



FOTO DE ALEXANDER SCHIMMECK

# CADERNO DE RESUMOS

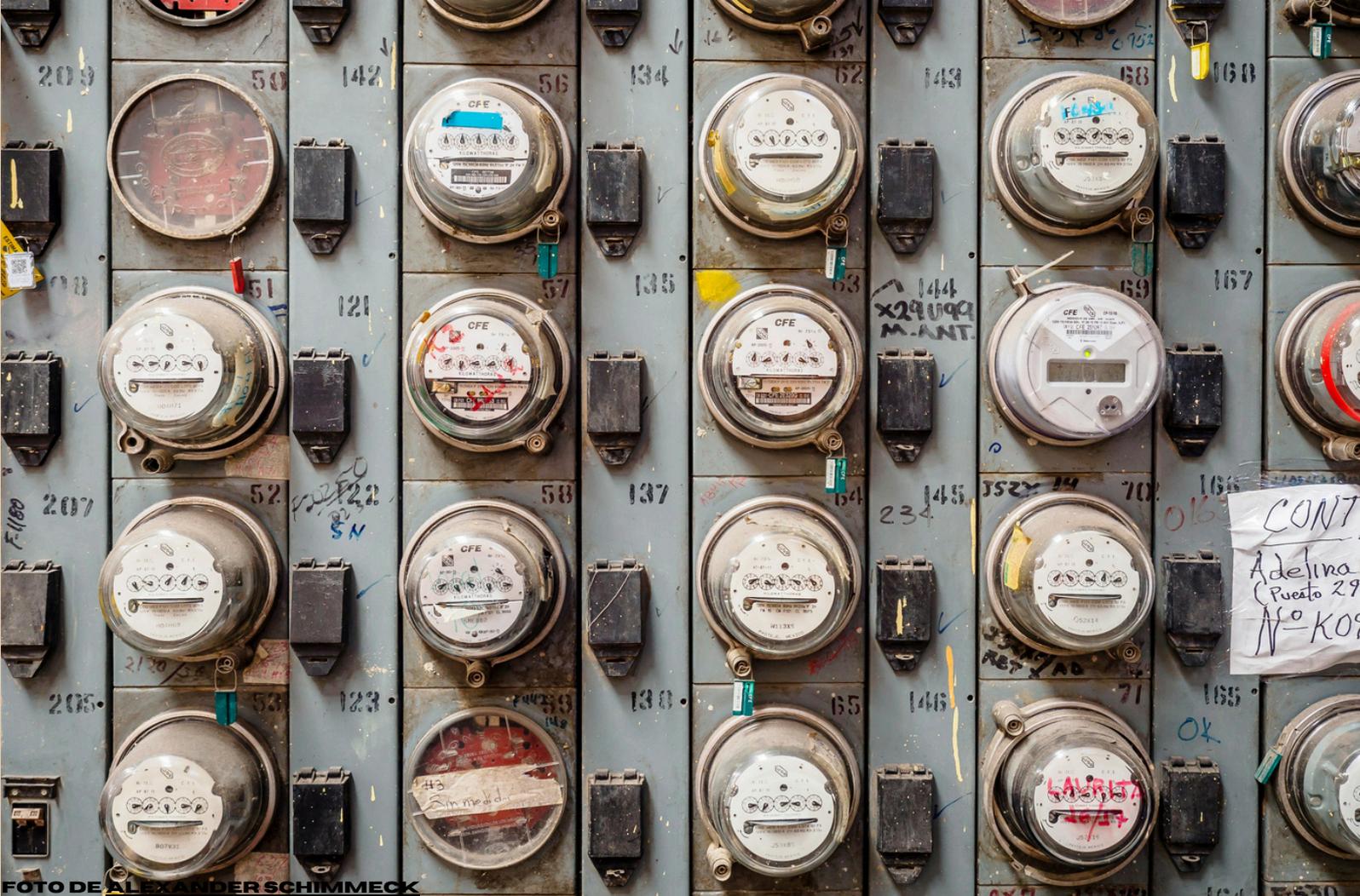
V ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA - USP

EXPERIÊNCIA HUMANA E  
NATUREZA

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS, UNIVERSIDADE  
DE SÃO PAULO

12-16 DE AGOSTO DE 2024





#### **UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

Reitor - Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora - Maria Arminda do Nascimento Arruda

#### **FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor - Paulo Martins

Vice-diretora - Ana Paula Torres Megiani

#### **DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Chefe - Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-Chefe - Alex de Campos Moura

#### **COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador - Edelcio Gonçalves de Souza

Vice-coordenador - Luiz Sérgio Repa

#### **COMISSÃO ORGANIZADORA**

Abel dos Santos Beserra

Ana Gabriela Vilhena de Mello Santos

Bryan Félix da Silva de Moraes

Giovanni Sarto

Gisele Zanola Carvalho

Pedro Casalotti Farhat

Robson Carvalho dos Santos

Simone Bernardete Fernandes

**PÁGINA OFICIAL:**

**[HTTPS://EPGFILOSOFIAUSP.WORDPRESS.COM/](https://epgfilosofiausp.wordpress.com/)**

# MESAS E CONFERÊNCIAS

## SEGUNDA-FEIRA (12/08)

Conferência de Abertura  
Auditório 14 - 19h30min

Prof<sup>a</sup>. Flávia Melo da Cunha (UFAM)

## QUARTA-FEIRA (14/08)

Mesa "Natureza e Conhecimento"  
Auditório 14 - 19h30min

Prof<sup>a</sup>. Meline Costa Sousa (UFLA)  
Prof. Ulysses Pinheiro (UFRJ)

## TERÇA-FEIRA (13/08)

Lançamento de livros  
Auditório 14 - 19h30min

Prof<sup>a</sup>. Marilena Chaui (USP)  
*Introdução à história da filosofia*, vol. 3: A  
Patrística — Introdução ao nascimento  
da filosofia cristã (Editora Companhia  
das Letras)

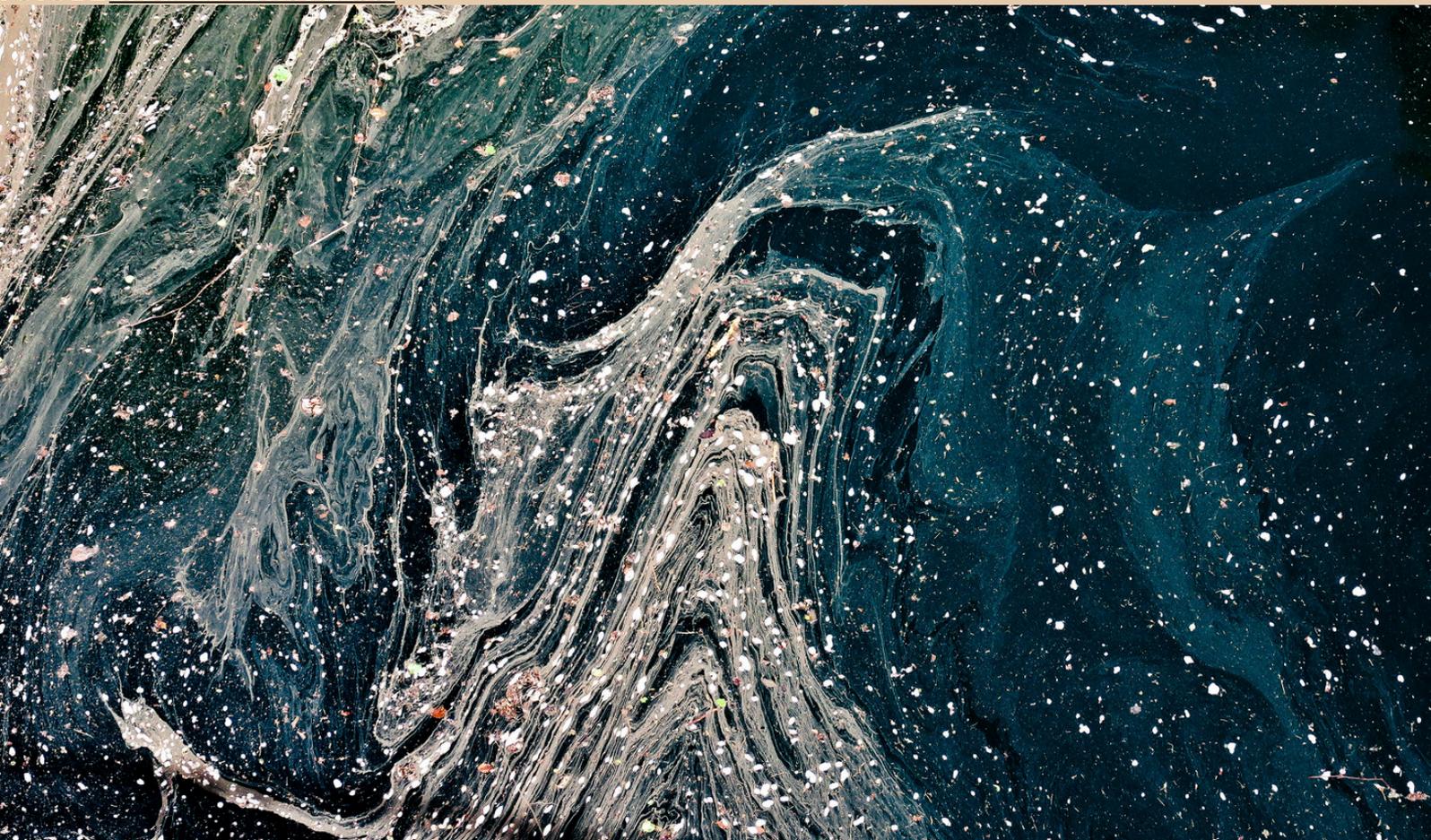
Prof. Luís César Oliva (USP)  
*Natureza e Graça em Blaise Pascal*  
(Editora Paulus)

## SEXTA-FEIRA (16/08)

Mesa "Técnica e dominação"  
Auditório 14 - 19h30min

Prof<sup>a</sup>. Virgínia Costa (USP)  
Prof. Pablo Rubén Mariconda (USP)

FOTO DE DANIELE LEVIS PELUSI



# COMUNICAÇÕES



FOTO DE ALEXANDER SCHIMMECK

**SEGUNDA-FEIRA  
(12/08/2024)**

## Mesa A1 – 9:00–11:00 – Auditório 08

Ana Clara Meneguzzi (USP/FAPESP)

*Título:* O cultivo dos prazeres para a educação da natureza humana nos Livros I e II das Leis, de Platão

*Resumo:* Essa comunicação pretende expor a concepção de natureza humana tal como é caracterizada nos Livros I e II de As Leis, de Platão. Tomado como o último diálogo de autoria platônica – logo, pertencente à fase tardia de sua produção filosófica –, o objetivo principal da obra é investigar “constituições atuais e leis” (περί τε πολιτείας τὰ νῦν καὶ νόμων, Lg. I, 625a6-8). As três personagens do diálogo (o Estrangeiro Ateniense, o protagonista, Clíniás e Megilo) conversam sobre os regimes políticos de suas póleis de origem (Atenas, Creta e Esparta, respectivamente), e não tardam a conversar sobre os problemas específicos do sistema legislativo e de costumes que acometeram cada uma delas. Tão logo que o Ateniense aponta críticas às constituições dóricas, ele começa a descrever como seriam as melhores leis possíveis para uma cidade que os três haveriam de fundar – que, mais tarde, será chamada de Magnésia. A fim de instituir tais leis, os interlocutores embarcam em exames a respeito da educação, da cultura, da música, de costumes simposiásticos, das disposições da alma e, dentre diversos outros tópicos, da natureza humana. Afinal, a educação de alguém se torna essencial para a formação da alma e do caráter daquela pessoa, pois é com a educação que se torna um ser humano completo (τελείον). Em Lg. II, 653a-c, o Ateniense define que a educação consiste na concordância entre os sentimentos primordiais dos seres humanos – os impulsos pelo prazer e as repulsas pela dor – e o que é racionalmente adequado; portanto ela consiste em treinar as almas desde sua juventude para aprender a ter seus sentimentos alinhados com o que se deve sentir, amar ou temer. Os Livros I e II, então, se direcionam ao exame de como se dá a disposição natural dos seres humanos para perceberem e serem afetados por sentimentos e, conforme amadurecem, como essas sensações podem ser corrigidas de modo a serem compatíveis com a razão que torna as almas distintivamente humanas. Notadamente, para o Platão das Leis, não basta treinar a alma para somente suportar e resistir as dificuldades e labutas da condição humana – que é por natureza dada a fadigas (τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, Lg. II, 653d1-3) – mas, também, é necessário ensiná-la a sentir prazer (Lg. I, 635c4-d7). Para isto, o Ateniense discute dois costumes que pretendem executar tal função – o treinamento musical e a performance coral (μουσική e χορεία, respectivamente), bem como as reuniões simposiásticas (συμπόσιον). A música, por um lado, é considerada uma dádiva divina que entretém e provê deleite às almas humanas ao mesmo tempo em que as ensina a sentir corretamente, e, por outro lado, a administração e consumo de vinho pode ser útil para cultivar a moderação, temperança e pudor nas almas adultas, enquanto também é capaz de entretê-la e amenizar a rigidez da idade. Portanto, essa apresentação pretende investigar como se dá o modelo de alma apresentado no início das Leis (644d-645c), caracterizá-la em todas suas vulnerabilidades e fragilidades humanas e como podem ser guiadas à virtude através da educação musical e simposiástica.

*Palavras-chave:* Platão; As Leis; alma; música; simpósio.

*Título:* Aristóteles e a escravidão natural: a família, a política e a tirania

*Resumo:* No livro I da Política (Pol), Aristóteles estuda a formação natural das comunidades originárias e políticas, especialmente a família e a cidade. A singularidade da família é central ao filósofo porque delimita o que chamamos modernamente de esfera privada, enquanto a cidade expressa a esfera pública. Com efeito, a família é uma comunidade onde se agregam o homem, a mulher, os filhos e o escravo. A associação entre o macho e a fêmea ocorre tendo por objetivo a reprodução da espécie humana através dos filhos e da autopreservação, sem ser algo deliberado (I.2 1252a25-31); entretanto, o escravo é um elemento que é incorporado ao lar pelo seu amo, o déspota, e que resulta um benefício mútuo entre eles (1252a30-34); mas o que poderia agraciar um humano que é igualado a um instrumento? (I.4 1253b29-33) O argumento aristotélico da escravidão institui uma hierarquia natural, assentada nos preceitos psicológicos do filósofo, que garantem uma qualidade ao escravo na condição de governado, porque há, na alma humana, duas formas de racionalidade: a teórica e a deliberativa, sendo a primeira superior e que deve reger a segunda (Ethica Nicomachea I.13 1102b29-1103a5). Assim, o que ocorre no plano psíquico concorda com os ditames da natureza, e, por conseguinte, com o governo do intelecto superior do déspota sobre o intelecto inferior do escravo; caso o contrário ocorra, há uma violação da hierarquia natural que só pode resultar em uma má governança (Pol I.5 1254a21-1254b1). Logo, percebemos que, ao examinar a esfera privada, Aristóteles demonstra as determinações da physis na interação entre membros da comunidade; mas o mesmo não se aplica à esfera pública onde convivem os livres e iguais (I.7 1255b16-20), pois a cidade existe com vistas ao bem comum (I.1 1252a1-6), divergindo do modelo despótico, em que o benefício se voltaria essencialmente ao governante (III.6 1278b30-35; 7 1279a25-32). Assim, é tomando como base o poder despótico que entendemos a análise de Aristóteles sobre as formas de governo desviantes: elas são assim classificadas porque tomam uma parte dos cidadãos como iguais, enquanto os demais são privados de participarem da comunidade política, como ocorre nas oligarquias (III.9 1280a7-22; IV.5 1292a38-1292b20). E dentro do conjunto de constituições desviantes destacamos a tirania; ela que é descrita pelo autor como a pior e que sequer deveria ser considerada como uma constituição (Pol IV.2 1289a38-1289b5), porque viola qualquer princípio político, suprimindo a liberdade e igualdade dos governados (IV.10 1295a19-24), o que justifica as honrarias obtidas por aqueles que põem fim ao regime (II.7 1297a15-6). O tirano, assim como o déspota, almeja a vantagem própria e seu prazer; movido pela ganância ele é capaz de causar a desconfiança entre os cidadãos, enfraquecendo-os para que não perca a sua magistratura, desconsiderando o bem comum (V.10 1311a1-7; 1314a14-28). Com efeito, o tirano não pode ser um ideal de felicidade, pois consiste em praticar o despotismo sobre os demais através do conflito (VII.1324b2), uma posição que viola a capacidade humana de agir com razão para vivermos em comunidade como animais políticos (I.2 1253a7-19). Conclui-se que Aristóteles, ao apresentar suas teses naturalistas sobre a escravidão estabelece a hierarquia entre humanos que são desiguais por natureza; porém, esta relação doméstica não pode ser exercida no mundo político, onde a igualdade vigora. Aqueles que procuram aplicar as regras da natureza na política promovem a tirania, usando da força para obter suas satisfações, então o filósofo alerta aos cidadãos para que protejam sua liberdade e rechacem as tiranias.

*Palavras-chave:* Aristóteles; escravidão; política; tirania.

Frank Piccinini Mattos (USP)

*Título:* Técnica, natureza e a política em Platão

*Resumo:* O ser humano é caracterizado por Ésquilo em Prometeu Acorrentado como o animal técnico, isto é, aquele que pela excelência dos seus artifícios (seja a medicina, a agricultura, as leis ou a própria linguagem) exerceu controle e domínio, antes apenas divinos, sobre aquilo que é simplesmente dado, que se faz e produz por si mesmo, isto é, a physis, a natureza. Esse domínio técnico exercido sobre a natureza mostra-se já na tragédia grega paradoxal: por um lado, liberta o ser humano dos ciclos eternos e coercitivos da physis, ao quais, enquanto mera besta, estava submetido; por outro lado, tal como Prometeu agrilhado, agora o ser humano se vê incapaz de libertar-se de sua própria técnica, que exerce sobre si mesmo, e do qual padece fatalmente em seus diversos desdobramentos (e.g. trabalho, tirania, guerra, etc). A relação do ser humano com suas technai, com aquilo que cria, bem como a tensão daí emergente com aquilo que produz a si mesmo, a physis, se encontra no centro do pensamento grego do século V, especificamente no conflito entre nomos (convenção, lei) e physis. Em Platão, em seu confronto com os sofistas, a técnica assume um papel paradigmático na medida em que se põe como critério e modelo epistêmico, sendo tomada como analogia principal para a política a partir da mobilização das noções de verdade e conhecimento, logos e mito. Também torna-se referencial para as virtudes morais, isto é, o cuidado com a alma. Assim, a técnica, originariamente tendo a natureza por objeto, passa a ser fundamental também na esfera ética e política. O diálogo Teeteto providencia um caso exemplar de análise dessas relações: em busca do que seria a essência do conhecimento, passamos não apenas por uma consideração de diversas técnicas autoritativas, como também pela busca do que seria aquilo que as faz o que são, aquilo que possibilita a essas técnicas a posição social e política que reivindicam. A partir disso, interessa-nos o modelo protagoreano de "sábio", o detentor desse saber técnico, apresentado (e depois refutado) na obra: um conhecedor "pragmático", intrinsecamente ligado às práticas da democracia ateniense e o mundo da pólis. Essa concepção se ancora em uma teoria da percepção em que o mundo se apresenta para cada um de modo peculiar e exclusivo, não podendo haver, portanto, uma medida objetiva para as opiniões: as coisas são tal qual parecem a cada um, sendo todas as opiniões igualmente verdadeiras. A capacidade da técnica de intervir na pólis dispensa, com isso, a noção de verdade, e o sábio será aquele que for capaz de tornar um determinado estado ou condição melhor ou pior, de acordo com o juízo único e irrefutável de quem experiencia tal mudança. Ora, a consequência de tal doutrina é a reorientação da técnica para o espectro da persuasão. A convenção reina em um tal modelo, e a physis é "expulsa" da pólis. Uma tal doutrina pode parecer simpática, especialmente se comparado ao contraste platônico defendido na República, onde o saber técnico justifica o governo do rei filósofo em uma pólis hierarquizada naturalmente. Porém, um exame mais atento é necessário: a dispensa da verdade impossibilita qualquer forma de universalidade e objetividade, divorciando inteiramente a técnica de seus fins, tornando-a tão somente "instrumental", além de abrir caminho para uma exploração cínica do discurso, irrestrito por qualquer parâmetro. Trata-se, portanto, de buscar uma compreensão da crítica platônica à essa "razão protagoreana", que acaba por se tornar uma crítica à democracia, especialmente no que concerne os conceitos de techne e episteme, e na medida em que recoloca a physis em harmonia com a pólis.

*Palavras-chave:* técnica; natureza; política; conhecimento.

