida escolhido pelo dramaturgo, ou seja, a ausência de homens para administrar a cidade, o menosprezo às mulheres referente a assuntos políticos, as calamidades consequentes da guerra, o desinteresse em alcançar a paz e a exaltação do caráter bélico. Esses pontos, somados a outros tantos, traçam o percurso que compõem a obra em sua abordagem filosófica, uma vez que conduzem o espectador à reflexão sobre diversas questões por ela suscitadas. A peça explora o abandono ao qual Atenas foi deixada ao longo da guerra e traz

um apelo das mulheres que utilizando de uma greve de sexo, procuram tomar o poder e exigir a paz. Além disso, é de interesse deste trabalho refletir acerca dessa produção cômica enquanto intervenção social, ou seja, enquanto uma obra que, por ser uma composição teatral, permite o acesso aos aspectos do domínio público e aos assuntos cotidianos do período em que ela foi escrita e interpretada. E, em especial, enquanto comédia, a obra possui uma linguagem que a permite tratar de forma mais livre determinados assuntos, diferentemente da tragédia, por exemplo, podendo assim expor aspectos comuns de pessoas e de culturas daquela determinada região e período. Desse modo, Lisístrata, não obstante seja uma obra fictícia, possui muito da realidade ateniense. A partir desses aspectos, o que centralmente nos interessa são as características críticas expressas pelas grevistas da obra aristofânica, destacadas por fatores como a ironia, o escárnio e a preocupação política.

Corrupção e escolas: o castigo que transformou as “casas da liberdade” em mecanismos de opressão

Thales Oliveira Januário (PUC-GO)

Trata-se de excertos de trabalho mais amplo, situados junto ao Capítulo 2 de “A inércia do Direito diante do desvirtuamento dos fins da Educação”. Visa abordar como processos sociais influíram para o surgimento e aprofundamento de severas desigualdades que hoje permeiam a sociedade, desde a nível regional até o nível global. Utilizando metodologia de levantamento e análise bibliográfica de obras de cientistas sociais e filósofos, foi possível conceber o texto.

O homem organizado em sociedade civil foi moralmente corrompido, de forma que ao buscar realizar o próprio bem não se importava em causa sofrimento aos demais, de forma que passou a perpetrar uma série de opressões, criando assim severas desigualdades sociais que em última análise são verdadeiramente injustiças que não se justificam senão como sendo um castigo. A condição de opressor de alguns privilegiados e a condição de oprimidos de todo o restante gera sempre conflitos, dos quais os opressores não podem sair vencedores, pois se eliminarem seus oponentes eliminam também seu material de exploração.

Desta forma, os opressores agem criando mecanismos que evitam a luta, incutindo medo nos oprimidos de intentarem esta luta, oferecendo falsos favores para que aceitem a opressão, e ainda, condicionando-os ideologicamente a quererem e defenderem a opressão através de discursos. Alguns destes mecanismos são

originalmente concebidos com este fim de opressão, outros tantos são na verdade instituições legítimas que foram apoderadas pelos opressores que deram os contornos que queriam para garantir a opressão perpetuada.

É o caso das escolas, que originalmente seriam a casa da educação, local que as pessoas poderiam procurar para libertar suas mentes. Contudo, através de uma série de práticas infundadas do ponto de vista libertário, os opressores transformaram a escola em um mecanismo de condicionamento das pessoas para a condição de oprimidos. Dentro das salas de aulas são transmitidos apenas os conhecimentos necessários a transformar as pessoas em objetos aptos para exploração, bem como são reproduzidas em menor escala práticas opressivas para que ao saírem das escolas as pessoas já estejam acostumadas a serem subjugadas.

Ainda, analisando a situação do direito, percebemos que o Estado, embora tenha sido concebido como uma instituição social que visa garantir a liberdade de todos, também foi apropriado pelos opressores que o fizeram de mecanismo de legitimação de suas práticas nefastas.

Dialética e investigação científica no Livro IV da Física de Aristóteles, capítulos 1-5

Victor Augusto Barbosa Vieira (UFG)

No capítulo 2 do livro I dos Tópicos, Aristóteles afirma que seu tratado é útil para as ciências filosóficas sem oferecer maiores detalhes. Meu objetivo é esclarecer de que modo esse tratado, que versa sobre a arte dialética, pode ser útil nesse tipo de contexto de investigação científica, (um dos três contextos permitidos por Aristóteles nos Tópicos, sendo os outros dois encontros e exercícios intelectuais). Para tanto apresento os resultados aos quais cheguei na defesa de um projeto de monografia. Em minha monografia busquei explicar como a arte dialética é aplicada no livro IV da Física, capítulos 1-5, no qual é empreendida uma investigação a respeito de um pressuposto da teoria do movimento, o lugar, pois o tipo mais geral de movimento, a locomoção, é o movimento em que algo muda de um lugar para outro. Essa investigação culmina em um resultado que classifico como científico: a definição de lugar em 212^a20. Afirmando que no texto analisado é possível identificar certas práticas que pertencem ao método dialético: o uso de proposições bem reputadas, elaboração de aporias, testes de consistência e exames linguísticos com o objetivo de obter expressões mais adequadas, entre outras mais. Afirmando que essas práticas tem um papel determinante para a refutação das hipóteses explicativas examinadas e para a obtenção de uma definição que pode ser compreendida como científica. Uma das principais críticas endereçadas a esse tipo de interpretação da dialética diz respeito à assimetria episte-