## Mesa A2 - 9:00-11:00 - Auditório 14

*André Fernandes Zanoni (Mackenzie/CAPES)*

*Título:* Teoria Queer no Brasil: pensamento e produção acadêmica

*Resumo:* A presente pesquisa tem como propósito investigar como as teorias Queer, originárias dos chamados países do norte, têm sido recebidas e reinterpretadas pelos pesquisadores brasileiros. Estes não apenas buscam adaptar tais teorias à realidade brasileira, mas também transformá-las, considerando as especificidades históricas, sociais, políticas e culturais do país. Nosso foco inicial reside nas contribuições de Larissa Pelúcio e Pedro Paulo Gomes Pereira, cujos textos resultantes de suas pesquisas têm aberto novos horizontes acadêmicos para a análise das questões epistemológicas e políticas do queer no Brasil. Buscamos examinar como o trabalho teórico desses autores engendra métodos de investigação que não apenas promovem o avanço de novos conceitos Queer, mas também questionam os fundamentos epistemológicos das teorias originárias dos países do norte. Em vez de simplesmente reproduzi-las, Pelúcio e Pereira propõem uma abordagem crítica que visa elaborar métodos subalternos às matrizes Queer dos países do norte. Isso levanta a questão fundamental sobre a própria definição do termo Queer, já que a adoção do termo tem sido objeto de controvérsia, com alguns questionando sua pertinência e adequação cultural. Ao discutir não apenas sua definição linguística, mas também seu significado conceitual, os pesquisadores brasileiros buscam desenvolver novas formas de compreender o Queer, em consonância com a dinâmica sociopolítica brasileira. A pesquisa da Teoria Queer no Brasil emergiu como uma resposta à necessidade de compreender e contestar as normas sociais impostas em relação ao sexo, gênero e sexualidade. Este campo multidisciplinar visa desafiar as noções tradicionais de identidade e sujeito, utilizando uma abordagem pós-estruturalista para analisar e desconstruir as estruturas de poder subjacentes às normas dominantes. O termo "queer", inicialmente utilizado pejorativamente para descrever a homossexualidade, foi reapropriado como símbolo de resistência e orgulho pelo movimento ativista nos EUA na década de 1970, e posteriormente formalizado por Teresa de Lauretis em 1990 como "Teoria Queer". No contexto brasileiro, os estudos queer ganharam espaço com a tradução das obras de Judith Butler e outros teóricos internacionais. Embora tenha havido uma recepção tardia do termo "queer" no Brasil, diversos acadêmicos têm explorado suas implicações, com um crescente número de publicações e grupos de pesquisa dedicados ao tema nas mais diversas áreas do conhecimento. No entanto, ainda persistem lacunas entre o entendimento acadêmico e as percepções populares do queer, como evidenciado por debates polarizados nas redes sociais e protestos conservadores. Considerando que o Queer se caracteriza pela transgressão das categorias tradicionais de gênero e sexualidade, é crucial investigar como tais formas de resistência política se manifestam em países colonizados ou periféricos. Assim, é necessário elaborar abordagens que considerem as singularidades da temporalidade sócio-histórica brasileira ao analisar o gesto político Queer. O objetivo dessa discussão epistêmica em torno das matrizes Queer é destacar a singularidade da construção da subjetividade brasileira, levando em conta suas particularidades culturais e políticas. Em um contexto em que questionamentos sobre a lógica da colonialidade e os métodos ocidentais de produção científica estão em ascensão, a adoção por parte de alguns pesquisadores brasileiros de uma perspectiva Queer parece contribuir para a formulação de um vocabulário epistemológico que reflita as singularidades do contexto brasileiro.

*Palavras-chave:* gênero; queer; binarismo; identidade.

Natalia Pinheiro Manzoni (USP)

*Título:* O Manifesto ciborgue e as possibilidades de emancipação social através da tecnologia

*Resumo:* Em Manifesto ciborgue, publicado em 1986, a filósofa e bióloga estadunidense Donna Haraway propõe alianças com a tecnologia e com a episteme cibernética, no contexto do feminismo socialista do norte global. A autora se baseia na possibilidade de um tipo específico de filiação material e ontoepistêmica com a tecnologia, que poderia viabilizar as transformações necessárias no sentido de superar a episteme dicotômica moderna (natureza/cultura), combater essencialismos e propor novos horizontes no sentido de maior igualdade social e de resistência aos diversos modos de dominação. No contexto do Manifesto, Haraway apresenta um tipo particular de tecnofilia. Particular porque, como a autora argumenta, os movimentos de sua época tendiam a estabelecer uma relação obrigatória entre tecnologia e dominação, de forma que a simples proposição de uma filiação com a tecnologia dentro dos círculos acadêmicos socialistas norte americanos surgiu como uma novidade para alguns e como provocação para outros. Particular, também, porque o tipo de tecnofilia proposta por Haraway possui premissas e diretrizes bastante específicas. Se à sua época uma associação entre tecnologia e movimentos progressistas confrontava algumas tendências românticas organicistas, que afirmavam, em oposição aos preceitos modernos e liberais, uma superioridade moral do natural sobre o artificial, a realidade contemporânea é bastante distinta. Direitos digitais, movimento software livre, tecnologias cívicas, engenharia popular e soberania digital e tecnológica são exemplos de conceitos e movimentos políticos que emergiram nas últimas décadas e que dialogam com valores de justiça social e ambiental, seja recorrendo às tecnologias como meios para um alcance de maior justiça e equidade, seja pela democratização ao acesso de tecnologias. Nesse contexto, apresento uma leitura contextualizada e sintética do manifesto, esclarecendo as diferentes concepções de ciborgue de Haraway e, assim, elucidando seu projeto de "tecnofilia oposicional". A partir dessa análise, discuto as seguintes questões: quais concepções de tecnologia estão implícitas na argumentação de uma apropriação e de desenvolvimento tecnológico como meio para fazer avançar pautas progressistas e de proteção ambiental, tal como Haraway o faz em seu Manifesto e tal como é notável em movimentos contemporâneos? Qual a possível eficácia dessa estratégia face aos arranjos sociotécnicos atuais, marcados pela concentração de poder através do capital e das tecnologias? Quais as condições para que seja possível uma apropriação de tecnologias mesmo sabendo da ausência de neutralidade e de suas origens "capitalistas-militares"? Qual pode ou deveria ser o papel e a posição dos movimentos progressistas em face aos avanços tecnológicos mais recentes? Após quase 40 anos da publicação do ensaio, quais propostas de Haraway parecem ter avançado, e quais ainda foram pouco exploradas, mas com algum potencial aparente?

*Palavras-chave:* Feminismo pós-moderno; cibernética; filosofia da tecnologia.

Tiago Andrade da Silva (UFABC/CAPES)

*Título:* A "natureza" representada e outras visões tecnomediadas em Donna Haraway

*Resumo:* O problema da representação científica da natureza consiste em um tópico de interesse para os estudos feministas da ciência, e possui um lugar crucial na obra da filósofa, bióloga e historiadora da ciência Donna J. Haraway. Tanto a natureza quanto sua representação objetiva assumem um estatuto metafórico na obra da autora, que trata de deslocar ambos. Emergindo no discurso de Haraway enquanto lugar de inscrição da memória coletiva, um lugar comum disputável, a "natureza" permanece equívoca e um artefato a ser investigado em suas reiteraões na história da ciência. Em seu lugar, a autora prefere pensar em naturezas/culturas, nas quais estão em jogo as histórias e mundos produzidos pela ciência, assim como um borramento das fronteiras demarcadoras que permitiram por um longo período de tempo a estabilização de noções tais como subjetividade moderna e diferença sexual. Frente à contradição entre o avanço tecnológico e a depleção dos recursos naturais, Haraway se dispõe a produzir novos dispositivos ópticos, lentes teóricas pelas quais enxergar melhor o presente. De modo consequente, esse tipo de visão próstética não diz respeito a uma prática de representação. Para a autora, é necessário disputar a metáfora da visão objetiva que permite ao sujeito da ciência representar a natureza e os "outros" por meio de efeitos de distanciamento e de desimplicação. A visão do cientista que reivindica uma completa transparência e mobilidade, afirmando ser capaz de ver tudo de lugar algum, é contraposta pela autora à perspectiva parcial. Adotando uma postura diferencial e politicamente interessada frente aos relatos hegemônicos a respeito da ciência, Haraway argumenta por uma visão corporificada, parcial, e responsável pelos modos em que o sujeito da ciência aprendeu a ver. Assim, a autora não abre mão das tecnologias de visualização ou da metáfora da visão nas ciências, mas busca explicitar como a visão, no final do século XX, se tornou tecnomediada e particularizada. Tampouco a análise produzida por Haraway incorre em uma posição construcionista a respeito das práticas científicas, mas gira em torno de uma concepção de ciência como prática ao mesmo tempo material e semiótica, produzindo objetos e significados resultantes de múltiplas agências humanas e mais-que-humanas. De modo análogo, sua escrita busca substituir uma semiótica política da representação do "natural" por uma semiótica política da articulação, produtora de significado e mundo através de parcerias entre espécies companheiras. Essa articulação entre parceiros diversos, tais como ativistas feministas, povos indígenas, a floresta, máquinas e mais-que-humanos, insiste na realidade do mundo e na matéria animada, mas não busca produzir um conhecimento capaz de representar a natureza. Uma semiótica política da articulação também trata de questionar a posição do especialista que fala em nome do "outro" e estabelece uma relação de tutela com aquelas e aqueles representados como próximos da natureza. Partindo da noção de perspectiva parcial desenvolvida ao final da década de oitenta na obra de Haraway e trabalhando de modo mais detido uma outra figuração mais recente na obra da autora, os 'dedolhos' (fingery eyes), cuja adoção resulta de um diálogo com a escritora Eva Hayward, essa fala tem como objetivo rastrear como as metáforas e os significados associados à visão se desdobram ao longo dos textos da filósofa em uma visão tátil e corporificada, assim como apresentar algumas maneiras em que essas figurações sugeridas por Haraway abrem modos de pensar o que está em jogo em práticas científicas não-representacionais junto às espécies companheiras e à "natureza".

*Palavras-chave:* feminismo; representação; saberes situados; espécies companheiras.

## Mesa A3 – 9:00–11:00 – Sala 10

*Gabriel Rodrigues da Silva (UNESP)*

*Título:* Uma visão geral da Escola Megárica nas Lições sobre a História da Filosofia de Hegel

*Resumo:* O objetivo desta comunicação é apresentar uma visão geral da seção dedicada à Escola Megárica (“I. Die megarische Schule”) nas Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). O trecho em questão encontra-se no décimo oitavo volume (Band 18) da edição Theorie Werkausgabe (TWA), organizada por Karl Markus Michel e Eva Moldenhauer, e publicada pela editora alemã Suhrkamp em 1986. Com vista a esse fim, a seção mencionada foi previamente traduzida por nós – do alemão para o português –, minuciosamente analisada e debatida. Nela, Hegel aborda os principais nomes da Escola Megárica, a saber: Euclides, Ebulides e Estilpo. Todavia, segundo entendemos, a maior riqueza da seção em questão não é precisamente o estudo histórico desses três personagens, mas a avaliação crítica, por parte de Hegel, daquilo que podemos chamar de “paradoxos lógicos”. Em sua época e em épocas posteriores, a Escola Megárica ficou conhecida por provocar o pensamento por meio de paradoxos. Hegel enfatiza a relevância da contradição e da dialética no pensamento megárico. É desse modo que os paradoxos surgem como uma maneira rápida, clara e, em certo sentido, até mesmo irrefutável, de mostrar a vivacidade da contradição e da dialética. Entretanto, Hegel parece ir além da leitura realizada pela Escola Megárica, visto que ele transpõe o elemento paradoxal também para a linguagem, possibilitando a investigação da relação entre linguagem, pensamento e realidade. Na seção dedicada à contradição, presente no segundo volume da Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik), nomeado “Doutrina da Essência” (“Lehre vom Wesen”), Hegel expõe a contradição não apenas pelo seu lado negativo, que existe e é importante em diversos momentos, mas também a partir de sua positividade. A contradição, em sua plenitude, não é meramente uma conexão falsa e desigual entre elementos incompatíveis, mas uma relação que unifica até mesmo aquilo que inicialmente parecia incompatível e não aproximável. Esse “poder unificador” da contradição é uma de suas características fundamentais. Por isso, ela pode ser considerada como verdadeiramente transformadora. A partir disso, Hegel critica, em sua análise da Escola Megárica, aquilo que chama de “proposição fundamental do entendimento”. Ou seja, a noção de que os princípios da lógica clássica são inquestionáveis e válidos em qualquer âmbito. Isso, por sua vez, repercute no fascínio do paradoxo, visto que ele contraria os princípios da lógica clássica. Para Hegel, a noção de que os princípios da lógica clássica são inquestionáveis e válidos em qualquer âmbito é incorreta e, se assim procedermos, seremos incapazes de entender o que há de paradoxal na contradição. Os paradoxos, em última instância, apontam para uma contradição que não se fecha, calcada apenas na negatividade. Veremos que, para Hegel, a circularidade problemática presente nos paradoxos se deve justamente pela inadequação da linguagem proposicional clássica, que, simultaneamente, separa e une o sujeito e o predicado.

*Palavras-chave:* Hegel; Lógica; Contradição; Paradoxos.

*Pedro Marques Silva Mauad (USP/CAPES)*

*Título: Experiência da Consciência e História em Hegel*

*Resumo:* O objetivo da comunicação é apresentar as conclusões a que cheguei em minha pesquisa de mestrado em relação à Fenomenologia do Espírito de Hegel e o conceito de experiência (Erfahrung). A ideia é demonstrar como nessa obra Hegel desloca o conceito de experiência de sua acepção tradicional, que é calcada na intuição sensível, isto é, na sensibilidade geral dos objetos. Veremos como nesta acepção, tudo se passa como se a experiência da consciência se limitasse a ter por conteúdo objetivo apenas a identificação de objetos singulares. Mesmo se nos basearmos em alguém como Kant, não há qualquer consideração ao nível da análise que trate a experiência em termos que ultrapasse o âmbito da simples relação entre um sujeito transcendental (unidade transcendental da apercepção) e seu objeto (fenômeno), ainda que se considere a síntese conceitual como mediadora do processo de conhecimento, é a lógica da representação que vigora, isto é, a lógica que postula um objeto exterior a ser representado por e para uma subjetividade. Por conseguinte, veremos como em Hegel o conteúdo da experiência deixa de ser um objeto que se contrapõe a um sujeito e torna-se a própria experiência que o sujeito tem de si mesmo enquanto parte de uma totalidade (Geist) que lhe antecede em termos de determinação. Sendo assim, uma das conclusões da pesquisa que a comunicação pretende demonstrar é como o conteúdo da experiência, em Hegel, passa a ser o saber que toda uma época produz enquanto expressão máxima de sua realidade - que é histórica. Nesse sentido, tentarei esclarecer porque para Hegel "a consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade". Em suma, poderíamos dizer, que a consciência para ele é a expressão de uma totalidade. Para tanto, irei me dedicar sobretudo à análise dos capítulos sobre a Consciência-de-si e sobre o Saber Absoluto na Fenomenologia. Veremos como sempre que Hegel descreve ou apresenta determinada forma de consciência e sua experiência correspondente, não deixa de existir, mesmo que como pano de fundo, também o momento histórico-cultural a que pertence aquela consciência. Além disso, outro ponto a ser abordado pela comunicação é como em Hegel tudo se passa como se o ser humano, a natureza e Deus fossem as mesmas coisas só que em diferentes estágios de desenvolvimento ou diferentes níveis de complexidade, e como o conceito de experiência enquanto experiência do Espírito nos explica a maneira como isso se expressa.

*Palavras-chave:* Experiência; Consciência; História; Espírito; Hegel

*Título:* A crise enquanto momento

*Resumo:* Estamos em crise, estivemos em crise e estaremos em crise. Essa é a condição sine qua non que marca toda a existência humana e sua relação com a natureza. Filosoficamente, tomando como referencial G.W.F. Hegel, podemos compreender que toda a experiência humana é vivenciada em meio a crise. Na primeira obra madura de Hegel, a Fenomenologia do Espírito publicada em 1807, é apresentado o caminho por que passa a consciência humana no conhecimento e experiência de si mesma. Neste sentido, a trajetória da consciência é marcada por uma série de configurações, isto é, “etapas”. O experimentar da consciência não se dá de repente, pois é um processo lento e gradual que, aos poucos, permite à formação do sujeito em relação consigo mesmo, assim como com outros e com a própria natureza. Tal processo é crítico porque é marcado por mudanças que alteram o modo como o sujeito experiencia a sua própria existência no e com o mundo. Desta maneira, a Fenomenologia descreve o processo do sujeito conhecendo, cada vez mais, a si mesmo. Inicialmente, em seu estado mais imediato, cuja natureza é totalmente outra em relação a ele. Todavia, culmina no conhecimento do sujeito que reconhece tanto a si mesmo como a natureza enquanto interdependentes e inseparáveis. Durante esse processo, Hegel discute diversas formas de alienação, contradição e conflito que surgem na jornada do espírito em busca da autoconsciência e da compreensão da realidade. A crise, nesse contexto, pode ser entendida como um momento de ruptura ou desestabilização que ocorre quando as formas tradicionais de compreensão do mundo são desafiadas ou questionadas. Essas crises podem surgir quando as estruturas existentes de pensamento e instituições sociais se tornam inadequadas para lidar com as demandas da época, resultando em conflitos, contradições e incertezas. Hegel vê a crise não apenas como um momento de perigo, mas também como uma oportunidade para o avanço do conhecimento e do progresso humano. Ele argumenta que é através do confronto com a crise e da superação das contradições que o espírito alcança uma compreensão mais profunda da realidade e se aproxima do saber absoluto. Portanto, na Fenomenologia do Espírito, a crise não é apenas vista como um obstáculo a ser superado, mas como um estágio necessário no desenvolvimento do conhecimento e da consciência em direção à efetivação da liberdade. A crise, de acordo com Hegel, é, em si, um obstáculo e superação. Pode-se dizer, então, que talvez estamos naquele momento de crise onde se “destrói” para “reconstruir”.

*Palavras-chave:* Crise; Consciência; Hegel.

## Mesa A4 – 11:00–13:00 – Auditório 08

*Carlos Augusto de Oliveira Carvalhar (UFBA/USP/FAPESP)*

*Título:* A natureza no pensamento do socrático Fédon de Élis e a experiência do leitor de fragmentos

*Resumo:* Este trabalho tem um duplo propósito: através de uma apresentação sobre um socrático menor, o Fédon de Elis, pretende-se chamar a atenção dos filósofos quanto às questões filológicas relacionadas à coleta de fragmentos de autores antigos, discutindo, assim, com maior clareza o que podemos reconstituir de seu pensamento e filosofia. Em um primeiro momento, abordarei, de modo breve, como se constitui e organiza uma coletânea de fragmentos, passando por algumas críticas metodológicas. Sobre este ponto, explorarei partes de um artigo meu (Sobre a materialidade textual, a transmissão e a atribuição de um fragmento do 'Alcibíades' de Ésquines Socrático), comentarei a revisão crítica de Tiziano Dorandi acerca do trabalho de Francesca Pentassuglio, abordarei ainda o achado filológico de Nestor Cordero que fechou o terceiro caminho de Parmênides (Gianfrancesco d'Asola, el "creador" de la tercera vía parmenídea) e a crítica de Alexandre Costa em relação à descontextualização dos fragmentos em Heráclito e a de Andrei Lebedev sobre a alcunha pré-socráticos em relação aos fragmentos de Diels e Kranz (Getting rid of the 'Presocratics'). Apesar de parecer muito conteúdo, meu intento é apenas expor algumas críticas a respeito da apresentação de fragmentos em coletâneas, logo esta parte não tomará mais que dez minutos (metade do trabalho). O interesse nesses comentários é desenvolver a crítica da experiência filosófica em relação ao trabalho de organização feito pelo filólogo, o qual atesta, pelo desenvolvimento de um constructo filológico, que determinado texto fragmentário pertence a um autor e ainda nomeia sua obra, como também emenda o texto e o organiza os fragmentos da forma que considera mais coerente, com isso induzindo, implicitamente, um certo caminho de leitura. Em um segundo momento, focarei no próprio texto fragmentário de Fédon, destacando ainda aspectos contextuais de sua vida e obra, pois ele é um socrático menor pouco discutido, mesmo sendo bem conhecido por ter sido eternizado como personagem epônimo de um dos diálogos mais famosos de Platão. Após ter estudado com Sócrates e ter sido liberto de sua escravidão em um bordel ateniense, Fédon retornou a sua cidade natal e fundou uma escola filosófica. Discutirei, então, os fragmentos de Fédon coletados no *Socratis et Socraticorum reliquiae* por Gabriele Giannantoni (traduzidos por Cláudia Mársico em *Socráticos: Testimonios y Fragmentos*), e que foram alvo de uma reconstituição conceitual de seu pensamento por George Boys-Stones em *Phaedo of Elis and Plato on the Soul*. O destaque da apresentação será nos fragmentos que retomam a anedota de Zófiro, um fisiognomista da época clássica que pretendia atestar o caráter de uma pessoa a partir da aparência de seu rosto. Uma imagem posta em discussão por Fédon para levantar a questão da natureza de uma pessoa e da capacidade humana de domar seus próprios vícios e purificar-se de seus males. Afinal, a natureza física é repleta de desejos irracionais, pois é ligada ao corpo, porém o aspecto racional transcende qualquer possível determinismo corpóreo. Além disso, o exemplo de Zófiro serve para exibir a falibilidade dos dados sensoriais da experiência perceptível, pois nem tudo que vemos reflete o que é de fato. Assim, a racionalidade da filosofia é vista como um processo de cura, o qual oferece a catarse que nos purifica do conhecimento falso e das características inferiores provenientes do corpo. Como desfecho, integrando as duas partes, a conclusão destacará como a aparente unidade de um corpus de fragmentos de filósofos antigos mascara as escolhas que se sedimentaram pelo trabalho de filólogos e de como isso pode induzir a própria leitura dos fragmentos e os comentários a respeito.

*Palavras-chave:* Fédon; Fragmento; Natureza.

Marcos Tadeu Neira Miranda (USP/CNPq)

*Título:* O princípio da especialização na “primeira cidade”: notas sobre República II 369b–372c

*Resumo:* A observação do nascimento de uma cidade é a estratégia a que Sócrates lança mão no livro II da República para que se determine a natureza da justiça. São duas etapas por meio das quais se erige a cidade em que se espera que viceje a justiça: primeiramente, estabelece-se uma comunidade política composta de quatro ou cinco indivíduos voltados ao provimento da subsistência, e que Sócrates considera ser o mínimo necessário para que se tenha uma polis (hê anagkaiotatê polis: 379d11); posteriormente, mesmo acrescida de mais indivíduos, Sócrates denominará tal cidade “verdadeira” (alêthinê: 372e7) e “sadia” (372e8), ao passo que Gláucon a considerará uma “cidade de porcos” (372d). Com vistas a responder à reivindicação de introdução de “luxo” na comunidade, Sócrates acede à formação de uma cidade que não mais “visa ao suprimento do necessário” (373b), mas que se configura como uma cidade “intumescida” (372e). A presente comunicação debruça-se sobre a constituição da “primeira cidade” (protê polis: Política IV 1291a), como Aristóteles a denomina, visando compreender os nexos argumentativos que a fundamentam, notadamente a descrição do que denominaremos “princípio da especialização”, e sua relação com o argumento da diferença natural entre os homens. Sócrates e seus interlocutores concordam que o fundamento de uma cidade é a satisfação das necessidades de cada indivíduo (369b–c). Não sendo capazes de suprir por conta própria e isoladamente todas as carências, os homens se reúnem em auxílio mútuo. A cidade assim fundada é uma comunidade de troca e compartilhamento de bens produzidos por cada um em um trabalho especializado: isto é, cada homem, sendo um só, realiza uma só tarefa, e disponibiliza o produto do seu trabalho para a comunidade, beneficiando-se, por sua vez, do produto do trabalho alheio: “Cada um deve pôr o trabalho dele à disposição de todos...Por exemplo, o agricultor, que é um só, deve prover alimentos para quatro pessoas e gastar o quádruplo de seu tempo e labor cuidando do trigo e pondo-o à disposição de todos” (369e–370a). Nesse sentido, a divisão das diversas tarefas necessárias a partir da especialização de cada indivíduo em uma tarefa específica e o compartilhamento do produto do trabalho com a comunidade constituem um modelo de cidade considerado “mais cômodo” (raiôn: 370a6; 370c4) e “melhor” (kallion:370b4; 370c3) do que o modelo calcado em uma hipotética autossuficiência de cada indivíduo, em que um mesmo homem levaria a cabo várias tarefas. Como justificativa central da divisão e especialização das tarefas, encontramos a controversa asserção de que “cada um de nós não é por natureza semelhante a outro, mas diferente, sendo um voltado para a realização de uma tarefa, enquanto outro, para outra. [hêmôn phuetai hekastos ou panu homoiios hekastôi, alla diapherôn tên phusin, allos ep’ allou ergou praksin]” (370a8–b2). Entender o modo pelo qual a justificativa “natural” se articula com o princípio da especialização é primordial para a compreensão desta passagem da fundação da cidade e para a compreensão da função da “primeira cidade” no argumento global da República. Quero argumentar que a diferença natural aqui reclamada deve ser lida à luz do argumento funcional (o argumento do ergon), como exposto na discussão com Trasímaco, ao final do livro I (352d–353d). Natureza, função, finalidade e virtude articulam-se de modo tal que se torna incontornável considerar que em qualquer atividade é melhor que apenas o naturalmente apto para aquela função realize tal atividade. A aproximação dessas passagens – espera-se – ilumina o argumento aqui examinado, bem como parte fundamental dos desenvolvimentos posteriores da República.

*Palavras-chave:* Platão; técnica; cidade; natureza; função.

Yasmin Tamara Jucksch (USP)

*Título:* A batalha contra os apetites e paixões na psicologia moral platônica dos diálogos médios e tardios

*Resumo:* No *Timeu*, diálogo platônico tardio onde encontramos uma descrição mítica da psicogênese, encontramos a distinção dual entre uma alma mortal e uma alma imortal que são consentâneas. Neste relato, a alma mortal é a sede de desejos e paixões que, quando desgovernados, levam à ruína da alma toda. A parte apetitiva da alma é assim comparada a um animal selvagem (θρέμμα ἄγριον): ela causa tumultos e perturba com súplicas (θόρυβον καὶ βοήν), não compreende os argumentos da razão (λόγου) e, portanto, não participa da razão ou da sensatez. Desse modo, a desordem psíquica resulta da autonomia inadequada da parte apetitiva, que se recusa a obedecer os comandos da razão e deve ser, com o auxílio da parte irascível, dominada pela inteligência. Esses mesmos desejos e paixões da alma mortal do *Timeu* são atribuídos, na *República*, às duas partes “inferiores” da alma (τό θυμοειδής e τό ἐπιθυμητικόν, que se distinguem do λογιστικόν). Cada uma das partes, afirma Sócrates, possui seu prazer, desejo e poder específico: a primeira é fonte de cólera, ambição e desejo por honrarias, e a outra de apetites desenfreados por prazeres corporais sedutores, com suas tendências naturais aos excessos e às deficiências da insaciabilidade constante. A violência de tais impulsos é retratada na imagem dessa parte da alma que Sócrates convida a imaginar como uma criatura monstruosa e policéfala, “com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas.”. Essas imagens retratam uma verdadeira batalha entre a inteligência (a melhor e mais nobre parte da alma) e os apetites e desejos por prazeres corpóreos (e relacionados à corporeidade) de todo tipo. Assim, as paixões devem ser refreadas pela inteligência porque, se não o forem, manterão a alma em um estado degradante e patológico que a levará à própria ruína (*Timeu*, 87c-88). Temos, portanto, muito claramente delineada a imagem de uma alma que não se apresenta ontologicamente como uma unidade, mas como uma composição de elementos cuja tendência mais natural é a discórdia. Uma vez que essa desarmonia significa ruína para a alma – já que seus movimentos são pautados por desejos não penetrados ou persuadidos pela inteligência – a grande necessidade soteriológica que se impõe é a batalha para firmar em si próprio as diretrizes da opinião verdadeira sobre os reais bens para alma e sobre os malefícios do estado caótico de desejos e paixões desmedidos e, portanto, da intemperança e da injustiça. A presente comunicação pretende se debruçar, assim, sobre o problema da relação conflituosa entre os diferentes impulsos psíquicos na alma tripartida platônica, buscando discutir principalmente a dimensão epistêmica de tal conflito, uma vez que, para Platão, os prazeres e sofrimentos relacionados à corporeidade (sejam os apetites, sejam as vaidades e o amor de si) não devem ser considerados verdadeiros: é esse erro epistêmico que traz as consequências psíquicas mais nefastas, isto é, afunda a alma no estado caótico oposto à temperança, na injustiça (como estabelecido na *República*) e na loucura (como retratado no *Timeu* e no *Sofista*).

*Palavras-chave:* Platão; paixões; apetites; batalha.

## Mesa A5 – 11:00-13:00 – Auditório 14

*André Botelho Scholz (USP/CAPES)*

*Título:* As questões de Heloísa e a solidariedade feminina

*Resumo:* A correspondência de Heloísa e Abelardo tornou-se célebre e é muitas vezes lembrada pela trágica e comovente história de amor que ela conta, além da notável personalidade de seus protagonistas, principalmente de Heloísa, essa personalidade tão distante das expectativas do papel da mulher na “idade das trevas”. A figura de Heloísa, porém, nunca escapa de certa “romantização”, mesmo em leituras mais criteriosas e distantes do senso comum sobre a Idade Média. Um exemplo é “Heloísa e Abelardo” de Gilson, em que o autor parece valorizar mais o silêncio do que as palavras de Heloísa. São conhecidos os relatos de Pedro Abelardo, em sua *Historia calamitatum*, e de João de Salisbury, em seu *Metalogicon*, sobre a efervescência cultural e filosófica da Paris de início do século XII. Embora Heloísa não nos tenha deixado um testemunho semelhante, sabemos por sua correspondência com Abelardo que ela foi talvez sua melhor aluna, aquela que certamente melhor compreendeu as consequências de uma ética das intenções. Além de suas cartas – nas quais se nomeia *philosopha* – Heloísa propôs quarenta e duas questões, conhecidas como *Heloisae problemata*, formulando perguntas sobre a filosofia de Abelardo. Além de suas respostas, Abelardo também compôs um hinário para o Paracleto, a pedido de sua abadessa, Heloísa. Nesta comunicação, buscamos propor uma reflexão sobre as questões de Heloísa, buscando explorar o que essas perguntas podem nos dizer a respeito do modo como aprendeu filosofia com Abelardo e em que medida, a partir de suas perguntas, podemos pensar em uma filosofia de Heloísa. Ao longo desse questionamento destacaremos as influências dos textos clássicos latinos utilizados por Abelardo na educação de Heloísa, como Cícero Tertuliano e Agostinho, e como ela aprendeu não apenas a filosofia desses autores, mas desenvolveu também a sua de modo notável, mais radical do que aquela de seu professor. Esperamos, a partir de uma breve análise textual, propor questões mais abrangente para debate, buscando questionar em que medida Heloísa propõe uma revisão da ordem monástica, ainda distantes do “movimento antifeudal” que Silvia Federici identifica no “movimento de mulheres que se opunha à ordem estabelecida e contribuía para a construção de modelos alternativos de vida comunal” da baixa Idade Média em Calibã e a bruxa, mas em que medida ela porventura nos apresenta um ideal de “solidariedade” feminina. Assim, buscamos propor uma questão para a qual ainda não temos resposta: em que medida as questões de Heloísa nos trazem antecedentes histórico e filosófico para aquele movimento descrito por Federici?

*Palavras-chave:* Heloísa; Abelardo; *Problemata*; Intenção; Feminismo.

Clêmie Ferreira Blaud (USP/FAPESP)

*Título:* O problema da suficiência em Montaigne e Marie de Gournay

*Resumo:* Montaigne dedica um pequeno ensaio ao tema da suficiência, cujo título é "C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance", traduzido aqui por "É loucura atribuir o falso e o verdadeiro à nossa suficiência". Marie de Gournay, editora e revisora dos *Ensaíos* após a morte do autor, também autora de textos próprios de filosofia, responde a esse ensaio escrevendo "Que l'intégrité suit la vraye suffisance", ou "Que a integridade siga a verdadeira suficiência". A palavra "suficiência" praticamente desapareceu das traduções dos *Ensaíos* em português, inglês, espanhol e italiano, sendo substituída por outras como capacidade, competência, inteligência, sabedoria, etc. Isso limita o nosso conhecimento sobre o conceito, assim como a dimensão do problema ético nele contido na virada do Renascimento para a época Moderna. Enquanto Montaigne apresenta a ideia de suficiência como o limite do conhecimento humano para julgar sobre o falso e o verdadeiro, em especial naquilo que diz respeito aos propósitos de Deus, Gournay amplifica o debate sugerindo que a suficiência pode ser educada e moderada por cada um. Para Montaigne, está em jogo a questão da credulidade e incredulidade, ou seja, de um lado, a ingenuidade diante das evidências, de outro, o ceticismo exacerbado que desafia a potência incontestável da natureza criada por Deus. Gournay dialoga com essa questão de uma maneira inusitada: ela ataca o costume de se associar a suficiência de uma pessoa à sua reputação, inclusive no domínio das letras e da filosofia: "Qual é a causa de tal excesso de estudo? Para examinar a doutrina e a suficiência de uma pessoa, pergunta-se quantas línguas ela conhece, como se dominar várias línguas fosse doutrina e suficiência...", diz ela em "D'Institution du prince souveraine". Contra aqueles que pregam que o homem deve ser hábil e perfeito, e também um grande homem, capaz de superar grandes pesos e dificuldades, requerendo infinitamente cada vez mais suficiência, Gournay evoca o conhecimento de si mesmo, pelo exercício de moderação das virtudes e vícios, como caminho para combater a cegueira imposta pela tirania dos costumes que produz o falso brilho da reputação pela infinita suficiência. Em Montaigne, o problema da suficiência está dado pelo limite do conhecimento humano, isto é, a busca por uma suficiência humana que se aproxima da perfeição divina é válida desde que atenta aos exageros. Em Gournay, a suficiência é uma medida a ser moderada por cada um em si mesmo, enquanto se luta contra a tirania dos costumes. Em nosso século, vemos claramente que o costume da reputação pela "competência infinita" é o grande vitorioso nesse debate, incluindo o meio acadêmico. Esta comunicação apresenta uma autora não canônica do início do século XVII, Marie de Gournay, para nos ajudar a resgatar os estudos sobre o conceito de suficiência e revisar os nossos costumes atuais.

*Palavras-chave:* Montaigne; Marie de Gournay; Suficiência; Filosofia não canônica.

Carolina Bernardini Antoniazzi (USP/CAPES)

*Título:* A recusa da maternidade

*Resumo:* A presente comunicação tem por interesse examinar a recusa da maternidade como objeto de estudo. Ora, de acordo com o senso comum, nada seria mais intrínseco à natureza humana que a reprodução da espécie. Ainda que este tema tenha estado afastado da academia e das discussões filosóficas ao longo da história, acreditamos que a reprodução desempenha papel central nas relações humanas, bem como seus desdobramentos em opressões. Não por acreditarmos na naturalização da reprodução, ou que esta é ou deveria ser centro da vida de sujeitos, mas porque ao analisarmos as relações que daí surgem, podemos desvelar modos de vida e, justamente, a ligação desta com uma suposta natureza. Não é nova a tentativa de tentar superar uma pretensa natureza associada ao sexo feminino, afastando essencializações como o fez Simone de Beauvoir há mais de 70 anos atrás. Sem adentrarmos aqui no debate sobre o que é uma mulher, se ela existe ou quais corpos seriam capazes de gestar, — embora reconheçamos que o corpo gestante não é somente aquele lido como feminino — buscamos evidenciar que a maternidade ainda é esperada da maioria das mulheres. De acordo com Vera Iaconelli (2023), isso deve-se ao ideal maternalista construído pela sociedade. O que acontece, então, com aquelas mulheres que se recusam a cumprir com o seu papel de fêmea na sociedade e não gestam nem desempenham o papel de mãe? Partimos do exame da literatura disponível sobre isso para podermos evidenciar algumas questões. Iniciamos analisando como e porque o horizonte da maternidade parece estar atrelado ao destino da maioria das mulheres. Simone de Beauvoir (1949) e Vera Iaconelli (2023) serão nossas autoras principais neste momento. Em seguida, a partir do texto de Sheila Heiti (2018), *Maternidade (Motherhood)*, acompanharemos a decisão de uma mulher de não gestar nem tornar-se mãe. Outra faceta desta recusa podemos encontrar no lugar das “mães arrependidas”, a partir da obra de Orna Dornath (2017), *Mães Arrependidas*. Desse modo, pretendemos explorar (i) a dissociação da maternidade do sujeito que reconhece-se como mulher, (ii) porque ainda há um destino quase certo para este, (iii) reconhecer que gestar e matinar são duas funções distintas, (iv) o que pode se abrir na sociedade quando os arranjos familiares são abalados por essa possibilidade. Com isso, intencionamos poder observar novos arranjos possíveis dentro do laço social e das possibilidades alargadas ao sujeito lido como mulher. Além disso, ao final de nossa análise, poderemos perceber como esse ideal de maternidade ainda é opressor para muitos sujeitos.

*Palavras-chave:* recusa; maternidade; mãe.

*Fábio Pereira Bonafini (USP/CAPES)*

*Título:* Corpo, instrumento do espírito: Fisionomia, organismo e hábito em Hegel

*Resumo:* Na Fenomenologia do Espírito, Hegel desenvolve uma famosa crítica à fisionomia, doutrina que objetiva conhecer o caráter de um indivíduo a partir da figura de seu corpo e rosto. A fisionomia teve papel importante tanto na formação das artes plásticas e da literatura europeia quanto nas teorias do racismo científico. No entanto, até a versão final de seu sistema, encontram-se incorporadas parcialmente as teses fisionômicas. O “tom espiritual” da fisionomia humana é apresentado, na Antropologia, como resultado do processo de formação pelo qual o ser humano se eleva à condição espiritual a partir da animalidade. Para Hegel, já na vida natural está presente a unidade entre universal e singular que caracteriza a autoconsciência: para o conceito, o gênero animal 1) existe imediatamente nos indivíduos animais; 2) através do indivíduo, nega o mundo exterior no processo vital pelo qual o animal consome suas presas; e 3) se apresenta como retorno à universalidade na reprodução sexuada e como autonegação do singular na morte natural. Contudo, a atividade singular do indivíduo animal é determinada por seus impulsos, tem por finalidade apenas a autossustentação de sua figura corporal finita e está restrita ao modo de vida de sua espécie. O homem, por outro lado, é o “animal perfeito”: não apenas tem a “dignidade” de ser consciente de sua universalidade, mas tem a destinação de multiplicar suas atividades pela divisão do trabalho e o direito de apropriação absoluto sobre toda a natureza. Para isso, ele precisará antes de mais nada apropriar-se de seu próprio corpo e convertê-lo em instrumento do espírito. Contrapondo-se a seus impulsos naturais, o ser humano se habitua à catástrofe e à insatisfação momentânea e, com isso, é capaz de determinar seu corpo a ser meio para a realização de finalidades novas; isto é, é capaz de adquirir habilidades. Na habilidade, meio e fim são inicialmente exteriores; mas, por meio da repetição e familiaridade com a atividade, a alma “transforma cada vez mais o corpo em sua propriedade, em seu instrumento utilizável, de modo que por isso nasce uma relação mágica, uma influência imediata do espírito sobre o corpo.” Por meio dessa “introjeção/imaginação” [Einbildung] do corporal na alma e da “formação integral” [Durchbildung] da alma pelo corpo, surge “uma maneira universal de agir, transmissível também a outros, uma norma” pela qual o indivíduo, na particularidade de sua atividade, sabe de sua participação na universalidade do espírito. Assim, nessa “obra de arte da alma” que é a figura humana resultante, há um “tom espiritual difundido sobre o todo, que faz conhecer o corpo imediatamente como exterioridade de uma mais alta natureza”: sua expressão fisionômica. Ora, se a moderna divisão do trabalho requer que o indivíduo se adeque a uma atividade particular, esse não é o caso da paideia antiga, que almejava a formação de um indivíduo completo. Mas, nos cursos de filosofia da arte, Hegel atribui a beleza do estatuário grego à fisionomia da raça grega, a qual não é “uma casualidade meramente nacional e artística ou uma necessidade fisiológica”, mas “convém ao ideal da beleza em si e para si”. Em vez de acionar determinações históricas, o filósofo busca fundamentá-lo com uma apresentação da anatomia do crânio grego, onde, ao que parece, o espírito é um osso. Discutiremos as controvertidas consequências antropológicas e biológicas para as quais a concepção hegeliana da relação entre sociedade e natureza parece empurrá-lo.

*Palavras-chave:* G. W. F. Hegel; Fisionomia; Natureza; Filosofia da Arte.

*Dalmiro Schwartz Lara (UNICAMP/CAPES)*

*Título: Início, imediatidade e imanência na Lógica de Hegel*

*Resumo:* Este trabalho tem a intenção de formular o problema da imanência no sistema de Hegel, especificamente em sua Ciência da Lógica, como o problema da relação entre esse sistema com o que se lhe apresenta como exterior. Trata-se, portanto, de colocar o problema, no âmbito da Lógica hegeliana, da relação entre conhecimento e mundo. É possível afirmar que, no âmbito lógico, essa relação existe? Ou o que se verifica na Lógica é tão só a atividade mediadora do conceito com força absoluta que absorve integralmente o que se lhe contrapõe? O sistema é aberto ou fechado à alteridade? No âmbito da ciência lógica hegeliana, essa questão pode ser formulada como a que interroga a natureza da imediatidade, pois observa-se que, no início da Doutrina do Ser, um dos principais sentidos da noção de imediatidade é a ideia de exterioridade. Ou seja, o imediato muitas vezes diz respeito àquilo que aparece como exterior ao pensamento. Desse modo, a questão da imanência pode ser colocada, mais concretamente, nestes termos: a imediatidade inicial do puro ser, com que a Lógica começa, e que observamos sofrer a mediação do conceito, se mantém presente e atuante? Ou se dissolve completamente através dessa mediação? Para tomar como objeto a imediatidade e sua mediação será necessário ancorar-nos no modo como Hegel formula e pretende solucionar o problema do início lógico, isto é, o problema da aparente refutabilidade tanto de um início imediato quanto de um início mediado. Esse problema, segundo o filósofo, teria como solução a mediação da imediatidade inicial, ou, em outras palavras, a conciliação de mediação e imediatidade. Partiremos então da formulação e resolução do problema do início no texto "Com o que precisa ser feito o início da ciência?", de 1832, para mostrar que o estudo desse problema pode ser encarado como um estudo a respeito da situação da noção de imediatidade na ciência lógica, o que por sua vez se revela como uma manifestação concreta do problema da imanência no sistema hegeliano. Indicaremos duas linhas interpretativas antagônicas no interior dos estudos hegelianos quanto à questão levantada. Por um lado, faremos referência à posição ortodoxa de acordo com a qual não há, do ponto de vista científico, nenhuma imediatidade na Lógica que não seja, já de saída, mediada. Por outro lado, aludiremos à tendência interpretativa que defende a persistência do imediato na ciência e a preocupação pela relação da filosofia com o que lhe é outro.

*Palavras-chave:* Imanência; Imediatidade; Início; Circularidade; Dialética

Lucas Roberto Paiva (UFOP)

*Título:* Sobre a relação entre corpo e natureza na Ciência da lógica.

*Resumo:* Este trabalho tem como intuito apresentar a relação entre corpo e natureza na Ciência da lógica de Hegel. Mais especificamente, analisaremos o primeiro capítulo da Terceira seção intitulado A vida. Nele o autor expõe em três momentos a relação dialética presente entre a corporiedade e o mundo natural. Inicialmente, é feita uma contextualização geral sobre o que será exposto na passagem, logo em seguida, o texto se fundamenta a partir do momento A) A vida do indivíduo, em que se aponta o sujeito individual vivo como Alma, englobando os aspectos psicológicos caracterizantes desse ser. Entretanto, nesse momento o que se tem é a imediatez da corporiedade e isso classifica o estágio inicial desse existir individual. Tendo o corpo como momento primeiro da objetividade, o filósofo alemão passa analisar o segundo momento, intitulado: B) O processo vital. Nessa abordagem será inferida uma tensão do indivíduo para formar a si mesmo, pois ele entra em contradição por ser um sujeito pressuposto que deverá se realizar sobre o mundo existente. O mundo trará o traço do negativo para esse sujeito, que, por sua vez, por não ser autossustentado terá que se reconciliar com o mundo objetivo, o qual necessita. O conceito de indivíduo torna-se cindido devida a sua necessidade frente ao mundo objetivo, esse processo se mostrará como dor. Ao perceber esse acontecer, o indivíduo assimila a própria possibilidade de sua interioridade, então sua busca deve ser conciliar sua autoconsciência frente a efetividade do mundo natural. Isso será alcançado mediante o próximo subcapítulo que Hegel denomina como C) Gênero. Nesse momento o indivíduo irá operar a reconciliação entre o exterior e o interior mediante a sua capacidade de ser produto e produtor, tendo a possibilidade de se autoconstruir. Por isso, ele é a universalidade de sua espécie, pois sua formação está atrelada mediante o reconhecimento de seu ser-para-si em um ser-Outro. A marca preponderante do indivíduo genérico será a duplicação do próprio indivíduo, porque o gênero é a universalidade desse ser que se efetiva mediante a vida do espírito. Unidos, esses três momentos, marcam a conciliação dialética do sujeito, que primeiro se mostra como corpo e Alma, logo em seguida como sofrimento mediante o perecer no mundo natural e, por fim, história, passagem em que o indivíduo concilia sua interioridade com a exterioridade a partir da sua duplicação que forma o espírito. Daí virá a formação do gênero, que é a suprassunção da imediatez e deve visar a adequação da consciência-de-si com a efetividade a partir do conceito. Aqui está rompida a singularidade individual inicial mediante o espírito que se conciliou no efetivar do conceito que pode captar o ser em seu tempo e conciliar o corpo e a natureza.