mológica entre proposições bem reputadas e proposições científicas. Pretendo mostrar que se por um lado as proposições bem reputadas podem apresentar certas características que as impossibilitam de exercer a função de proposições científicas, ou de formar as premissas de um silogismo científico, isso não inviabiliza seu uso para outras funções relevantes para as investigações científicas. Afirmo que essas proposições bem reputadas ainda podem ser importantes para os seguintes passos (procedimentos, os quais julguei poderem ser identificados no texto estudado): levantamento e refutação de hipóteses explicativas a respeito da natureza do lugar.

Neoliberalismo: empresas e governos

Wagner Luis Raimundo Junior (UFG)

Na obra intitulada Nascimento da Biopolítica, que contém cursos dados por Michel Foucault em 1978-1979, o filósofo francês se lança na tarefa de analisar o neoliberalismo como fenômeno que se desenvolveu após a Segunda Guerra Mundial e que desde então se cristalizou no cerne da economia global, nas bolsas de valores e nos mercados em que as grandes empresas atuam. Ao entendermos como o neoliberalismo permeia a estrutura governamental, podemos então notar que ele a modifica, na medida em que defende as ideias de Estado mínimo (isto é, com poucas intervenções no funcionamento do mercado) e da economia como pilar de uma nova sociedade, na qual a atuação das empresas poderá vir a se desenvolver com maior liberdade. Percebemos que a nova forma de governo alinhada ao neoliberalismo transforma o Estado, que antes funcionava como o gerenciador das atividades humanas, em apenas o juiz de um jogo econômico, proporcionando a garantia do cumprimento de suas regras. Essa modalidade de gestão política abrange desde a liberdade de comportamento de cada um em sociedade até o modo pelo qual o sujeito é tratado pelos mecanismos do Estado. Isto também acarreta a formação de um novo homem nascido nesse contexto: trata-se do homo oeconomicus, o homem da troca na visão de Foucault, um indivíduo aturdido por ideais capitalistas e consumistas. Diante disso, pretendemos questionar: como é possível pensar essa política solapada pelo viés econômico? Quais seriam os impactos resultantes da prática governamental sendo dirigida

por decisões de empresas? Como elas forçam os governos rumo às privatizações?

Desse modo Foucault nos apresenta que “A sociedade capitalista também sujeitou os indivíduos a um tipo de consumo maciço que tem funções de uniformização e de normalização” (2004, p.154), uma sociedade que se volta ao estado e lhe diz “Laissez faire”, deixai-nos fazer, a mesma que não se pauta mais no trabalho, na terra e no capital (2004, p.319), mas nas condições que formam agora um capital humano, capital este que faz dos homens unidades-empresas (2004, p.310). Assim sendo, o objetivo desde trabalho se encontra na busca de investigar os questionamentos anteriormente levantados através desta nova conformidade do homem e da sociedade.

A concepção tríadica de liberdade de Gerard MacCallum à luz da Liberdade Negativa e Liberdade Positiva de Isaiah Berlin

Witney Reinande de Souza Araujo (UFG)

Este artigo tem por objetivo demonstrar a concepção dicotômica de Liberdade Negativa e Liberdade Positiva exposta por Isaiah Berlin. Concepção esta que culminou num conjunto de discussões a respeito das noções de liberdade. Desde Benjamin Constant, os teóricos e os filósofos da política têm debatido o tema da liberdade contrapondo basicamente duas compreensões: a liberdade dos “antigos” e a liberdade dos “modernos”. Para Constant, a liberdade dos “antigos” caracteriza-se pela “participação dos indivíduos” no poder político, uma autonomia; e a liberdade dos modernos, encontra seu traço na “atuação nos espaços livres” por parte de alguns indivíduos; estes, compreendidos como campos protegidos contra a invasão ou ingerência decorrente tanto da atuação de outro indivíduo como do próprio poder político. A esse respeito, Isaiah Berlin divide conceitualmente a ideia de liberdade em liberdade positiva e liberdade negativa. De fato, seu argumento não era novo, embora o tenha ajeitado de modo todo peculiar. Por Liberdade Negativa designou Berlin a esfera de atuação sem interferência; e por liberdade positiva o desejo do indivíduo de governar a si próprio. Ou seja, Berlin utiliza os termos liberdade positiva e liberdade negativa para designar o que chama de “dois conceitos de liberdade”. Gerard MacCallum elabora uma das melhores críticas acerca das relações entre liberdade positiva e negativa.