*Palavras-chave:* corpo; natureza; alma; vital; gênero.

## Mesa A7 - 14:00-16:00 - Auditório 08

Ana Gabriela Vilhena de Mello Santos (USP/CAPES)

*Título:* A noção aristotélica de ousia

*Resumo:* Este trabalho investiga o termo οὐσία nas obras *Metafísica* e *Categorias* de Aristóteles, analisando os significados deste termo a partir de recortes específicos das obras de modo a analisar a teoria da substância (ousiologia) de Aristóteles. Visto que a noção de οὐσία ocupa o centro da ontologia de Aristóteles e corresponde de modo mais verdadeiro ao que é propriamente um ser (Met. Z1 1028a30-31), é necessário analisar as inúmeras dificuldades que sombreiam este termo para compreender o que é a noção aristotélica de οὐσία. Sendo assim, este trabalho se ocupará de investigar os modos pelos quais a "substância" se apresenta em *Categorias* 5 e em *Metafísica* Z de modo a apresentar as dificuldades que envolvem o termo οὐσία e também ressaltar como essas dificuldades se multiplicam nas diferentes análises da ocorrência do termo. E para melhor esclarecimento desta investigação, sobre os sentidos da substância apresentados por Aristóteles, é feita uma análise da aparição da οὐσία em dois momentos, a saber, na Parte I é discutido a doutrina da substância nas *Categorias*, cuja realidade sensível encontra-se em torno dos particulares concretos (Cat. 5 2b11-14) e nesta primeira parte é discutido a problemática da relação entre οὐσία e ὑποκείμενον em Cat. 5 2b15-21, Cat. 5 2b37-3a6, e depois em Cat. 5 4a10-11 é apresentado o problema do predicável próprio da substância que deve ser analisado à luz da concepção de indivíduos. E em continuidade, num segundo momento, é visto na Parte II como o termo οὐσία é apresentado em *Metafísica* Z, visto que o livro Z incorpora na discussão de substância sensível as noções de matéria e forma, desse modo os particulares concretos que eram tratados nas *Categorias* como itens básicos, passam a ser compreendidos como compostos de matéria e forma. E também, nesta segunda parte, é apresentado a proximidade do início de Met. Z1 1028a10-20 com as *Categorias*, mas, apesar de sua proximidade, é ressaltado a ruptura entre obras na continuação dos capítulos do livro Z, os quais utilizamos para análise da noção de sujeito último (ὑποκείμενον) que atua como fio condutor entre as obras, e através dele podemos apresentar o critério de substancialidade e o problema da forma como universal e como particular. Por fim, na comparação entre passagens será possível ver como a substância se apresenta na discussão lógica e na discussão metafísica na filosofia de Aristóteles e como as dificuldades envolta da noção de οὐσία afetam as compreensões das relações entres os dois tratados.

*Palavras-chave:* Ousiologia; Substância; Aristóteles; *Metafísica*; *Categorias*.

Thiago Astun Cirino (USP)

*Título:* Platão, Aristóteles e as causas do mundo físico

*Resumo:* Logo nas primeiras frases de uma carta à sereníssima Princesa Isabel (1618 – 1680), filha de Frederico V rei da Boémia, René Descartes (1596 – 1650) deixa claro qual o papel dos seus princípios de filosofia. Ao exigir e colocar o entendimento ao lado da vontade como necessários à sabedoria, o filósofo francês visa um conhecimento das virtudes que derivam apenas do bem e que, por isso, são puras e perfeitas. Assim, a Filosofia seria o estudo dessas virtudes e o filosofar o caminho a ser percorrido neste estudo, o qual se inicia na investigação dos princípios, ou seja, das primeiras causas do mundo. Nesse sentido, a filosofia se apresenta como uma atividade humana essencial à busca pelas primeiras causas possíveis ao conhecimento de todas as coisas e assim alcançar a sabedoria. Contudo, como bem assume Descartes na carta ao tradutor francês dos seus Princípios de Filosofia (1644), apesar de grandes homens terem se esforçado para alcançar a verdadeira sabedoria, “não conheço quem haja, até agora, alcançado este objetivo” (Descartes, 2016, p. 17). Aliás, os considerados filósofos da época, na visão do pensador francês, estavam longe de procurar princípios claros, evidentes e impossíveis de se duvidar nos quais todas as outras coisas seriam deduzidas a partir deles. Esses filósofos praticavam uma filosofia de receitas muitas vezes tão modificadas que os antigos, Platão e Aristóteles, não reconheceriam essas ideias como originadas e mesmo relacionadas as suas visões de mundo e natureza. É nesse sentido que proponho nesta comunicação um retorno cronológico aos gregos. Situado dentro do meu projeto de mestrado e longe da pretensão de esgotar a discussão, o objetivo do presente estudo é propor um breve diálogo acerca das causas do mundo material para Platão e Aristóteles, a fim de melhor compreender as bases da tradição a qual Descartes recebe, critica e filosofa sobre a sabedoria a partir de seu entendimento a respeito dos primeiros princípios da natureza. Sendo assim, a intenção cartesiana de rompimento com o passado e o antigo no presente estudo apoia-se em dois movimentos os quais partem tanto dos discursos verossímeis sobre o kosmo no diálogo Timeu, quanto da argumentação sobre as causas da natureza na Metafísica aristotélica. O primeiro movimento ocorre através da seleção e recorte de trechos privilegiados dessas duas obras, capazes de apresentar como aparecem e atuam as diversas causas na construção e funcionamento dos mundos materiais platônico e aristotélico. Já o segundo, consiste em um olhar seletivo e focalizado nesses recortes acerca das explicações platônicas e aristotélicas sobre certos fenômenos físicos, a exemplo da queda dos corpos em direção à Terra. Portanto, pretende-se assim mostrar a compreensão física do mundo nas visões de Platão e Aristóteles através das explicações causais do mundo material, tanto a partir da “mais perfeita das causas” (Timeu 29a7-8) o demiurgo, pelo lado platônico, quanto pela ação das quatro causas nas substâncias que dão origem a todas as coisas materiais no mundo aristotélico. Referências DESCARTES, R.. Carta do autor ao tradutor francês, ao jeito de prefácio. In: R. Descartes. Princípios de Filosofia. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, Lda, 2016. PLATÃO. Timeu-Críticas. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: Annablume Clássica, 2012.

*Palavras-chave:* Descartes; Platão; Aristóteles; princípios; causalidade.

*Título:* A kátharsis no Sofista

*Resumo:* Em nossa pesquisa do mestrado investigamos mais a fundo a hipótese de que, para Platão, o filósofo deve purificar sua alma para ter um contato mais perfeito com o verdadeiramente real. Para tanto, buscamos descrever, por meio das passagens em que Platão trata dessa forma de purificação (que estão principalmente, mas não apenas, nos diálogos Fédon e Sofista), do que ela se trata, qual o seu método e qual o resultado que produz. Enfrentamos alguns temas importantes da filosofia platônica nesse percurso, como a diferença entre o filósofo e o sofista, o estatuto da imagem, a investigação através das formas e o cuidado com a alma. Na presente comunicação, exporemos alguns resultados parciais de nossa pesquisa em relação ao diálogo Sofista. A definição mais precisa de kátharsis é trazida por Platão na sexta definição do diálogo Sofista. Nela, o Estrangeiro de Eleia, interlocutor de Teeteto, parte da arte da separação e dos trabalhos domésticos de filtrar, debulhar, peneirar, para afirmar que a separação que retém o melhor e rejeita o pior é uma espécie de purificação (katharmós tis). Após tratar das purificações do corpo e da alma, o Estrangeiro descreve um novo método de purificação da alma que seria ministrado para combater a forma de ignorância pela qual uma pessoa, nada sabendo, crê que sabe algo. Tal método se dá com o purificador propondo questões àquele que será purificado, que responde acreditando que fala algo de valor. O purificador confronta, então, as opiniões de seu interlocutor, demonstrando que acerca do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista e nas mesmas relações elas são mutuamente contraditórias. Ao ter suas convicções expostas dessa maneira, a pessoa purificada sente vergonha e um descontentamento para consigo, deixando que suas opiniões errantes sejam extirpadas e passando a ser mais gentil com os outros (230 b-d). Nesse excerto, o Estrangeiro fala explicitamente da refutação (élenkhos), expediente largamente utilizado por Sócrates, principalmente nos diálogos da juventude. Muito se discutiu sobre a possibilidade de a sexta definição ser uma referência a Sócrates, a Protágoras ou aos sofistas genericamente. Monique Dixsaut, em seu artigo intitulado Réfutation et dialectique (2005), traz uma solução interessante e com a qual concordamos: nem Sócrates, nem algum sofista; ambos. O próprio Estrangeiro afirma que há uma semelhança desconcertante na utilização da refutação por tipos tão diferentes, como a semelhança entre o cão e o lobo, e que se poderia, por enquanto, admitir que são os mesmos, desde que observem uma fronteira rigorosa (231 a-b). Deste modo, uma leitura para o excerto que também estaria de acordo com contexto do diálogo e da tetralogia (Parmênides-Teeteto-Sofista-Político) seria aquela que considera que a prática da refutação, por si só, é um terreno comum para filósofos e sofistas. Ambos, filósofo e sofista, trabalham com a imagem, mas cada um a seu modo (enquanto o filósofo se esforça para compreender as imagens naquilo que elas são, desenvolvendo sua habilidade de investigação através do inteligível, o sofista usa imagens verbais para mudar o aspecto das coisas de acordo com a persuasão que deseja produzir, contando com a inexperiência dos interlocutores). No que concerne à prática da purificação, o que distingue ambos não é o método em si, mas sua finalidade: enquanto a purificação realizada pelo filósofo busca expelir da alma do interlocutor uma opinião sem valor para que ele possa conceber melhores frutos (Teeteto, 210c), a purificação realizada pelo sofista busca dar ao interlocutor a falsa aparência de que este tem uma sabedoria pessoal sobre os assuntos que contradiz (Sofista, 233c).

*Palavras-chave:* Kátharsis; Platão; Sofista.

## Mesa A8 - 14:00-16:00 - Auditório 14

*Cleiton Zóia Münchow (USP)*

*Título:* Bourcier, Preciado e o que acreditávamos ser até aqui

*Resumo:* Descartes, na Segunda Meditação, soube bem colocar o problema que, agora em outros termos, nos ocupa. No percurso de um exame de si, depois de supor a existência de um Deus enganador, o filósofo conclui que: "Não há, pois, dúvida de que sou, se ele me engana, e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu não seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa". Abre-se, assim, o caminho para que se extraia a verdade do ato de enunciação "eu sou, eu existo". Descartes, como vimos, sabe que é, mas não sabe o que é: "Mas não conheço claramente ainda o que sou, eu que estou certo de que sou". Uma vez que sabe verdadeiramente que é, mas não sabe claramente o que é, Descartes observa a necessidade de "não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar me e neste conhecimento que afirmam ser mais certo e mais evidente que todos que tive até agora". É no contexto da busca por não tomar, de maneira imprudente, por ele aquilo que ele não é que Descartes enuncia as questões que nos interessam: "O que pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem?". Bourcier e Preciado sabem que são, mas duvidam disso que disseram que eles eram. Ambos, ao nascer, foram incorporados na programação de gênero dominante da feminilidade e duvidaram do gênero imposto. Testo Junkie, de Preciado, foi escrito para atrair aquilo que o sistema quis fazer dele. No livro em questão, o autor é prudente para não tomar por ele aquilo que ele não é, ele desconfia da crença de que seria uma mulher, essa crença foi imposta com violência. Preciado não aceita essa imposição e nos leva a perguntar: Mas, afinal, que é uma mulher? Como chegamos acreditar que somos homens e mulheres? Heterossexuais ou homossexuais? Como não tomar por mim mesmo aquilo que não sou? Na obra tanto de Bourcier quanto de Preciado, encontramos uma resposta que aponta para o processo de produção dessas ficções sobre si, sobre aquilo que se é. Homem e mulher, heterossexual e homossexual, no pensar dos autores, não são dados de natureza, essas categorias indicam posições no interior de um regime biopolítica. Em diferentes disciplinas, os autores, produzem dificuldades que rasgam as opiniões sedimentadas sob a forma da crença de que somos homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais e levantam a suspeita de que estamos tomando, imprudentemente, por nós aquilo que não somos.

*Palavras-chave:* Bourcier; Preciado; teoria queer.

*Título:* Pensando ecologias queer a partir do luto e melancolia

*Resumo:* Em Luto e Melancolia, Freud afirma que entramos em processo de luto quando perdemos um objeto de amor. Este estado se caracterizaria por uma tristeza profunda e pela suspensão do interesse pelo mundo externo, mas é considerado normal, desde que, com o tempo, a pessoa consiga refazer o investimento libidinal. Na melancolia, por sua vez, o sujeito, que também se encontra na situação de perda, não sabe identificar o que perdeu. O que ocorre na melancolia, portanto, é a substituição do amor objetal por uma identificação, um movimento que traz o objeto perdido para dentro do próprio Eu. Posteriormente, em O Eu e o Isso, Freud passa a reconhecer a importância da melancolia como condição de formação do caráter do Eu, que se forma ao preservar uma série de amores perdidos e suas histórias. Dessa forma, ele parece alterar sua compreensão sobre o que significa resolver o luto. Enquanto no primeiro texto o desinvestimento ou a ruptura total do apego é sinal de um luto bem-sucedido, no último, a identificação melancólica é uma exigência para o trabalho do luto. O apego ao objeto perdido nunca desaparece por completo, mas é incorporado como identificação, dando forma ao Eu. Essa mudança de compreensão sobre o que é um luto bem-sucedido é central para a explicação de Judith Butler – filósofa precursora da teoria queer – sobre como a heterossexualidade compulsória perpetua uma condição melancólica de gênero, em que antes do tabu do incesto, ocorre o tabu contra a homossexualidade, que, não reconhecido, conserva a proibição de afetos homossexuais. Partindo dessas considerações, Butler avança em suas análises, investigando como diferentes formas de perda são valorizadas na esfera pública. Em sua compreensão, a melancolia é tanto um mecanismo psíquico, quanto uma parte da operação do poder regulador social, pois também estabelece os tipos de forclusões que operam no mundo, mostrando como as normas sociais enquadram quais vidas importam e quais não são passíveis de luto e reconhecimento. No entanto, isso não significa que estamos condenados a esses enquadramentos. A melancolia sugere um presente que não apenas é assombrado, mas também é constituído pelo passado, insistindo na incorporação como um envolvimento ativo com a perda e a memória. Assim, reconhecer a perda como algo incessantemente constitutivo de nosso Eu é central para formular éticas e políticas responsáveis para com os outros. É assim que para teóricos queer, como Douglas Crimp e Ann Cvetkovich, o terreno de perdas traumáticas causadas pela AIDS é origem e objeto da política e do ativismo, em que a melancolia pública é uma forma de sobrevivência. Assim como pessoas de gêneros e sexualidades dissidentes não são reconhecidas, é possível visualizar que ambientes naturais e processo ecológicos também não são objeto de luto em nossa sociedade. Partindo desse panorama queer sobre perdas não lamentadas, o objetivo dessa comunicação é compreender como a melancolia politizada presente nos estudos queer ajudam a lançar luz sobre as perdas não reconhecidas causadas pela destruição ambiental, ou como Catriona Sandilands questiona em “Melancholy Natures, Queer ecologies”: “O que poderia significar considerar a preservação de um registro público de perda ambiental, um “arquivo de trauma ecológico” – composto pelos tipos de arte, literatura, cinema, ritual, performance e outros memoriais e questionamentos que caracterizaram tantas respostas culturais à AIDS – como parte de uma ética ou política ambiental?”.

*Palavras-chave:* ecologia queer; luto; melancolia; resistência.

## Mesa A9 - 16:30-18:30 - Auditório 08

Gustavo Altmüller (PUC-Campinas/CAPES)

*Título:* Introdução ao Pitagorismo de Hobart Huson: notas sobre a Antropologia Filosófica, Educação e Metafísica de Pitágoras de Samos

*Resumo:* O resumo aqui desenvolvido tem suas raízes na pesquisa de Mestrado intitulada "Religiosidade e Metafísica na estrutura da Sociedade Pitagórica", conduzida pelo autor. Essa afirmação, contudo, não implica na extração direta de seu conteúdo da dissertação, mas representa uma expansão natural desta. A finalidade deste estudo é apresentar, por meio de metodologia bibliográfica qualitativa, uma introdução ao Pitagorismo de Hobart Huson. Este objetivo, necessariamente, impele à introdução não apenas à obra escrita do autor, mas também a elementos concernentes à sua biografia. Neste contexto, Hobart Huson (1893-1983) nasceu em San Antonio, no estado americano do Texas, mas residiu no pequeno condado de Refugio, no mesmo estado. Ele obteve sua formação em direito pela Cumberland School of Law, porém, para além do exercício da advocacia, atuou como historiador, militar e, especialmente relevante para esta pesquisa, como Filósofo. O interesse central em torno do qual sua obra filosófica orbitava era a questão do Pitagorismo. É necessário elucidar a confusão ambígua presente na afirmação anterior: por questão do Pitagorismo, deve-se entender a fusão de suas potencialidades filosóficas com sua dimensão histórica, transgredindo, assim, o método do simples estudo ancorado na filologia, ou no estudo sobre as críticas contemporâneas da Academia sobre o Pitagorismo. Portanto, torna-se crucial destacar que o Pitagorismo de Huson é, simultaneamente, pessoal e histórico. A primeira dimensão se manifesta não apenas em seus escritos, mas também na criação, no Texas, de uma ordem secreta chamada "Pythagorean Order", na qual Huson atuava como grão-mestre. Além disso, fundou o World Congress of Pythagorean Organizations (WCPO), uma organização cujo propósito era reunir diversos estudiosos do Pitagorismo para promover, a partir da interpretação de Huson sobre Pitágoras, a Regeneração Moral da Humanidade por meio da Educação. Isso significa que Huson não apenas atribuía um propósito à Filosofia de Pitágoras, interpretando as fontes de modo a conjecturar essa força motriz para a mencionada Regeneração Moral, mas também buscava aplicá-la e torná-la viável no mundo contemporâneo. Huson, portanto, percebe, no Pitagorismo, uma Antropologia Filosófica, uma Filosofia da Educação e uma Metafísica profundamente interligadas. A segunda dimensão, por sua vez, se manifesta à medida em que se afasta do "fetichismo em relação às fontes", que indiretamente acusava a obra de Zeller de possuir, e, em contraste, desenvolve pesquisas que, com base nas fontes antigas, tentam preencher as lacunas hermenêuticas legadas pelo tempo. Não se trata, pois, de uma compilação material e mecânica das fontes, senão um esforço à reconstrução do legado Pitagórico. Assim, são ambas as dimensões acima descritas que pretendem ser elaboradas e desenvolvidas na comunicação para a qual este resumo conclui e aponta. De modo breve, pretende-se apresentar as razões pelas quais o Pitagorismo de Huson é único, não apenas em virtude de sua biografia e método aplicado ao estudo do objeto, mas também por suas principais conclusões.

*Palavras-chave:* Educação; Hobart Huson; Metafísica; Pitágoras de Samos; Pitagorismo.

Nailane Koloski (UFSC/CNPq)

*Título:* Conhecimento e ação no ceticismo antigo

*Resumo:* O tema de como o ser humano age e conhece é ponto central de debate das escolas filosóficas da antiguidade. Tendo em vista o período helenista, temos em especial a figura do sábio, aquele que possuiria os mais desejáveis atributos e seria o paradigma da ação virtuosa. Sua racionalidade seria consistente e livre de erros, sendo capaz de julgar e agir de maneira excelente, ou seja, capaz de distinguir o verdadeiro do falso, e por consequência, o bom do ruim, o justo do injusto e assim tomar decisões corretas e ter uma vida virtuosa. Mas, as variadas escolas helenísticas caracterizavam o sábio, ou o que permitia essa ação virtuosa, de maneiras diferentes, as quais conflitavam umas com as outras. Os Céticos Acadêmicos, em especial Arcesilau de Pitane (aprox. 315-240 a.C) e Carnéades de Cirene (aprox. 219-129 a. C), escolarcas conhecidos por assumirem a liderança da Academia de Platão e realizar uma guinada cética, que segundo eles seria um retorno ao espírito socrático de investigação (por isso esse período da escola foi chamado de Nova Academia), vendo-se diante desse cenário de disputas e divergências entre as escolas do período e tendo como pretensão inicial também encontrar a verdade e a melhor maneira de agir, colocam a prova as teses dessas filosofias em especial a do estoicismo que tinha grande importância e influência nesse período. Na teoria estoica, o que permite a existência da figura do sábio é a tese das impressões (ou representações) cognitivas (Kataleptiké Phantasia), classe de impressões verdadeiras por sua própria natureza que se mostrariam como tal através de sua clareza e distinção, servindo de critério de verdade para julgar as demais representações. O sábio estoico seria aquele capaz de distinguir entre as impressões que são e não são cognitivas e assentir somente as primeiras. Assentimento (Synkatathesis) pode ser entendido como “a aceitação pela mente de uma impressão como representando de modo verdadeiro o objeto” (Acad. II, 37). Os estoicos definiam opinião como assentimento a uma impressão não cognitiva e cognição (ou apreensão) como assentimento a uma impressão cognitiva (SE VII, 151-152). Os acadêmicos miram seus ataques especialmente na caracterização dessa classe de impressões cognitivas, e argumentavam que se aceitarmos os critérios que definem essas impressões, tais como os estoicos propunham, nós não seríamos capazes de distinguir essa classe de impressões das demais impressões que não seriam cognitivas. Considerando que essas impressões serviriam como um critério de verdade para os estoicos, se os acadêmicos fossem bem sucedidos em mostrar que elas não existem ou que não há como distingui-las das representações falsa, eles iriam ruir toda a estrutura filosófica desta escola, visto que estariam desqualificando seu elemento mais basilar. Meu objetivo será apresentar os principais pontos da argumentação sobre o debate das impressões cognitivas e quais seriam as consequências dessa recusa para a filosofia acadêmica, ou seja, o que se segue da negação da existência de um critério que permita distinguir as impressões verdadeiras das falsas, que significa afirmar, em algum sentido, que as coisas não podem ser conhecidas, que é a afirmação de inapreensibilidade (Akatalepsia) e como isso estaria relacionada, segundo umas das principais críticas dirigidas aos céticos, à impossibilidade de ação (apraxia).

*Palavras-chave:* Nova Academia; estoicismo; ceticismo; conhecimento; ação.

Daniela Fernandes Cruz (USP/FAPESP)

*Título:* Uma breve análise de Metafísica Z17: três leituras distintas para o último dos recomeços do livro VII

*Resumo:* O objetivo da presente comunicação é apresentar uma breve análise de Metafísica Z17 de Aristóteles, especificamente no que diz respeito ao impacto da filosofia da ciência de Aristóteles na doutrina metafísica ali delineada, a partir da extensão do modelo explanatório-causal dos Segundos Analíticos II.8-10 às substâncias sensíveis. O livro VII (Z) da Metafísica (Met.) de Aristóteles conduz uma extensa investigação sobre a noção de “substância” (οὐσία), por essa razão sendo conhecido como “o tratado do ser”, e incluído entre os chamados “livros centrais” da metafísica aristotélica. Em Z17, Aristóteles anuncia que investigação será conduzida a partir de uma nova perspectiva (πάλιν ἄλλην οἷον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν, 1041a6-7). Nesse novo começo, a “substância” (οὐσία), que é o alvo de interesse do filósofo ao longo de todo o livro Z, é apresentada como “princípio” e um tipo de “causa” (ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, 1041a6). Tão logo o filósofo apresenta seus objetivos e expectativas com o capítulo, sua atenção é deslocada para o ponto de partida de uma investigação científica, que é a formulação adequada da pergunta pela causa. A partir disso, Aristóteles parece recorrer ao arcabouço teórico dos Analíticos, e dele importar seu modelo de demonstração científica, o que aparentemente lhe permite chegar à seguinte conclusão: dado que o alvo de investigação é a causa, expressa pelo termo médio da demonstração científica e a causa do composto hilemórfico é sua forma, a substância do composto é sua forma, que é a causa primeira do ser (1041b8-9, 26-28). Uma vez que o escopo de interesse na Metafísica é deslocado para as substâncias sensíveis, a extensão do modelo demonstrativo dos Analíticos esbarra em algumas especificidades, e até hoje divide os intérpretes quanto ao sucesso (ou fracasso) dessa empreitada – qual seria a motivação de Aristóteles para mobilizar o modelo dos Analíticos na Metafísica? Seria esse modelo compatível com o tipo de investigação específico realizado na Metafísica? Por fim, qual o impacto que a importação de sua teoria da ciência possui em seu projeto metafísico? Nesse sentido, a fim de melhor compreender o capítulo e situá-lo no contexto geral da Metafísica de Aristóteles, pretendemos em nossa comunicação oferecer um breve mapeamento também dessas divergências, além de nossa proposta conciliatória para elucidar a questão. Uma vez que nossa comunicação dispõe de uma limitação de tempo considerável, realizamos um recorte dessas principais questões, e iremos nos concentrar no contraste entre três interpretações – a saber, i) Frede & Patzig (1988), ii) Burnyeat (2001) e iii) Wedin (2000).

*Palavras-chave:* Metafísica; Substância; Essência; Causa; Hilemorfismo.

## Mesa A10 – 16:30–18:30 – Sala 10

*Daniel Rodrigues da Costa (UFMG)*

*Título:* O núcleo ético-teológico na diversidade religiosa: uma análise a partir de Vittorio Hösle

*Resumo:* Vittorio Hösle propõe que a teologia deva ser construída a partir da ética, isto é, que o desenvolvimento de uma consideração sobre o transcendente não deve ser afastado de uma análise ética intrínseca. Em *Deus enquanto razão* (2022), ele destaca um “núcleo ético-teológico” das religiões que deve ser o elemento central para a compreensão da dimensão dialógica e de fundamentação epistemológica das teologias. Trata-se, então, de uma análise sobre a relação entre ética e teologia, sobre a fundamentação da ética e, por fim, da própria condição da teologia como resposta para a diversidade religiosa contemporânea. Hösle estabelece, a partir de sua análise de textos medievais e modernos sobre o diálogo inter-religioso, alguns passos que seguem o cenário das propostas criteriológicas contemporâneas (2022, p. 272–275). O passo 5 é tal como se segue: Quinto ponto: além da dimensão dogmática, a dimensão ética das religiões não deve ser negligenciada. [...] Uma reconstrução ético-teológica da religião, como proposta por Abelardo e elaborada por Kant, deve ser, se não o núcleo, um elemento central de toda religião da razão. O cumprimento da lei moral deve desfrutar de um estatuto superior à celebração de ritos religiosos, ainda que erre a antropologia que não reconheça a necessidade de símbolos externos para princípios morais internos [...]. (2022, p. 274). No capítulo sobre a relação entre religião, teologia e filosofia, em *Deus enquanto razão*, ele afirma que é traço essencial da religião, em todos os casos, um sentimento de compromisso com um poder que é reconhecido como o último critério de conduta da própria vida; em *Morals and Politics*, ele destaca a moral como um conceito normativo, de dever-ser, e que a análise ética dos fenômenos sociais é uma análise necessária (HOSLE, 2004, p. 70–73). Assim, aquilo que está introjetado, portanto, nas religiões como seu cerne é de interesse premente da disciplina da ética – “uma ligação da prova ontológica com a prova moral de Deus é indispensável.” (HOSLE, 2022, p. 160). Se a lei moral possui natureza categórica, a sua importância para a teologia racional não pode ser subestimada. As influências de Hösle, especialmente Kant, Hegel e Karl-Otto Apel, apontam para a apreciação de argumentos transcendentais como um bom ponto de ancoragem – talvez o único – para a teologia (HOSLE, 2022, p. 159–160). Ora, se o passo 5 acima estiver correto, e toda teologia tiver (deontologicamente) um núcleo ético, ou melhor, se toda teologia puder ser reconstruída de modo a evidenciar seu núcleo ético, o argumento que expõe, então, a fundamentação última da lei moral se torna a chave para explorar a dimensão dialógica que a teologia, então, pressuporia. Nós propomos, assim, investigar esse núcleo ético-teológico e suas raízes kantianas, bem como apresentar os caminhos que essa teoria indica como possibilidades na análise do cenário teológico contemporâneo. Nosso objetivo é propor que a análise da natureza categórica da lei moral, como defendida por Hösle, possui implicações diretas para as considerações teológicas em geral, e, em específico, para os desafios do diálogo inter-religioso.

*Palavras-chave:* Ética; Teologia; Diálogo inter-religioso; Hösle.

*Victor Tavares Bertucci (USP/CNPq)*

*Título: Divinizar a Natureza: Religião e Experiência no Hegel de Frankfurt (1797-1800)*

*Resumo:* Ao final da sua estadia em Berna (1793-1796), o jovem Hegel faz uma leitura das Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo, obra do seu ex-colega Schelling, que o impele a uma reavaliação da sua posição até então amplamente kantiana a partir do reconhecimento da contradição inerente à postulação de um sujeito livre que põe sobre si mesmo uma lei universal, à qual ele deve se sujeitar em seu agir moral. A argumentação de Schelling põe o sistema kantiano como ainda partidário de uma série de opiniões ditas dogmáticas, contrárias à liberdade que ele põe como o cerne da filosofia crítica; Hegel, adotando estas críticas e entendendo o caminho da emancipação possível na Alemanha como restrito a uma reforma religiosa, tentará, ao longo de sua estadia em Frankfurt (1797-1800), desenvolver uma noção de religião ou, ainda, fundar uma nova religião, que seja livre, comunitária e igualitária, a partir de sua avaliação das religiões greco-romanas e abraâmicas (o judaísmo e o cristianismo), bem como sua apreciação pela noção rousseauiana de uma religião pública. No interior deste projeto, vemos uma tentativa de estabelecimento de uma outra relação com a natureza que escape da epistemologia kantiana a partir da crítica dos seus pressupostos teológicos não-admitidos sobre a subjetividade e a natureza: onde a esquemática kantiana impõe, a partir da atividade do entendimento, uma forma sobre o conteúdo da intuição, reduzindo o objeto a um âmbito de passividade causalmente regido contraposto ao sujeito como pura atividade livre, Hegel esboçará uma relação com o objeto que escape do que ele denomina uma atividade 'mortificante' do entendimento como imposição da lei, ou ainda do universal, sobre o objeto, o particular. Hegel propõe uma 'vivificação' do objeto, ou mesmo uma 'divinização' dele, para restaurar sua liberdade de ser a si mesmo e para que o tratemos como um ser igualmente digno, dotado de uma vida e espírito próprios. Buscaremos mostrar como, a partir da reavaliação da experiência subjetiva como liberdade radical na obra de Schelling, Hegel começa a guinada que o levará à sua perspectiva madura, ao esboçar uma noção de universal que não seja uma imposição sobre uma série de particulares – o que demonstra que, paralelo à sua noção de liberdade madura que renega a liberdade como liberdade se ainda há dominação entre seres humanos, isto já começa, na juventude, também com a relação entre humanos e natureza ou, ainda, entre sujeito e objeto –, ao mesmo tempo que esta crítica da faculdade de conhecimento humano como uma imposição de forma sobre o conteúdo demonstra que ela leva a uma atitude inerentemente – para utilizar um termo da Fenomenologia do Espírito – utilitária e dominadora, tanto para com a natureza como para outros seres humanos.

*Palavras-chave:* Experiência; Subjetividade; Religião; Natureza.

*Luiz Henrique Couto Martins (USP/CAPES)*

**Título:** Paisagem e natureza na pintura: experiência estética entre o sujeito e a natureza em Hegel

**Resumo:** Tendo como ponto de partida a temática do evento e a estética alemã moderna, propomos uma reconsideração da experiência estética em vista do rompimento de uma suposta dicotomia entre o sujeito e a natureza. Tomando como base a discussão hegeliana sobre a pintura nos Cursos de Estética, propomos a retomada do conceito de obra de arte enquanto um meio capaz de oferecer ao sujeito uma nova relação com a natureza. Para tanto, nos dedicaremos a uma análise minuciosa da compreensão hegeliana sobre a pintura de paisagem e a pintura de gênero. Neste percurso, observaremos como a pintura é classificada por Hegel enquanto a arte moderna que inaugura a expressão do sujeito que supera a particularidade natural. Com isso, em primeiro lugar, seremos capazes de compreender como a pintura se dedica à uma expressão do sujeito enquanto elemento transcendente à natureza, onde a "alma se apresenta não tanto como livre, mas como liberta, que se mostra como tendo superado a particularidade natural [...]". Em sequência, abordaremos como a relação entre a subjetividade e a natureza é explorada na pintura religiosa, na pintura de paisagem e na pintura de gênero. Na esfera religiosa da arte pictórica, o sujeito se relaciona com a subjetividade plena por meio de uma reconciliação: primeiro, reconhece nos temas divinos uma semelhança com sua interioridade, depois recusa-os por sua aparência objetiva e por último reconcilia-se com eles ao compreender que a divindade só pode existir enquanto momento ulterior, enquanto negação da naturalidade. Essa reconciliação é particularmente visível na figura do suplício de Cristo que, para Hegel, representa a transfiguração do corpo em sujeito divino. Tal relação é posteriormente desenvolvida no fenômeno histórico da pintura de paisagem, onde a representação do natural é expressa enquanto uma identificação com o sujeito. Assim, o pintor moderno é capaz de equiparar a figura infinita e múltipla do sujeito divino com a exuberância da natureza, o que leva o artista a afirmar uma identificação entre "os sentimentos dos homens" e os "fenômenos da natureza". Com isso, a relação entre a subjetividade e a objetividade (anteriormente antagônica) é reposta de maneira dialética: o sujeito deixa de ser apenas consciência subjetiva e compreende nos objetos naturais uma etapa para sua compreensão-de-si. Reside neste ponto a preferência da pintura pelas paisagens e objetos, pois o sujeito agora é capaz de reconhecer-se nos mais ínfimos entes enquanto parte integral. Por último, portanto, apresentaremos como a aparição sensível da ideia se torna o elemento principal deste gênero da pintura, onde a relação entre a liberdade humana e a determinação natural expressam um novo tipo de beleza, na qual a natureza não é nem tanto mais objetividade pura quanto o sujeito não é mais transcendentalidade isolada. À guisa de conclusão, indicaremos como esta relação dialética entre a natureza e o sujeito já preconiza algumas formas contemporâneas de compreender a atividade humana no Antropoceno, Capitaloceno e Chthluceno (como compreendido por Haraway).

**Palavras-chave:** sensibilidade; estética; paisagem; natureza; pintura.



FOTO DE ALEXANDER SCHIMMECK

**TERÇA-FEIRA  
(13/08/2024)**

## Mesa B1 – 9:00–11:00 – Auditório 08

*Gregory Augusto Carvalho Costa (UFABC)*

*Título:* Incerteza e risco indutivo: uma discussão a respeito do papel dos valores na atividade científica

*Resumo:* A incerteza parece ser uma consequência inevitável do conhecimento científico, dada a natureza indutiva da experimentação. Teorias científicas são testadas com o objetivo de avaliar se as suas hipóteses são ou não são apoiadas pelas evidências levantadas. Caso os testes confirmem as hipóteses, diz-se que uma teoria satisfaz alguns valores epistêmicos, como adequação empírica e capacidade preditiva. Isso não significa, no entanto, que a verdade da teoria foi provada definitivamente; significa apenas que a teoria foi confirmada em certo grau conforme as evidências levantadas e que novas evidências podem desapoiar a teoria. Pode haver, ainda, outras teorias rivais que são apoiadas pelas evidências disponíveis e mais evidências são necessárias para diferenciar entre elas. Ocorre que as evidências necessárias para provar a verdade de uma teoria nunca são exaustivas, pois uma teoria se refere a muito mais casos do que qualquer experimentação é capaz de cobrir. Há, assim, uma lacuna entre uma teoria e as evidências para provar a sua verdade; por isso, dificilmente se pode eliminar toda incerteza no que diz respeito à confirmação de uma teoria científica. Tal incerteza cria o que Heather Douglas chama de risco indutivo. A experimentação é um procedimento fundamental na ciência. Não há ciência sem testes e experimentos, pois é pelo manejo e levantamento de evidências que uma teoria é dita confirmada em certo grau. Dada a natureza inevitavelmente indutiva da experimentação, como é possível decidir por teorias e hipóteses? Mesmo que uma teoria seja confirmada em alto grau, ainda há espaço para incerteza, pois proposições empíricas não podem ser confirmadas em grau máximo. Por conseguinte, os processos de decisão envolvidos na ciência, seja entre teorias rivais ou até mesmo em políticas cientificamente informadas, não podem ser completamente baseados em evidências. Há sempre o risco de erro, portanto, e esse risco é chamado de risco indutivo. Esse resultado abre espaço para a influência de valores não epistêmicos nas tomadas de decisão relativas à ciência. Como há sempre um risco indutivo, pode-se aceitar teorias que depois se revelam não confirmadas pelas evidências, ou então rejeitar teorias que, com mais evidências, poderiam ser confirmadas. Em ambos os casos, foram tomadas decisões baseadas nas evidências disponíveis no momento, mas foram decisões que se mostraram errôneas. Ainda assim, o cientista precisa tomar uma decisão, mesmo que sujeita a erro. O problema é que essa escolha pode ter consequências externas à atividade científica. Basta que pensemos nos casos em que uma hipótese irá nortear, por exemplo, a aplicação de uma vacina contra determinada doença. Não queremos rejeitar vacinas eficazes e tampouco utilizar vacinas ineficazes. O ponto não é que valores não epistêmicos devam sempre determinar a escolha por hipóteses. Na verdade, valores não epistêmicos desempenham um papel importante na ciência, pois há casos em que é forçoso decidir por hipóteses e teorias cujas evidências não são conclusivas. O risco indutivo torna inevitável a influência de valores não epistêmicos, como valores pragmáticos, sociais, éticos, políticos, etc. Nesse sentido, os cientistas têm a responsabilidade moral de considerar as consequências de suas decisões, sem que isso mine a autoridade epistêmica de seu trabalho. Esta comunicação, assim, propõe-se discutir o conceito de risco indutivo em vista de dois objetivos principais: 1) analisar em que medida a ciência não pode ser considerada neutra em relação a valores contextuais; 2) mostrar por que o ideal normativo de uma ciência livre de valores (value-free ideal, VFI) é deletério para a própria atividade científica, visto que ignora o risco indutivo e consequentemente o importante papel que valores desempenham na ciência.

*Palavras-chave:* experimentação; incerteza; risco indutivo; neutralidade; valores.

Giovanna Perez Altieri (USP/CAPES)

*Título:* Reflexões sobre os experimentos com animais como forma de obtenção de conhecimento

*Resumo:* Desde a Antiguidade são realizados experimentos em animais não humanos para obtenção de conhecimento. Os primeiros experimentos eram realizados de forma dispersa, voltados para o conhecimento anatômico e fisiológico. Ao longo da história, os estudos comparativos se tornaram comuns, em que os conhecimentos obtidos através de animais resultavam em conhecimentos válidos para seres humanos. No século XIX, o método experimental se expandiu com o desenvolvimento da Fisiologia e se tornou um instrumento para geração de conhecimentos na Medicina. A partir desse momento, os procedimentos envolvendo animais vivos se consolidaram como um método válido de pesquisas e se tornaram o procedimento padrão para numerosas pesquisas e para aprovação de produtos. O questionamento que surge é, obviamente, de cunho ético: como ter considerações morais com animais utilizados em pesquisas? E, ainda, se nos afastamos dos outros animais e negamos características comuns a eles, como a razão, como se justificam os experimentos que buscam gerar conhecimentos válidos para seres humanos? Não seria possível realizar uma pesquisa sobre o sofrimento com animais, se fosse considerado que eles não podem sofrer. A justificativa geral para a realização dos experimentos era, desde o princípio, que, compreendendo o funcionamento biológico dos outros animais, seria possível compreender o funcionamento biológico dos humanos e, com isso, utilizar a ciência para gerar conhecimentos que pudessem melhorar a vida humana. Esses conhecimentos poderiam ser proveitosos seja na compreensão do organismo, seja para utilização de fins terapêuticos. De qualquer forma, quase a totalidade das pesquisas científicas com animais tinha como pressuposto que a maioria das descobertas seria útil de alguma forma para os seres humanos. Durante os anos 1970 novas teóricas éticas voltadas para o bem-estar animal foram desenvolvidas, com destaque para as importantes obras de Richard Ryder e Peter Singer, que consideravam que a continuidade dos experimentos realizados em animais se dava em razão do 'especismo', ou seja, a discriminação com membros de outras espécies. Além disso, os autores realizam a crítica de que os experimentos se tornaram uma convenção dentro das atividades científicas. E, dentro desse cenário, é inegável a expansão da prática, que se tornou parte de uma indústria. Tanto os animais de laboratório viraram produtos que podem ser comercializados, como uma série de equipamentos voltados para essa finalidade. A manutenção dessa indústria e dos lucros que ela gera é também uma das razões que perpetuam os experimentos em animais como uma prática amplamente utilizada. Se não é possível abolir todos os experimentos pela justificativa de geração de informações novas e úteis para fins médicos, de qualquer forma, é necessário questionar a continuidade dessas práticas em larga escala.

*Palavras-chave:* ética; experimentos com animais; bem-estar animal; história da ciência.

Ricardo Garcez (USP)

*Título:* Neutralidade se diz de diversos modos: a crítica da neutralidade científica em Lacey e Japiassu

*Resumo:* O objetivo deste projeto de pesquisa é comparar as concepções de neutralidade científica em dois autores, Hugh Lacey e Hilton Japiassu. Ambos, em algum sentido, negam que a ciência seja neutra, mas a definição de neutralidade, sua negação e as implicações dessa negação, em cada autor, são diferentes. Com este projeto pretendemos evidenciar essas diferenças e extrair essas implicações, assim como destacar certas convergências em suas obras. Dentro do que for possível para autores contemporâneos, suas obras serão analisadas em seu tempo lógico e seu tempo histórico. Acreditamos que as concepções de neutralidade dos dois autores são representativas de duas vertentes maiores na filosofia da ciência que se desenvolveram após os anos 1970. De um lado, Japiassu parece filiar-se a um grupo influenciado pelo pensamento pós-moderno e pelo construtivismo, que costuma aceitar um certo relativismo e atenuar a concepção de verdade, assim como negar a possibilidade de autonomia das ciências e também negar a tese do diferenciacionismo, defendendo que as ciências não se diferenciam de outras atividades humanas. Por outro lado, a posição de Lacey exemplifica a tentativa de elucidação do funcionamento da atividade científica a partir do papel dos valores cognitivos e sociais em diferentes etapas do trabalho científico. Na Introdução de Valores e atividade científica 1, Lacey afirma que pretende que sua obra seja uma contribuição à filosofia analítica, mas que isso não significa que outras contribuições ao tema não possam ser alcançadas através de outras perspectivas filosóficas. Lacey afirma, inclusive, esperar que alguns de seus leitores levem seus argumentos a interagir com perspectivas diferentes. Tomamos a oportunidade para comparar a posição de Lacey com a de Japiassu, pois acreditamos haver entre elas muitas convergências desde que identifiquemos corretamente as definições e os usos que ambos fazem de conceitos e termos, além de analisarmos caracterizações da atividade científica que ocorrem em suas obras que não sejam conceitualizadas, como é o caso da “estratégia de pesquisa comercialmente orientada” que aparece na obra de Lacey bem definida, e que pode ser comparada à afirmação de Japiassu sobre como “No mundo atual, o cientista é ao mesmo tempo um precioso capital, um grande investimento cuja rentabilidade precisa ser assegurada, uma moeda de troca, uma imagem de marca nacional ou ideológica” (JAPIASSU, 1977, p. 14). Esperamos contribuir com a discussão atual sobre a ciência e seu papel em nossa sociedade. Para tanto iniciaremos nossa exposição tratando do contexto em que se critica a neutralidade científica, posteriormente utilizaremos as reflexões de Marcos Barbosa de Oliveira (2023) sobre as possibilidades de uso e interpretação do conceito de neutralidade científica e as consequências de sua negação ou aceitação. Então poderemos tratar da interpretação, contextualização e exposição dos dois autores. Devemos observar que comparar os dois autores não tem em nosso projeto o objetivo de avaliar suas contribuições para a epistemologia e a meta-ciência, mas sim de utilizar a comparação para tornar mais explícitas as implicações de suas posições, promovendo maior esclarecimento sobre o que se poderia chamar de uma filosofia da ciência situada e engajada, característica que encontramos em ambos.