É digno de ressaltar que serve de inspiração e debate tanto para Charles Taylor, como para Quentin Skinner. Para MacCallum, esta distinção feita por Berlin desvia a atenção ao que realmente importa. O autor recomenda considerar a liberdade, e a relação triádica de três termos variáveis, como única. Poderíamos colocar MacCallum no lugar daqueles que, em torno das visões de liberdade, baseiam-se em uma análise conceitual formal do conceito, ou seja, uma crítica semântica ao conceito de liberdade negativa e positiva de Berlin? O ponto mais conhecido de sua crítica: a afirmação que toda concepção de liberdade pode ser submetida a um modelo tríade. Isto é, a liberdade de um agente é sempre uma relação de três variáveis, três elementos: o agente (1) livre de constrangimento (2) para realizar um objetivo (3). A liberdade é sempre liberdade de alguém (o agente x que realiza a ação), que sofre uma interferência y e que possui um objetivo de fazer ou deixar de fazer z; fica, portanto: x é livre (ou não é livre) de y para fazer (ou não fazer) z.

O modelo do pan-optismo na arte liberal de governar em Michel Foucault

Yasmin André da Silva Melo (UFG)

Na história da trajetória dos vários modelos de governar, podemos destacar esses modelos como “arte de governar”. Segundo Michel Foucault o uso da expressão “arte de governar” é usado no sentido de refletir sobre o melhor modo possível de se governar, e há um específico em que controle social é feito através de dispositivos de segurança, isso pra se ter um controle maior do todo social, de forma que os indivíduos não reconheçam essa ação como forma de controle social. Essa arte de governar é o liberalismo, a arte liberal de governar. A liberdade liberal, dentro do liberalismo é governar através de uma razão de estado de maneira que os indivíduos não se oponham a esse método de governar, e com isso eles possam se sentir livres, ou seja, o próprio estado vai criar essa liberdade. Essa liberdade será efeito de um ordenamento do estado, onde ele não vai impor a liberdade, mas vai criar mecanismo para que se possa ser livre. Além de ter a liberdade liberal como característica, o liberalismo vai se apoiar também no utilitarismo. O estado manipulará os interesses das pessoas, e as ações do governo vão ser ditadas pelo mercado. Tendo o estado como manipulador dos interesses, o mesmo será também o gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, segundo Foucault. O estado vai induzir o indivíduo ao perigo, e a segurança vai ser uma ferramenta utilizada pelo governo para intervir no estado. Nessa fase que se inicia a construção do perigo, a “cultura do perigo”, irá subs-

tituir o medo que existia na idade média, o medo de apocalipses, guerras, etc.. A “cultura do perigo” irá precisar de algo para ser controlada e dar a sensação de segurança ao estado, assim surge os mecanismos de controle social através dos dispositivos de segurança criados pelo governo. As prisões surgem nesse cenário de controle social. A exclusão daqueles que eram marginalizados pela sociedade e que poderiam causar de certo modo algum perigo aos indivíduos (vagabundos, loucos, doentes, etc.). Aqueles que iam tirar a ordem da segurança na sociedade eram enclausurados e afastados do convívio social, e nesse cenário surge o modelo do pan-óptico.

Platão em oposição ao discurso poético: um combate à polimatia

Yasmim Sócrates do Nascimento (UFG)

Uma vez que a poesia consistiu no modelo educacional que orientou a educação na antiguidade clássica, as obras poéticas que exerceram maior influência na educação grega foram: a *Ilíada* e a *Odisséia* de Homero; e a *Teogonia* e os *Trabalhos e os Dias* de Hesíodo. Sendo assim, tais obras foram as responsáveis pela orientação religiosa, moral e técnica dos gregos do século V a. C. Contudo, para Platão, a poesia não estava fundamentada em bases sólidas para o conhecimento, por conseguinte, os referidos poetas não eram merecedores do status de autoridade do conhecimento, que desfrutavam na sociedade. Sendo assim, com o intuito de fundamentar o conhecimento em bases sólidas, o filósofo debruçou-se, em uma diversidade de suas obras, à substituição da poesia por um sistema educacional sistematizado.

Como se sabe, no decorrer da extensa jornada filosófica de Platão, muitos artifícios foram utilizados para combater o caráter epistêmico da poesia. Entre eles, costuma-se destacar: o argumento do entusiasmo e o argumento da mimese. O primeiro, como se sabe, foi desenvolvido nos diálogos de primeira época, especificamente no *Íon* e na *Apologia*. Já o segundo, é um argumento que aparece em diversos diálogos, fundamentando a crítica em diferentes aspectos.

Sendo assim, uma vez que o presente trabalho pretende se debruçar sobre um dos primeiros alvos da crítica de Platão à poesia, a saber: a polimatia poética.

Realizará uma incursão em alguns dos diálogos de primeira e segunda época do autor, como o Íon e o livro III e IV da República, em vista de demonstrar como o argumento do entusiasmo, desenvolvido no Íon, e o conceito de especificidade, elaborado no livro IV da República, são fundamentais para levar ao descrédito o tão estimado discurso poético. Feito isso, apresentaremos as razões que nos levam a afirmar que a crítica à polimatia, apesar de já aparecer em alguns dos antecessores de Platão, tais como: Heráclito e Xenófanes, ganha a sua sistematização apenas nos diálogos de Platão.