*Palavras-chave:* Neutralidade científica; Valores na ciência; Hugh Lacey; Hilton Japiassu; Filosofia da ciência.

## Mesa B2 – 9:00–11:00 – Auditório 14

*Pedro Ivan Moreira de Sampaio (USP/UPCité)*

*Título:* Crise do Liberalismo e Nascimento do Neoliberalismo: uma reflexão sobre a transformação da noção de ordem natural para ordem espontânea no início do século XX

*Resumo:* O liberalismo, enquanto uma racionalidade política, se constituiu na Europa como um naturalismo. Se partirmos da caracterização traçada por Foucault em *O Nascimento da Biopolítica*, será possível indicar como esta maneira de governar, característica dos séculos XVIII e XIX, encontrou, na busca pela natureza dos fenômenos, o meio de impor limites internos à própria prática de governo. Em linhas gerais, o *laissez-faire* se constituiu, em grande medida, no esforço de buscar uma ausência de intervenção do Estado, com o intuito de permitir o aparecimento de uma ordem que provem da própria natureza dos fenômenos ao deixar-se que se manifestem livremente. Este trabalho parte, então, da crise desta maneira de governar no final do século XIX. O propósito será apresentar a crise do liberalismo na Europa não apenas como uma crise econômico-monetária dos anos de 1870 ou como uma crise política do equilíbrio dos impérios europeus, que culminou com a primeira grande guerra. Tratar-se-á de apresentar este momento como a crise de um certo modo de viver, onde se instaura uma abertura, um instante de indefinição, no qual se vislumbra a iminência de uma decisão que colocará fim à crise, ainda que essa decisão ainda não tenha sido tomada. É neste contexto que nascerá o neoliberalismo, como uma resposta a essa crise capaz de instaurar uma nova maneira de governar. Nesta nascente racionalidade política, uma singularidade marcante em relação ao liberalismo clássico pode ser vista exatamente na concepção de ordem. Diferente de buscar na natureza própria dos fenômenos a configuração de sua ordenação, se entende antes que a manifestação da ordem depende de condições precisas. Neste sentido, o neoliberalismo tem, já em sua origem, esse ímpeto fundamentalmente ativo de buscar instituir as condições necessárias à manifestação espontânea da ordem. Nestes termos, a racionalidade política que perdurará ao longo de todo o século XX tem sua fundação em uma concepção de ordem que é espontânea, mas não natural. Em grande parte, a resposta à crise do liberalismo tem sua articulação em torno dessa transformação que passou a buscar a ordem não na natureza dos objetos governados, mas na espontaneidade dos fenômenos uma vez asseguradas as condições para tanto. Deste modo, longe de ser uma continuação ou uma retomada do *laissez-faire*, o neoliberalismo nasce precisamente do esforço de pensar não como deixar de intervir nos fenômenos, mas sim em como produzir as intervenções ótimas capazes de instigar a manifestação da ordem. Este trabalho se estrutura então entre a irrupção de uma crise e a conjuração de uma resposta à ela, capaz de fazer a própria concepção de ordem migrar da natureza das coisas para a manifestação espontânea possibilitada pela ação do governo.

*Palavras-chave:* Crise; Governo; Ordem; Liberalismo; Neoliberalismo.

*Simony Silva Campello (USP/CAPES)*

*Título:* O sujeito e a verdade – um problema epistemológico, metodológico e das práticas sociais no pensamento de Michel Foucault

*Resumo:* O problema do qual este trabalho se propõe a pensar é a relação entre conhecimento e guerra e a sua produção de efeitos de verdade nas práticas sociais, que compreende os corpos e as instituições pelas quais o poder circula. Para isso, analiso o primeiro encontro da conferência intitulada: A verdade e a formas jurídicas, ministrada na PUC do Rio de Janeiro em 1973, por Michel Foucault. Nela, os problemas próprios do fazer filosófico, da verdade e do sujeito, são colocados em xeque. O caminho escolhido é de questionar a verdade e seu valor determinante, bem como a invenção do sujeito como detentor dessa verdade e que, por ela, ele também é determinado como sujeito pensante ou sujeito racional. Através da leitura de Nietzsche, Foucault, propõe outra forma de metodologia de análise, que consiga sair da estrutura sujeito-verdade. A genealogia é apresentada como este método para investigação. A hipótese que pretendo apresentar é a de que, a guinada foucaultiana para a genealogia se deve ao fato de que ela, a partir do olhar voltado as práticas sociais, constituíra um campo extra-moral, isto é, em que a verdade não tem poder determinante, mas são as observações das suas irregularidades, de suas baixezas, de sua vileza e de seus jogo e efeitos, é que devem ser analisados. Isso representa um desvelamento de toda uma produção epistemológica que observada nos corpos e nas instituições, revelam um jogo refinado de produção de saber a partir de um poder de verdade. Logo, pensar as práticas sociais a partir da genealogia, tem como base olhar todo um processo epistêmico bélico, da produção de sujeições e de todos os seus campos de conhecimento e instituições. Este fluxo é o que faz o poder circular e determina quem deve viver e quem deve morrer. Em suma, é preciso colocar de fato o conhecimento na lupa genealógica, fora do campo moral, em que ele tem vantagem para, de fato, poder desvelar o que o conhecimento produz. Em seu último movimento, Foucault analisa o conhecimento a partir das oposições de Nietzsche e Spinoza. A resposta que ele extraí desta análise é a de que o conhecimento é um efeito da luta dos instintos, ele é a faísca entre o encontro de duas espadas. Assim, tanto o saber, quanto o poder, são efeitos bélicos e só podem ser rastreadas a partir desta lógica gramatical, que produz uma espécie de guerra interna, tópico que será desenvolvido no curso posterior intitulado: A sociedade punitiva, ministrado no Collège de France também em 1973.

*Palavras-chave:* Conhecimento; Verdade; Sujeito; Poder; Guerra.

*Ian Alakunle do Prado Purves (ENS-Paris)*

*Título: A emergência do conhecimento no Ocidente segundo M. Foucault*

*Resumo:* No ano de 1970, quando das Lições sobre a vontade de saber, M. Foucault esboça um novo modo de pensar historicamente, que nos dá a ver alguns eixos de sua pesquisa ulterior. O objetivo do curso é analisar se o conhecimento não seria tão histórico quanto outros tipos de acontecimento. O modo histórico de pensar, tal como emerge no século XIX no Ocidente, pode historicizar facilmente os seus objetos em acordo com as teorias da História que aí surgem concomitantemente. Mas o que acontece quando se busca historicizar o conceito que se põe historicamente como o fundamento mesmo do pensamento teórico em tal civilização, a saber, o de conhecimento? Em primeiro lugar, percebe-se que a disciplina da história não alcança uma problematização filosófica de tal pensamento, visto que ela mesma, em geral, apoia-se em uma certa teoria sobre a natureza da história. Mais além, deparamo-nos com o limite do que o discurso filosófico pode problematizar, pois, ao questionar tal modo de pensar, fundamenta-se necessariamente seja na razão transcendental, seja no logos — como podemos perceber a partir das filosofias de I. Kant e G. F. Hegel — apoiando-se também, ao seu modo, no próprio conceito de conhecimento. A hipótese que M. Foucault avança em tal curso é a de que se pode pensar o conhecimento mesmo como acontecimento, tornando-o objeto, assim, de uma espécie de história filosófica, em que ele não é dado ex nihilo, mostrando proveniências de valores e determinações que pertencem a um conjunto de discursos, práticas e instituições políticas específicas. Sua análise histórica buscará mostrar, para tanto, como o conhecimento é o sistema que compõe a priori uma concordância sistemática entre as condições que ele coloca a si de seu interior, e as condições exteriores, e históricas, que o limitam a partir de seu exterior. A Metafísica de Aristóteles é, portanto, o grande paradigma de discussão para M. Foucault. Segundo o autor, é neste discurso que encontramos a instituição histórica da filosofia enquanto uma disciplina. O que vale dizer que é neste sistema de pensamento que, para grande parte da tradição filosófica ulterior no Ocidente, a delimitação conceitual entre o que é próprio à filosofia e o que não lhe é próprio se demarcara, sendo este o paradigma teórico, portanto, a ser historizado. Com vista a tal fim, M. Foucault elabora uma análise histórica da concepção aristotélica de conhecimento enquanto um acontecimento histórico. Por um lado, deste modo, ele mostra como a teoria das quatro causas, formulada por Aristóteles, concebe o conhecimento com validade universal e necessária. Por outro lado, M. Foucault se esforça em demonstrar como a universalidade de tal concepção responde a um interesse historicamente específico a que responde a filosofia de Aristóteles na Atenas do século IV a.C. Reelaborar o problema da emergência histórica do conhecimento em um primeiro momento, bem como a demonstração histórico-filosófica de M. Foucault em um segundo, é o objetivo do presente trabalho, realçando, ao mesmo tempo, o valor atual de tal reflexão sobre a relação entre pensamento filosófico e o regime histórico em que ele é praticado. Para tal objetivo, trabalharemos a partir de cinco textos principais. De Aristóteles, sua Metafísica bem como a sua Política. De M. Foucault, Lições sobre a vontade de saber, As palavras e as coisas e A arqueologia do saber.

*Palavras-chave:* Conhecimento; Verdade; História; Filosofia; Aristóteles.

## Mesa B3 – 9:00–11:00 – Sala 10

*Maria Isabel Gonçalves de Souza Nogueira da Silva (USP)*

*Título: “Conhecer-te a ti mesmo”: o conhecimento de si pelas disposições e atos livres em Tomás de Aquino*

*Resumo:* O texto de maturidade de Tomás de Aquino sobre o conhecimento de si da alma é tratado na Suma de Teologia, na questão 87 da Primeira Parte, já ao final das questões sobre a natureza humana (q. 75–89). Tomás estrutura sua exposição do mais potencial ao mais atual: parte do conhecimento de si da potência intelectual, passando pelo conhecimento dos hábitos, até chegar ao conhecimento dos atos do intelecto e da vontade. Interessa notar que o conhecimento de si da alma é um conhecimento não apenas “privilegiado”, como também “especial” dentro do horizonte de Tomás: trata-se do conhecimento do particular. Se, por um lado, se conhece a natureza da alma enquanto intelectual pelo próprio ato do intelecto, também se pode afirmar que se conhece esta alma, que é intelectual, por este ato deste intelecto, que é “meu”. E não apenas se conhece a alma intelectual pelo ato do intelecto, como também se conhecem os hábitos que nela inerem, bem como os atos da vontade: respectivamente, temas dos artigos 3 e 4. Os comentadores contemporâneos, tais como Putallaz, Lambert, Pasnau, Lambert e Cory, centraram o comentário à questão no intento de descrever como se dá o conhecimento de si – chamado por muitos de “conhecimento reflexivo”. Seria este um conhecimento intuitivo? Seria um conhecimento imediato, cuja atenção ao sujeito participa da atenção ao objeto? Seria um conhecimento implícito a todo ato de conhecimento de si? No entanto, poucos notaram que a fonte do conhecimento de si da alma lega a esse conhecimento não apenas a ciência da natureza racional desta, como também algo sobre o próprio indivíduo que se conhece. É verdade que Pasnau (2002) e Lambert (2007) tentaram justificar o interesse de Tomás pelo tema, lembrando que a Segunda Parte da Suma de Teologia, tratará da ética. No entanto, não desenvolvem o conteúdo do conhecimento dos hábitos e dos atos da vontade, ou em que medida estes contribuem para o conhecimento particular de si. O hábito, no léxico de Tomás, é uma disposição para o ato, que, por sua vez, pode ser bom ou mau. Os atos da vontade são os atos livres, visando um bem conhecido pelo intelecto. Conhecer as disposições e os atos da vontade permitem ao indivíduo conhecer suas inclinações e, de alguma forma, a qualidade de suas ações livres. Ora, o conhecimento de um ato de coragem permite não apenas saber que seu agente é racional, como também que é corajoso. Ou, numa perspectiva temporal, permite saber que o indivíduo é corajoso hoje, mas não era no passado. O conhecimento dos atos humanos contribui para o conhecimento de si, enquanto este agente livre. Este trabalho defende que o conhecimento dos hábitos da alma e o conhecimento dos atos da vontade legam ao ser humano um conhecimento de si que não é apenas o de sua natureza racional, mas também de suas disposições enquanto agente individual livre.

*Palavras-chave:* conhecimento de si; conhecimento reflexivo; virtudes.

*Lucas Camargo dos Santos (USP/CNPq)*

**Título:** A consideração da essência no capítulo III do opúsculo *O ente e a essência* de Tomás de Aquino: uma análise histórica

**Resumo:** No capítulo III do *O ente e a essência* (*De ente et essentia*), Tomás dedica-se a investigar como a essência pode ser encontrada nas noções de gênero, de espécie e de diferença: “há que se ver de que modo está para a noção de gênero, de espécie e de diferença.” Este trecho, tomado isoladamente, pode insinuar que Tomás estivesse dialogando com o chamado questionário de Porfírio, presente no segundo parágrafo da *Isagoge* na tradução de Boécio. Entretanto, tendo o contexto histórico dos anos 1252-1256 no qual o opúsculo fora escrito, a concepção de Tomás acerca da essência em sua razão de universalidade (*ratio universalis*) é influenciada primariamente por quatro teses então em voga: (1) a distinção neoplatônica entre três estados ou aspectos do universal; (2) a tese aviceniana das três maneiras de se considerar uma natureza ou essência; (3) a tese averroista de que o universal só poderia existir na alma e (4) distinção albertiniana de forma da parte (*forma partis*) e forma do todo (*forma totius*). A conjugação dessas teses, sobre as quais o capítulo III de *O ente e a essência* se fundamenta, foi possível graças a um longo e complexo processo histórico que, segundo Libera em *A Querela dos Universais* (*La querelle des universaux*, p. 356), poderia ser descrito como o resultado da apropriação e da consequente torção de teses de Boécio e de Avicena que, em Tomás, foram somadas à interpretação averroista da leitura de Aristóteles acerca do problema dos universais. Este e outros fatores motivam que esta comunicação analise o capítulo III de *O ente e a essência* em perspectiva histórica, visando estabelecer como o contexto acima esboçado poderia auxiliar a exegese da concepção de Tomás acerca da essência. A qual, segundo Libera (cf. *La querelle des universaux*, p. 355-356), pode ser dividida em três modos de consideração da essência, a saber: (1) como parte [*per modum partis*]; (2) como separada [enquanto ‘coisa’ existente fora dos singulares] e (3) como todo [*per modum totius*]. Sendo que a esta última consideração também se soma a razão de universalidade e os correlativos modos de ser, donde a essência como todo [*per modum totius*] ainda poder ser considerada: (3.1) nela mesma (segundo sua “razão” própria] e (3.2) segundo o ser que ela tem nisto ou naquilo, ou seja, (3.2.1) segundo o ser que ela tem nos singulares e (3.2.2) segundo o ser que ela tem no espírito.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino; Consideração da essência; razão de universalidade.

*Patrick Luiz Barreto Soares (USP)*

*Título: A senhora de seus atos: sobre a distinção dos apetites no De Veritate de Tomás de Aquino*

*Resumo:* A teoria tomasiana da vontade tem por ponto de partida a sua definição enquanto apetite racional. Nesse sentido, a vontade seria uma potência do gênero dos apetites, dividindo-o com outros dois tipos de apetites: o apetite natural e o apetite sensitivo. Como todo apetite, a vontade inclinar-se-ia para o bem, uma vez que deve inclinar-se para algo que é semelhante e conveniente a si, como também o fazem o apetite natural e o sensitivo. Ainda que o objeto e a função destas potências seja a mesma, há uma distinção entre elas que faz com que surja a necessidade de nomeá-las de diferentes modos. Sendo um apetite racional, a vontade segue aquilo que a ela é apresentado pelo intelecto, enquanto o apetite sensitivo inclina-se para aquilo que lhe é mostrado pelas sensações. Em diversas obras, Tomás de Aquino dá razões para que estes apetites não sejam o mesmo, mas um em cada caso. Na Suma de Teologia, em sua Primeira Parte, o autor indica como razão da distinção entre os apetites os seguintes: 1) o apetite natural distingue-se dos outros apetites porque não há conhecimento de fim; 2) o apetite sensitivo e o apetite racional seriam distintos na medida em que, apesar de que ambos possuam conhecimento de fim, cada um segue uma apreensão diferente. Há também a distinção de acordo com o objeto. Nesta, o apetite sensitivo inclinar-se-ia para um objeto particular, que é apresentado a ele pelos sentidos. Por sua vez, o apetite intelectual seguiria um objeto universal que lhe garantiria certa liberdade distinta do apetite sensitivo. No De Veritate, o Doutor Angélico oferta uma diferente abordagem para o mesmo tema, chegando a recusar que os apetites sejam diferentes por conta das diferentes apreensões as quais seguem. Na vigésima segunda questão do De Veritate, o apelo tomasiano baseia-se numa noção de controle – a vontade é distinta porque é senhora de seus atos, possuindo maior capacidade de inclinar-se a si mesma do que as outras. A vontade seria diferente do apetite sensitivo na medida em que ela possui um controle maior sobre a sua própria inclinação para um fim determinado. O propósito desta apresentação é compreender as razões que são oferecidas por Tomás nesta distinção, buscando pensar por que nas Questões Disputadas Sobre a Verdade se chega até a negação de que os apetites sejam distintos por conta da apreensão a que seguem. Para dar conta deste propósito, essa apresentação se dividirá em três passos: 1) a caracterização geral dos apetites; 2) a diferenciação entre o apetite natural e o sensitivo e a vontade; 3) a distinção entre vontade e apetite sensitivo.

*Palavras-chave:* apetite racional; vontade; controle; liberdade da vontade.

## Mesa B4 – 11:00–13:00 – Auditório 08

*Tobias Marconde de Carvalho Gomes (PUC-Rio/CAPES)*

*Título:* A espacialidade da cosmopolítica e o Parlamento das Coisas

*Resumo:* Eduardo Viveiros de Castro define o xamanismo como a "habilidade de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos". Como nós, Modernos, poderíamos fazer algo análogo ao movimento xamânico, isto é, como poderíamos fazer políticas com os não-humanos? Bruno Latour tenta responder a essa pergunta com sua filosofia política, em textos muito variados e pouco uníssonos como *Irreductions*, *Políticas da Natureza* e *Investigação sobre os Modos de Existência*. Uma das propostas de Latour é o Parlamento das Coisas (PdC), um modelo do "novo nomos da Terra". Trata-se de um Parlamento cuja principal inovação é de que não apenas os humanos são representados, mas também delegações de não-humanos – já que elas também são atores políticos. Além de atravessar a barreira antropocêntrica, os novos atores da assembleia são de diferentes escalas, corroendo a lógica do poder soberano em um território bidimensional. Ao lado dos Estados nacionais, podemos colocar, por exemplo, os povos indígenas, a atmosfera, a Amazônia, as cidades, etc. Em sua obra *Cosmopolitiques*, a filósofa belga Isabelle Stengers empreende uma crítica ao Parlamento das Coisas e a noção de política que subjaz a ele. Segundo ela, política é uma invenção que tem uma tradição bem específica, isto é, a tradição moderna. Portanto, o PdC ainda seria um modelo endossa um modo de fazer política moderno. A política seria algo singular à modernidade, então ela não pode ser utilizada enquanto um princípio geral para uma ecologia de práticas. O PdC, enquanto invenção moderna, impõe condições (*conditions*) aos não-modernos – isto é, a condição de representar ou pertencer a uma polis ("belonging to a polity"). Por isso, não há exatamente um locus onde ocorre a cosmopolítica, o que contrasta bastante com a proposta do PdC de Latour. Este aspecto espacial não é tão relevado ao apresentar ambos os conceitos, mas me parece que há divergências centrais entre os autores justamente sobre a espacialidade da política. A própria distinção entre praticantes nomádicos e sedentários – categorias geográficas – é importante para entender a crítica de Stengers. Quem se crê puramente nomádico só define os outros em termos de tolerância, pois o nomadismo se caracterizaria, segundo Stengers, pela disposição de se desvincular de suas crenças para desafiá-las e seguir um problema aonde quer que o leve. Os sedentários o são pois afirmam "seus desafios não dizem respeito a mim, nem me interessam" perante o Parlamento, com sua indiferença e silêncio. No entanto, talvez haja uma maneira de Latour se defender dessa objeção de Stengers ao PdC, tentando demonstrar que, no modo de existência da Política, não é apenas no polo do "representante" (ou soberano) que há uma transcendência, mas que há "mini-transcendências" em cada ponto do Círculo político. Isso possibilitaria pensar o PdC não como um modelo de instituição, mas como um tipo de "SF", um speculative forum, em meio a tantos outros possíveis (HARAWAY, 2016). Ele é ficcional, especulativo, mas também deve ser uma maneira de fazer repensar verdadeiramente a política Moderna. Enquanto a organização política moderna se baseia em uma oposição em relação ao tempo (progressistas x conservadores), os aspectos espaciais são prevalentes ao pensar política no Antropoceno. Sob este aspecto, meu objetivo é apresentar o debate entre dois importantes autores de ecologia e metafísica, justamente para evidenciar os contrastes espaciais de suas duas propostas filosóficas.

*Palavras-chave:* espacialidade; cosmopolítica; Bruno Latour; Isabelle Stengers; Parlamento das Coisas.

*Mariana de Andrade Coelho (USP)*

**Título:** Um encontro entre Francis Bacon e Elon Musk: o valor do controle da natureza nas tecnologias de manipulação cognitiva

**Resumo:** O filósofo Francis Bacon (1999 [1620], p. 33, Livro I) cita que a “ciência e o poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito”. A partir disso, propõe o afastamento dos ídolos e a contemplação das causas para o desenvolvimento de um método que possibilitaria o controle dos fenômenos naturais e o conhecimento da verdade. Assim, Bacon representa um período da filosofia essencial para a compreensão da consolidação da dicotomia entre valores e fatos na ciência moderna (MARICONDA, 2006). Ademais, no processo de desenvolvimento científico atual, uma “desqualificação” da esfera do valor faz parte da estratégia do cientificismo de afirmação da universalidade da razão instrumental com o objetivo de ocultar o caráter valorativo da ideia fundamental que orienta a tecnociência atual: o controle (domínio) da natureza” (MARICONDA, 2006, p. 454). A partir disso, pretendo apresentar de que forma o valor do controle baconiano se manifesta em alto grau nas atividades científicas de tecnologias de modificação cognitiva. Essas tecnologias podem ser divididas em três grupos: comportamentais, bioquímicas e físicas. Contudo, busca nas bases de artigos científicos como o Pubmed, mostra que, em muitos dos estudos, há um forte vínculo com instituições tecnocientíficas, que se limitam ao estudo de estratégias bioquímicas e físicas. As estratégias bioquímicas são obtidas por tecnologias farmacológicas, como o uso de nootrópicos, chamado de drogas inteligentes, como o metilfenidato. Já as estratégias físicas podem ser estimulações elétricas e magnéticas e os implantes cerebrais, como a interface cérebro-computador desenvolvida pela Neuralink (MUSK, 2019). Esta empresa, fundada pelo físico Elon Musk, veicula que essa tecnologia poderia aprimorar o cérebro e, portanto, a vida humana. Esse implante cerebral teve ensaio clínico desaprovado em 2022 pela principal agência reguladora de saúde dos Estados Unidos, o FDA (Food and Drug Administration), mas recebeu autorização em 2023 para o início dos testes. Apesar disso, em contraste com a promessa de benefícios, essa interface recebe muitas críticas, inclusive de cientistas da área, sobre a falta de transparência na veiculação dos dados e questionamentos éticos e de segurança da sua aplicação (DREW, 2024). Considerando esse cenário, pretendo abordar os pontos que corroboram com o forte enraizamento do valor do controle da natureza baconiano nas atividades científicas que envolvem a produção dessas tecnologias que interferem na cognição, com destaque para o implante da Neuralink. Essa ideia está de acordo com o exposto por Mariconda (2006) e Lacey (2022) sobre a forte presença do valor do controle na tecnociência. Porém, pretendo discutir que nessas tecnologias há uma peculiaridade: o objeto natural a ser controlado é o próprio aparato cognitivo humano. Ou seja, infere-se que através do controle neurobiológico cerebral, se controlaria os fenômenos cognitivos inerentes à natureza humana. Por fim, pretendo também apontar os problemas trazidos pelo predomínio do valor do controle da natureza – no caso, humana – no desenvolvimento dessas tecnologias, como a previsão inadequada sobre potenciais riscos de aplicação no mundo da vida e a limitação das estratégias científicas pesquisadas. Isso porque a tecnociência tende a não desenvolver estudos sobre estratégias comportamentais de melhoramento cognitivo, como o aprendizado de idiomas estrangeiros, estratégias de sono, meditação, exercícios físicos, entre outros. Isso ocorre sobretudo pela desconsideração de outros valores no desenvolvimento dessas tecnologias, como justiça social, participação democrática e sustentabilidade ambiental (LACEY, 2022). Tal fato leva à desconsideração de importantes caminhos científicos e, muitas vezes, é justificado por uma suposta necessidade de manter a neutralidade científica. Contudo, paradoxalmente, essas tecnologias estão relacionadas a instituições tecnocientíficas, como a Neuralink, que já estão atreladas a outros valores não cognitivos, como o próprio controle da natureza, do capital e do mercado e do progresso tecnológico.

**Palavras-chave:** Bacon; cognição; controle; tecnociência; valores.

Evandro Monea Leal (UFABC/CAPES)

*Título:* Tensões e afinidades entre o pluralismo de Paul Feyerabend e o negacionismo científico

*Resumo:* A ciência, para Paul Feyerabend, é um empreendimento essencialmente anárquico. O autor fundamenta sua recusa a metodologias rígidas e critérios universais para validação do conhecimento na história da ciência, na análise crítica da filosofia da ciência e em motivações éticas. Sua defesa vigorosa de uma ciência pluralista, criativa e aberta a outras tradições parece contribuir para um projeto de democracia epistêmica. Por outro lado, toda uma série de proposições em Feyerabend nos parecem semelhantes a práticas que podemos observar em movimentos negacionistas, ou parecem contribuir indiretamente para esses movimentos. Uma dessas proposições é a de que a ciência é um conhecimento entre outros e não deveria gozar de um status especial, complementada pela asserção de que pode haver muitas espécies diferentes de ciência. Outra está na defesa da tenacidade, que para Feyerabend implica em não abandonar teorias “vencidas”, como o Gênesis bíblico, e na impossibilidade de determinar quando uma discussão científica acabou, ou ainda na proposição segundo a qual pode ser produtivo desenvolver teorias em desacordo com teorias corroboradas e com resultados experimentais bem estabelecidos. Segundo o autor, a história da ciência confirma sua tese pluralista, uma vez que cientistas sempre subverteram as normas para a boa ciência vigentes em suas épocas. Além da sustentação histórica, Feyerabend sustenta que pluralismo é desejável por ser capaz de aperfeiçoar o conhecimento científico em qualquer sentido que se dê ao termo. A proliferação de teorias que resulta na imagem da ciência como “oceano de alternativas mutuamente incompatíveis” amplia o conteúdo empírico disponível pois a disponibilidade de uma maior constelação de fatos dependeria da elaboração de teorias alternativas. Isso significaria avanço para uma concepção empirista de ciência, mas, segundo Feyerabend, a vantagem do pluralismo não se resume às expectativas empiristas. Uma terceira razão, de natureza ética, está entre os principais argumentos na defesa e fundamentação do pluralismo teórico e metodológico. O pluralismo é mais democrático, preserva a riqueza do patrimônio cognitivo da humanidade e está de acordo com o cultivo da individualidade, essencial para o desenvolvimento humano. É especialmente em relação a esse último intento do autor que encontramos a diferença fundamental entre o pluralismo e os negacionismos emergentes. O negacionismo científico, como afirma Paulo Fonseca tem uma finalidade, ou efeito diferente do humanismo pretendido por Feyerabend: “A negação da autoridade não apenas dos consensos científicos, mas das próprias instituições de pesquisa e regulação, está associada (...) a uma ameaça a regimes democráticos pelo mundo.” Os efeitos do negacionismo científico (termo que adotamos na etapa atual da pesquisa), segundo Simone Kropf, são a perda de um solo comum compartilhado para o debate público envolvendo temas científicos, e no limite, a negação do empreendimento de produção de conhecimento. Diante desse cenário, o objetivo de nossa pesquisa é analisar o pluralismo teórico e metodológico feyerabendiano, na tensão entre a sua potencialidade de contribuir para uma ciência mais aberta, criativa e democrática, e o risco da legitimação de movimentos que parecem objetivar a inviabilização do empreendimento do conhecimento.

*Palavras-chave:* Feyerabend; pluralismo; anarquismo epistemológico; negacionismo; pós-verdade.

## Mesa B5 – 11:00–13:00 – Auditório 14

Felipe Luiz (UFSCAR/CAPES)

*Título:* Ciência como tática: um estudo crítico a partir de Adorno, Horkheimer e Foucault

*Resumo:* No clássico *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer oferecem uma visão inusitada do processo de racionalização do mundo: segundo eles, ao contrário daquilo que o Iluminismo, na figura de nomes como Voltaire e Condorcet, prometiam — um mundo onde a razão e sua fina flor, a ciência, garantiriam ilustração e liberdade a todos —, o Iluminismo redundou nos campos de gás de Auschwitz. Mas os autores não identificam o movimento com aquela trupe de intelectuais, sobretudo franceses, que ajudaram a chacoalhar a Europa e deitar abaixo o Antigo regime. Para eles o Iluminismo, outra tradução do termo alemão *Aufklärung*, deita raízes mais profundas, se confundindo com o próprio surgimento da civilização clássica. Com isso, os autores operam uma série de deslocamentos, alguns novos, outros em contato com uma tradição ela mesma iluminista. Primeiro, o pessimismo que os caracteriza, normalmente vinculado a pensadores de direita ou extrema-direita, como Spengler, mas com precedentes importantes em Rousseau. Segundo, eles criticam a razão e seus próceres e sequazes, algo também próximo dos autores supracitados. Por fim, veem que, ao invés de liberdade, igualdade e fraternidade, o Iluminismo nos tornou mais escravos e desiguais. Foucault, décadas depois, fará um diagnóstico parecido, ao entender que, enquanto se laudava as benesses da razão, estratégias de disciplinamento dos corpos e controles da população eram tramadas. Mas Foucault insere um elemento novo nas análises: a noção de estratégia, mais precisamente de estratégia sem sujeito, com o par *Ihe convém*, a noção de tática. Nas pegadas de Foucault, Adorno e Horkheimer, vimos desenvolvendo a noção de filosofia como uma estratégia sem sujeito. Assim, ao recuar até a Grécia e analisar o surgimento da filosofia, encontramos elementos que sustentam nosso posicionamento, o mesmo ocorrendo na ciência contemporânea. Mas, a noção de estratégia sem sujeito pressupõe, conforme dito, a noção de tática, como ademais qualquer conceito de estratégia. Destarte, como entendemos a filosofia como uma estratégia cujo objetivo é a descoberta dos primeiros princípios ou de se tornar a ciência da Verdade, como defende Aristóteles nos tempos antigos e Hegel mais hodiernamente, quais seriam as táticas aventadas para tanto e qual seria os óbices que impediram, historicamente, a implementação dessas metas? Assim, a nosso ver, se o pensamento teórico no Ocidente, posteriormente globalizado, surge com os gregos, e, em um momento de fronteiras não nítidas entre filosofia e ciência, os primeiros filósofos são também os primeiros cientistas dos quais possuímos registro, chegamos a conclusão que a ciência é uma tática histórica da filosofia no sentido de implementar seu objetivo de raiz: a dominação do ser. O objetivo de nossa comunicação é expor os resultados dessa pesquisa. Propomos algumas teses polêmicas. 1º a filosofia e a ciência desde seus princípios almeja a prática e a experiência (como mostra Farrington e Heidel em estudos clássicos); 2º a principal oposição à consecução dos objetivos dessa estratégia sem sujeito que é a filosofia é a religião, uma visão com muito apoiadores (e detratores); 3º o objetivo da ciência e da filosofia sempre foi dominar a natureza, como o indica o termo grego que foi consagrado, no grego clássico, a fim de descrever a noção de princípio: *archē*, termo com uma gama de significados. Destarte, na comunicação sustentaremos e embasaremos nossas posições, cujo intuito é provar que a crise contemporânea e seus vários níveis não se reduz a um aspecto climático ou social, mas civilizacional, tocando o coração da civilização ocidental.

*Palavras-chave:* Michel Foucault; Theodor Adorno; Max Horkheimer; Ciência; Filosofia de guerra.

*Laura Silveira Santiago (UNESP–Marília)*

*Título: O neoliberalismo como governmentamento do sofrimento escolar*

*Resumo:* A lógica capitalista aliada à racionalidade política neoliberal produziu o saber de que a liberdade só é possível em uma economia livre. Esta formação discursiva é reproduzida pelas instituições educacionais como uma forma de governamentalidade, a qual apresenta-se como gestão da relação entre a liberdade de si e dos outros e o poder soberano de escolha, disciplinando a humanidade à regência à dinâmica do mercado. Todavia, esta liberdade deste cenário mostra-se antagônica àquela prezada e inseparável do termo “educação”; o qual, em seu principal sentido, engloba o contínuo processo reflexivo e libertador do ser. A educação é algo fundamental para a vida humana privada e pública, e devido a sua institucionalização e a depreciação deste conceito, sua essência vem se dispersando entre interesses políticos neoliberais. Nota-se, então, o condicionamento da liberdade dos atores educacionais para o mercado – a qual é criticada esta “liberdade para”, defende-se que a educação não deve ser esta ausência de heterotopias definida por uma finalidade social exterior, ou seja, deve ser possibilitada a liberdade formativa, na qual o sujeito possa escolher sua forma de ser autêntico, por uma educação democrática. Esta produção de submissão moral, gerada pelo governo plutocrático, pela qual a sociedade está sendo formada, mascarada pelo termo “educação”, deve ser revisada a fim de proporcionar um senso crítico que caminhe em direção à ruptura da permanência deste quadro. A partir da constatação de que o neoliberalismo se instaura como forma de governmentamento, com o auxílio de uma educação dita democrática, há a necessidade da revisão sobre a educação e seu sentido. Se esta, em seu conceito, visa a preparar o indivíduo para o mercado de trabalho ou para a vida pública, se há a possibilidade de uma vida autêntica ao ser o que se é ou se há uma vivência em má-fé, deve-se colaborar com o desenvolvimento humano ou submeter-se à mercantilização da educação, se preza pela liberdade do ser ou se mantém o sofrimento educacional; sendo estas as problemáticas a serem debatidas. Tais reflexões serão discursadas no V Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, cujo tema geral é “Experiência humana e natureza”, no eixo temático “Conhecimento e atividade humana”, com o objetivo de reavaliar a educação ora adotada pelas escolas, e especificamente objetiva-se reestabelecer a conceituação de “educação” através da crítica a influência da política neoliberal. Para a construção desta exposição, Michel Foucault e Jean-Paul Sartre são autores fundamentais, além destes, para ilustrar as discussões, será utilizada como objeto a obra audiovisual “Machucca”, dirigida por Andrés Wood em 2004. Nesta proposta, a temática será elaborada a em cinco momentos. No primeiro haverá a exposição do conceito ideal de educação; ainda em um plano utópico, o segundo tratará do papel humanizador da instituição educacional. Em seguida, será apresentada a forma de governamentalidade imposta pelo modelo neoliberal à sociedade. O penúltimo visa discorrer acerca dos efeitos subjetivo-existenciais que esta forma de governmentamento causa aos atores educacionais. Por fim, há a reflexão quanto ao sofrimento educacional, em seu conceito e prática.

*Palavras-chave:* Neoliberalismo; Governamentalidade; Existencialismo; Educação.

Jorge Luiz Domiciano (UFPR)  
João Lucas Mota Peixoto Ribas (UEM)

*Título:* Monstruoso e Inumano: uma análise do desenvolvimento técnico capitalista

*Resumo:* O objetivo deste trabalho é analisar em que medida mutações contemporâneas da concepção de monstro podem ser consideradas indicativas do caráter inumano e catastrófico do capitalismo hipertecnológico atual. Nessa análise, partiremos das considerações de Foucault e Gros sobre a figura do monstro na modernidade e suas mutações contemporâneas. Em seguida, exploraremos o caráter desumanizador e catastrófico do desenvolvimento técnico capitalista. Por fim, defenderemos a hipótese de que, partindo da noção de inversão das monstruosidades de Gros, a monstruosidade contemporânea se caracteriza pela obediência e submissão ao desenvolvimento inumano e catastrófico do capitalismo. Nossa argumentação pode ser esboçada do seguinte modo. Para Foucault, em *Os anormais*, o monstro humano é marcado pela transgressão. Imputava-se o caráter monstruoso, da antiguidade ao classicismo, àqueles que transgrediam um quadro de leis; já na modernidade, monstros eram aqueles que praticavam uma transgressão dotada de certo grau de raridade, extravagância ou atrocidade. Por sua vez, Gros identifica, a partir do século XX, uma chamada “inversão das monstruosidades”. Em sua hipótese, se antes a desobediência e a transgressão eram marcas da monstruosidade, a partir do Terceiro Reich, a obediência excessiva e a incapacidade mórbida de desobedecer é que se tornam símbolos privilegiados do indivíduo monstruoso. A obediência, como uma espécie de “passividade proativa”, pressupõe a submissão do indivíduo a uma condição de reprodução esvaziada do imperativo de um “senhor”. Para que a obediência seja a qualidade característica do monstro na contemporaneidade, é preciso que o sujeito encontre-se submisso a um senhor, a um sistema ou tipo de racionalidade. No mundo capitalista, os seres humanos obedecem e reproduzem passivamente os imperativos do capital, cujo motor é a exploração do trabalho e da natureza até o seu esgotamento, de modo que o sistema que eles inventaram se volta contra eles próprios como um “sujeito autônomo”. Não se trata, nesse caso, de obediência a um senhor ou imperativo humano, mas inumano. Inumano porque o capitalismo, ainda que criado por seres humanos, adquire vida própria e se volta contra seus próprios criadores; e porque a lógica que compele ao desenvolvimento técnico se expressa e se produz por meio da ação humana, mas também guarda uma natureza extra-humana que, se não impele determinantemente essa ação, ao menos nela “toma carona”, veiculando forças e processos criativos e destrutivos que excedem o controle e a consciência humanos. A continuidade irrefreada da economia capitalista captura a humanidade em uma lógica desumanizadora. Por meio de sua racionalidade, a lógica técnica se introjeta no homem, reduzindo-o à condição de coisa, de meio, de instrumento. E, na medida em que o mundo natural serve como alimento para a insaciável máquina de produzir mercadorias, quanto mais se avança o desenvolvimento tecnológico, mais a sociedade se aproxima de catástrofes que podem representar seu ponto terminal. Na contraface do desenvolvimento técnico no mundo contemporâneo, parece subsistir uma irracionalidade inumana, que se faz evidente tanto nos mais recentes acontecimentos históricos como o Estado nacional-socialista, quanto no atual cenário de crises generalizadas, que designamos aqui por “catastrofismo técnico”. Nesse contexto, a figura do monstro indica não um ser deformado, degenerado ou com características desviantes, mas uma retidão patológica; uma obediência proativa e esvaziada ao imperativo inumano do desenvolvimento técnico do capitalismo, que conduz a humanidade à catástrofe. Por fim, é importante ressaltar que etimologicamente o monstro (*monstrum*) é um presságio divino capaz de revelar e ou predizer algo. Assim como o Minotauro revelou a Minos a cólera de Poseidon, também os monstros nazi-fascistas do mundo contemporâneo nos indicam algo. Desse modo, Adolf Eichmann simbolizaria, com sua alegação de “apenas ter seguido ordens”, um tempo perverso de catástrofes engendradas pelo sistema capitalista.

*Palavras-chave:* Monstruoso; Inumano; Catastrofismo técnico; Obediência; Capitalismo tardio.

## Mesa B6 – 11:00-13:00 – Sala 10

*Mauro Luiz do Nascimento Júnior (USP)*

**Título:** O conceito de dom como mediação entre predestinação e livre-arbítrio nas obras tardias de Agostinho de Hipona

**Resumo:** Este estudo mergulha na intrincada relação entre predestinação e livre-arbítrio nas obras tardias de Agostinho de Hipona, com ênfase no papel do conceito de "dom" como mediador. Agostinho procura conciliar a vontade divina predestinada com a liberdade humana, destacando a influência da graça divina. As obras "A Predestinação dos Santos" e "O Dom da Perseverança" são examinadas de perto, pois nelas Agostinho explora a interconexão entre a predestinação e a vontade humana. A graça divina, personificada pelo conceito de caritas (amor cristão), atua como intermediária entre essas ideias, permitindo que os indivíduos escolham o bem livremente. A pesquisa busca evidenciar que a graça divina capacita a vontade humana e fortalece a escolha pelo bem, mantendo a liberdade individual. O projeto também investiga a perseverança como um dom universal, ligado à graça, que sustenta os indivíduos em seu caminho até o fim. A questão da predestinação e do livre-arbítrio é uma das mais complexas e controversas na história da filosofia. Desde os primórdios, pensadores têm tentado entender como a vontade humana e a soberania divina se relacionam e se conciliam. Entre esses pensadores, destaca-se Agostinho de Hipona, considerado um dos mais influentes e importantes pensadores ocidentais. Agostinho dedicou uma parte significativa de sua obra a essa questão, especialmente em suas obras tardias, como "A Predestinação dos Santos" e "O Dom da Perseverança". Nesses textos, Agostinho afirma que a predestinação é um dom divino que não depende da vontade humana, mas que o livre-arbítrio também é uma realidade que não pode ser negada. No entanto, a interpretação precisa da mediação proposta por Agostinho através do conceito de dom ainda é objeto de debate e controvérsia. Alguns argumentam que Agostinho defendia uma visão determinista da predestinação, negando assim a liberdade humana. Outros afirmam que o pensamento de Agostinho se baseia na defesa da liberdade humana, mas considerando que essa liberdade só é possível mediante a atuação da graça divina. Diante desse contexto, surgem questões cruciais: Como demonstrar a relação entre predestinação, livre-arbítrio e o conceito de dom, tendo como pano de fundo a graça, nas obras tardias de Agostinho de Hipona? Qual é o papel do conceito de dom como mediação nessa relação? É possível conciliar a predestinação com a liberdade humana? Este estudo visa abordar essas questões complexas e oferecer uma análise mais profunda do pensamento de Agostinho sobre a relação entre predestinação e livre-arbítrio, destacando o papel crucial do conceito de "dom" e da graça divina como mediadores nesse debate filosófico e teológico.

**Palavras-chave:** Dom; Predestinação; Livre-arbítrio; Graça.

Tiago Grande (USP)

*Título:* O ens primum cognitum em Tomás de Aquino

*Resumo:* Ao longo da obra de Tomás de Aquino, podemos notar importantes passagens acerca do ente como primeiro concebido pelo intelecto. Por exemplo, no prólogo de *O ente e a essência*, diz Tomás: “[...] como diz Avicena no primeiro livro de sua *Metafísica* (I, 6, 72b, A), o ente e a essência são o que é primeiro concebido pelo intelecto” (1995, p. 13), nessa passagem, ao se apoiar na posição aviceniana, Tomás afirma que o ente e a essência são o que primeiro o intelecto concebe, isto é, a primeira apreensão do intelecto tem como objeto o ente e a essência. Em seguida, no capítulo I, ao se referir à *Metafísica* de Aristóteles (V, 7, 1017a, 22), Tomás diz que o ente por si se diz de dois modos: de um modo, que é dividido por dez gêneros, a saber, segundo as categorias aristotélicas; de outro modo, significando a verdade das proposições (1995, pp. 13-14). Ademais, em *Questões disputadas sobre a Verdade*, q. 1, a. 1, resp., Tomás ao dizer que, assim como nas demonstrações de proposições, é necessário efetuarmos uma redução a um princípio mais evidente (*per se nota*) para, por conseguinte, ser possível a ciência e o conhecimento das coisas, diz em seguida que: “Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metafísica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente” (2011, p. 145). Nessa passagem, podemos notar que o ente, enquanto o primeiro concebido, é aquilo que possibilita todas as demais concepções. Desse modo, tudo aquilo que é apreendido pelo intelecto parece depender de algo anterior, ou seja, tudo aquilo que se segue – como apreensão intelectual – depende de que algo mais evidente seja primeiro tomado pelo intelecto. Contudo, apesar de presenciarmos mais uma referência à *Metafísica* de Avicena, vale notar que a essência não é relacionada por Tomás nessa passagem. Na *Metafísica* de Avicena, encontramos a seguinte posição: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”. (1983, pp. 31-33) Considerando a passagem aviceniana, podemos notar que o ente, a coisa e o necessário configuram-se como aquilo que é impresso na alma como primeira impressão e de que não há nada mais conhecido do que essa impressão. Ora, o que é interessante de se notar é o fato de Tomás reduzir os três itens de Avicena à noção de ente, no entanto, vale recordarmo-nos, como foi dito em *O ente e a essência*, de que o ente não é o único tomado como primeiro concebido pelo intelecto, pois Tomás também inclui a essência nessa primeira apreensão. Segundo Nascimento (2016, pp. 33-34), há um paralelismo entre enunciados e conceitos, que supõem um primeiro enunciado – estruturalmente ou na ordem lógica – como condição de possibilidade de todos os demais enunciados, dessa forma todos os conceitos se reduzem a um primeiro, a saber, ao ente. Contudo, essa afirmação suscita vários problemas, pois em diversas passagens Tomás afirma que a quiddidade da coisa material ou a natureza da coisa material é o objeto próprio do conhecimento intelectual humano. Com efeito, Tomás utiliza a mesma passagem aviceniana para afirmar a primazia do ente, no entanto parece-nos que essas referências são feitas em momentos e com intenções distintas em sua obra. Posto isso, pretendemos apresentar nesta comunicação as possíveis diferenças sobre o ente, como primeiro concebido, nas duas passagens citadas.

*Palavras-chave:* Tomás de Aquino; ens primum cognitum; *Metafísica*; conhecimento do ente; intelecto.

## Mesa B7 - 14:00-16:00 - Auditório 08

*Eliakim Ferreira Oliveira (USP)*

**Título:** Algumas reflexões sobre a prática científica: uma sobreposição entre estilos e estratégias

**Resumo:** É possível desenvolver um esquema de avaliação das práticas científicas que sobreponha, mesmo que parcialmente, esquemas conceituais como os de estilo de raciocínio científico, no sentido de autores como Alistair Crombie, Ian Hacking, Chunglin Kwa, Otávio Bueno e Valter Bezerra, e estratégias de restrição e seleção, no sentido de Hugh Lacey? Se sim, qual seria a utilidade dessa sobreposição? Também haveria nos compromissos intelectuais dos estilos (tais como pressuposições metafísicas do que seja a natureza, o homem e a ciência) complexos axiológicos tais como aqueles que guiam estratégias de restrição e seleção? Para responder a essas questões, partimos da ideia de que, mesmo que estilos possam ser compreendidos como mediações epistêmicas, e não como portadores de conhecimento, compartilham com as estratégias de restrição e seleção um caráter constritor de elementos metateóricos (hipóteses e teorias possíveis, certas categorias explicativas, dados relevantes). Além disso, ambos os esquemas, diferente de portadores de conhecimento como paradigmas kuhnianos e programas de pesquisa lakatosianos, podem ser compreendidos de um ponto de vista trans-histórico e transteórico, de maneira que podem ter uma utilidade diacrônica e sincrônica, não possuindo uma teoria em particular como centro de sua definição. Uma estratégia, entretanto, não inclui em sua definição, a princípio, categorias como padrões de inferência e recursos heurísticos, o que bem poderia ser um complemento para pensar o modo como uma estratégia seleciona dados empíricos e que tipos de manejo desses dados ela pressupõe. Julgamos que essa sobreposição pode ser bastante útil para a compreensão da prática científica, na medida em que pode lançar luz sobre o pano de fundo teórico e sobre as formas de investigação de uma prática determinada. O próprio Otávio Bueno, em um trabalho recentemente apresentado, procurou mostrar que um estilo de raciocínio científico tem uma função no desenvolvimento de uma visão científica cuja determinação faz notar a semelhança com a função das estratégias de restrição e seleção. Estilo de raciocínio científico e estratégia de pesquisa determinam um pano de fundo teórico das formas de investigação, na medida em que, pensados conjuntamente, expressam, de nosso ponto de vista, (1) condições gerais que um corpo de conhecimento deve satisfazer (por exemplo, que as explicações sejam em termos de leis deterministas, e não teleológicas); (2) a identificação do objeto de investigação e dos objetivos do programa de pesquisa; (3) uma caracterização daquilo que se supõe sobre os aspectos gerais do objeto de investigação; e, por fim, (4) os métodos aceitáveis pelos quais o programa científico pode progredir.

**Palavras-chave:** prática científica; formas de investigação; pano de fundo teórico; estilos de raciocínio científico; estratégias de restrição e seleção.

**Título:** Reestruturação da concepção de percepção visual interpretativa a partir de três níveis de interpretação

**Resumo:** A discussão sobre a impregnação interpretativa e confiabilidade da percepção visual tem implicações significativas na filosofia da ciência, afetando tanto a compreensão dos autores que fazem parte da história quanto a própria ideia de produção de conhecimento. Em meio às diversas correntes e teorias acerca da percepção, destacamos dois eixos principais e opostos para abordar o problema epistemológico da percepção visual: uma que concebe a percepção visual como interpretativa e outra que a considera neutra em relação a interpretações. Entre esses extremos, existem subcorrentes que propõem teorias parcialmente alternativas, promovendo mudanças na estrutura polarizada, embora não se distanciem completamente desses dois polos. Neste estudo, alinhamo-nos para mais perto da ideia de percepção visual interpretativa, porém, assim como as subcorrentes fazem, procuramos reestruturar essa abordagem com algumas ressalvas e pequenas mudanças. Para representar a concepção interpretativa da experiência visual, adotamos os conceitos de N. R. Hanson. Como dito, aplicamos algumas ressalvas a posição interpretativa da percepção: diferentemente do proposto pelo autor, não aceitaremos que toda percepção seja dotada de interpretações vinculadas à teoria. Mas, sob o apoio das críticas de Hawking (2012) e Wright (1986, 1992), bem como à divisão geral exposta por Pessoa (2015), iremos organizar a percepção visual interpretativa a partir de três divisões com níveis crescentes de interpretação. Sendo assim, conciliaremos os conceitos da versão interpretativa, como o "ver como" empregado por Hanson, com ressalvas que se alinhem à metodologia científica e às exigências estruturais do seu entendimento, além de associações à psicologia experimental e anatomofisiologia animal. Sob esse novo ângulo, a percepção visual será compreendida como uma atividade interpretativa, um "ver como", no qual a carga interpretativa varia em pelo menos três níveis, conforme as variáveis e determinantes presentes no ato perceptivo. O primeiro nível, de menor interpretação, inclui os aspectos subjetivos da vivência mental e o foco de atenção, ambos baseados nas características anatômicas e fisiológicas do observador. Nesse sentido, o sistema perceptivo é determinado pelo modo como o organismo é adaptado para captar e representar o mundo. Isto é, depende das informações que o organismo consegue perceber e ao modo como essas informações serão selecionadas, processadas e experienciadas. Sendo assim, o próprio corpo serviria como um filtro interpretativo inicial. O segundo nível, mais interpretativo, considerará as influências culturais e sociais do observador. Nesse nível, estão presentes alguns aspectos interpretativos não completamente explicados pelo primeiro e que se mantêm sem ligação direta com os condicionantes teóricos, propriamente ditos. Sendo assim, estão inclusos os fatores ambientais que interferem interpretativamente na experiência visual e cuja presença pode ser atestada. Para explorá-los os dividimos em seis grandes eixos interpretativos: social, emocional, sensorial, relacionados a comando, recompensa, castigo, e nível de ambiguidade perceptiva. Cada subcategoria em nossa análise representa uma entre várias maneiras pelas quais o mecanismo interpretativo dos aspectos relacionados à experiência e aprendizado se conecta à percepção. Por fim, o terceiro nível, de interpretação mais forte, envolve teorização no processo perceptivo. Este terceiro nível é subdividido em três categorias crescentes de interpretação, são elas, respectivamente: diretamente observáveis, observáveis com auxílio de instrumento de ampliação e inobserváveis. A partir destas categorias, podemos compreender como a teoria impregna a observação, com enfoque maior para a observação científica. Como vemos, essa divisão em três níveis permite entender a impregnação interpretativa da visão a partir de aspectos mais precisos. Visto que, cada nível é dotado de determinadas variáveis, e, a partir da restrição das variáveis em grupos menores, se torna mais fácil a identificação, delimitação e entendimento do papel e ação destas variáveis interpretativas desde as percepções visuais do dia-a-dia até àquelas presentes na metodologia científica.

**Palavras-chave:** Percepção visual; Níveis de interpretação; Ver como; Interpretação; Observação.

*Luiz Fernando de Oliveira Proença (USP/CNPq)*

*Título: Sobre o conceito de Natureza em Jakob v. Uexküll*

*Resumo:* O objetivo desta comunicação é fazer uma exposição da concepção de Natureza do biólogo estoniano Jakob von Uexküll (1864 - 1944) desenvolvida ao longo de sua obra e que pode ser formulada em termos biosemióticos. As grandes mudanças na compreensão da natureza podem ser entendidas como substituições de modelos fundamentais que estruturam nosso conhecimento biológico. Aqui, destacamos três modelos fundamentais: um modelo holístico em forma de escada, que concebe todos os níveis da natureza como interligados (desde Aristóteles até o século XVIII); um modelo de árvore modernista, que enfatiza o progresso e a evolução (do Iluminismo até tempos recentes); e um modelo de teia, que valoriza a diversidade (desde o século XX). A transição do modelo de árvore para o modelo de teia na biologia implica (1) uma mudança das abordagens modernas para as pós-modernas, (2) um deslocamento do foco da semiótica para a fronteira da vida e (3) o desenvolvimento de modelos semióticos para sistemas vivos, dando origem à biossemiótica. Uma das principais questões do século XX foi o fim da modernidade. No entanto, ainda não se compreendeu muito bem que isso significa também o fim do modelo moderno de ciência natural. A era moderna, iniciada no século XVII e caracterizada sobretudo pela formação da ciência experimental, juntamente com a filosofia de Descartes e Bacon, seria substituída por tudo o que também substituísse a ciência experimental, a procura do progresso ou da inovação tecnológica e o cartesianismo. O estudo do sentido e da semiose não pode ser efectuado pela física, mesmo pela física do século XX. Porque, para detectar o sentido, o aparelho de medição tem de estar vivo. E a questão é saber se uma investigação que utiliza organismos em vez de uma régua pode continuar a ser chamada de física. É mais como biologia, claro, mas uma biologia de um tipo especial - a biossemiótica. Como disse C. Emmeche - é uma biologia experiencial, em vez de experimental. Nessa comunicação, pretende-se apresentar o significado da viragem semiótica na biologia, ou o significado do desenvolvimento da biossemiótica como uma abordagem que declara uma mudança principal nos fundamentos da teoria biológica - i.e., na compreensão da natureza. A era da modernidade tem sido uma era de revoluções, uma após a outra. Na biologia, a viragem do pré-formismo para a epigenética, na década de 1830, e a Síntese Moderna, na década de 1930, foram distinguidas como as viragens de maior importância para a compreensão biológica nos últimos séculos. No entanto, a viragem que consideraria a biologia não como uma Naturwissenschaft, mas antes como uma Bedeutungswissenschaft, não pareceria menos profunda do que qualquer outra na história da biologia. Considerando a virada na biologia, ou uma mudança notável na compreensão biológica, encontramos várias abordagens bastante diferentes a esta. Devem distinguir-se pelo menos três aspectos diferentes dessa virada semiótica na biologia. Nomeadamente, pode ser interpretada como: (1) a entrada numa fase ou período seguinte no desenvolvimento histórico da compreensão biológica do moderno para um tipo de pós-moderno; (2) como uma mudança na colocação do limiar semiótico - da fronteira da cultura humana para a fronteira da vida biológica; assim, a vida parece ser uma semiose, sendo a biologia uma parte da semiótica; e (3) como uma mudança da base teórica da biologia - a substituição dos modelos físicos por modelos semióticos na interação com os fenômenos da vida. Vamos caracterizar brevemente os aspectos dessa viragem através de uma mudança característica nos modelos profundos usados no pensamento biológico, particularmente a substituição do modelo arquetípico da árvore por um modelo de teia.

*Palavras-chave:* Jakob von Uexküll; Natureza; Biologia.

## Mesa B8 - 14:00-16:00 - Auditório 14

*Luana Gonçalves Carvalho Fúncia (USP/CAPES)*

*Título:* Loucura e alteridade: arranjos possíveis para a produção de conhecimento filosófico

*Resumo:* A legitimação das cosmovisões de povos originários e também de afrodescendentes como formas de conhecimento é conquista recente no cenário brasileiro. Dentro de uma perspectiva descolonial, assim, é necessário trazer para o centro daquilo que é considerado conhecimento também as produções de arte e de conhecimento dos denominados loucos. Isso não só por colocar em xeque o cânone ocidental racional enquanto método filosófico unívoco, mas como valorização em si dessas produções como potências de produção em situações de vida limite. É preciso reconhecer que a sobrevivência daqueles que passam por intenso sofrimento mental, como era o caso de internos de instituições psiquiátricas por toda a vida - caso recorrente antes da lei antimanicomial do Brasil, que data de 2001 - contém uma sabedoria nas palavras ou nas obras-de-arte deixadas como forma de registro de tal experiência que não pode ser ignorado. Tendo em vista o padrão da história da filosofia ocidental, estes registros não poderiam ser considerados formas de produção de saber também do campo filosófico, justamente porque, por exemplo, o argumento fundante da modernidade francesa é, a partir de Descartes, a consideração de que há uma oposição entre razão e loucura. Tal oposição mostra o estatuto da produção de saber, que exclui, nessa perspectiva, o louco como potencial sujeito do conhecimento. A questão é que muitas vezes no discurso do dito louco há um dizer de verdade que precisaria ser também objeto de análise filosófica, para uma possível compreensão de seu oposto racional nas pessoas sãs. Tal veridicção, por vezes, verborrágica, traz em seu bojo uma forma, se interpretada, de compreender o mundo como um negativo da foto que é a versão oficial da sanidade cotidiana. Para tanto, será utilizado conhecimento de autores diversos da área da filosofia, a exemplo de Foucault, Deleuze e Guattari, de um lado, além da análise das produções dos denominados loucos, de outro lado, como os registros de áudio de Stella do Patrocínio, tornados poesia escrita, as obras dos ateliês da Doutora Nise da Silveira, a literatura de Maura Lopes Cançado e as obras-de-arte de Arthur Bispo do Rosário. Essa proposta de comunicação se insere, portanto, no campo da perspectiva de que mais vozes sejam ouvidas e possam ser consideradas formas de saber, como uma visão de descolonizar o imaginário filosófico, que passa não só por incluir como forças produtoras de saber a alteridade de que constituem os povos negros e indígenas, mas também os pacientes psiquiátricos em manifestação de loucura.

*Palavras-chave:* loucura; alteridade; conhecimento.

*Título:* Capitalismo e afirmação

*Resumo:* O objetivo da presente proposta de comunicação é discutir como nos é lícito dizer que o capitalismo é marcado por um movimento ontologicamente afirmativo. Esse esforço parte, primeiro, da exposição da definição do que compreendemos como sentido ontológico de afirmação, na esteira de autores como Spinoza, Nietzsche e Deleuze. Por exemplo, Deleuze defende uma ontologia em que “a afirmação é primeira” (DELEUZE: *Diferença e repetição*, 91), dado que “a afirmação é o ser” (DELEUZE: *Nietzsche e a filosofia*, 234). Para compreender essas formulações, devemos notar que Deleuze está próximo de Spinoza, para quem “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA: *Ética*, 105). Esse esforço de existência, ou conatus, é, para Spinoza, “uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição” (CHAUÍ: *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, 63). O sentido de afirmação corresponde então, nesse caso, ao movimento de auto-conservação e auto-expansão dos seres, enquanto atravessados pela “energia fundamental que habita os corpos e os coloca em movimento” (LORDON: *Willing Slaves of Capital*, 10). Em *L’anti-Oedipe* (1972) e em *Mille plateaux* (1980), trabalhos escritos com Félix Guattari, Deleuze interpreta o capitalismo como baseado em uma “axiomática” (DELEUZE; GUATTARI: *O anti-Édipo*, 51). Em virtude de sua complexidade, só podemos compreender o conceito de axiomática, no espaço exíguo de que aqui dispomos, de modo didaticamente resumido. De acordo com Deleuze e Guattari, “ao contrário das máquinas sociais precedentes, a máquina capitalista é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social” (DELEUZE; GUATTARI: *O anti-Édipo*, 51). Isso significa, grosso modo, que sistemas socioeconômicos que precederam o capitalismo eram, por exemplo, dependentes de hierarquias e estamentos rígidos. Como no direito divino dos reis, teorizado no Absolutismo europeu, era necessário um objeto transcendente – Deus – que mediava a instituição do lugar vazio do Rei, a ser ocupado pelo governante. Em contraposição, a axiomática capitalista, escrevem Deleuze e Guattari, articula um sistema de regras ou axiomas que é instrumental e formal. Trata-se de uma lógica que prescinde das codificações que marcavam os socius anteriores e considera os elementos que abrange de forma puramente abstrata. Portanto, “o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda” (DELEUZE; GUATTARI: *O anti-Édipo*, 185). Ora, de certo modo, o esforço de Deleuze e Guattari é demonstrar como o aspecto abstrato do capitalismo o torna ambivalente: por um lado, como para Marx, o capitalismo é, a princípio, uma força revolucionária, pois desestabiliza, desterritorializa, em termos deleuzo-guattarianos, arranjos sócio-econômicos anteriores; por outro lado, a “desterritorialização” capitalista não deixa de ser relativa. Isso porque o caos instaurado pelo Capital é subordinado a uma lógica que redireciona todo elemento nela enredado ao propósito último da extração de mais-valia. Não obstante, persiste o caráter “infinitamente plástico” (FISHER: *Capitalist Realism*, 6) do capitalismo, ainda que em sua singularidade. O intuito de nossa pesquisa é demonstrar de que modo essa plasticidade torna o capitalismo afirmativo, pois o aproxima do movimento ontológico de afirmação, em fluxo ou em devir, que atravessa o Real segundo filósofos referenciados acima. Capaz de se estender à esfera dos afetos e da subjetividade, “o capitalismo se apodera dos seres humanos por dentro” (GUATTARI: *Revolução molecular*, 205). Talvez possamos falar, neste caso, de um “vitalismo maníaco ou ansiolítico” (PELBART: *O avesso do niilismo*, 256) ou de uma “fusão potencial do capitalismo e o animismo” (MBEMBE: *Critique of Black Reason*, 5), que passa a criar “energia e impulso” (MBEMBE: *Critique of Black Reason*, 4).

*Palavras-chave:* Deleuze; Guattari; afirmação; axiomática; capitalismo.

*Mariana Ribeiro dos Santos Kurowski (USP/CAPES)*

*Título: Criações comunitárias: um diálogo entre o “Bergsonismo” de Deleuze e o chamado para um futuro ancestral*

*Resumo:* Um dos movimentos mais importantes do bergsonismo, a partir da ótica deleuzeana, é a passagem entre um dualismo puro, resultante da correta separação dos elementos que compõem os mistos da experiência, e um monismo, manifesto em um ponto virtual de reencontro das linhas que antes não se tocavam. Na totalidade virtual, tudo coexiste enquanto diferentes graus de distensão e contração do tempo, como um cone em cujos níveis se destacam alguns pontos notáveis. Essa virtualidade, graças à inserção da duração na matéria e à força interna de diferenciação (impulso vital) da duração, é capaz de se diferenciar e atualizar novas linhas divergentes, que dão testemunho da totalidade e da unidade subsistentes a elas e das quais se originaram. A atualização de uma virtualidade corresponde a um grau na totalidade virtual. Ela ocorre em linhas divergentes, de modo que o todo se atualiza em uma direção, sem se combinar com outras, pois o que coexistia no virtual não coexiste mais no atual. Esse momento, que parte do ponto virtual, já não depende mais de nossa faculdade reflexiva para operar, pois o próprio Simples Virtual tem a capacidade de se diferenciar e, nesse sentido, criar as condições nas quais vai se encarnar. Sua atualização, assim, se dá pela criação, algo próprio do impulso vital. Dessa forma, além de o Todo virtual se distribuir em linhas que o retêm sob certo ponto de vista, é próprio das linhas de diferenciação serem criadoras, isto é, se atualizarem por invenção. A ideia de criação garante a produção de diferenças de natureza nas atualizações, não apenas as diferenças de grau (ou seja, o nível de contração-distensão que é atualizado, uma vez que, para além dele, algo é criado). Em suma, colocando os atuais no movimento que os produz, vemos que a diferenciação é uma criação, e a diferença é essencialmente positiva e criadora. A partir dessas ideias de reencontro das diferenças iniciais na virtualidade e de criação de novas diferenças atuais, propomos efetuar uma passagem entre a leitura de Deleuze sobre a filosofia de Bergson e reflexões possíveis para questões de nosso tempo, a fim de pensarmos outros arranjos de mundo para além daqueles já postos, como o colonialismo e a destruição da natureza. Para tanto, nos apoiamos em autores como Julieta Paredes, Antônio Bispo, Ailton Krenak e Casé Tupinambá, os quais, partindo de diferentes territorialidades ancestrais, parecem confluir em direção a um horizonte comunitário a ser preservado ou (re)inventado, não apenas em oposição ao sistema vigente, mas no sentido da criação de alternativas. Com eles, somos convidados a selecionar planos e pontos notáveis a partir dos quais novos afluentes de mundo possam ser criados, sabendo, contudo, que essa criação tem como fonte uma Terra que já existe: com suas territorialidades indígenas, afrodiáspóricas e, em geral, comunitárias, que apontam para o futuro uma flecha ancestral.

*Palavras-chave:* diferença; criação; comunidade; ancestral.

## Mesa B9 – 14:00–16:00 – Sala 10

*Marcus Vinicius Carnivali de Araujo (UFOP/CNPq)*

**Título:** A relação entre a natureza e o conhecimento no neoplatonismo de Nicolau de Cusa: rompimento ou continuidade?

**Resumo:** A presente proposta tem como objetivo discutir a recepção da filosofia platônica no fim do medievo sob o prisma da relação entre o conhecimento humano e a natureza. Tomando Nicolau de Cusa como ponto de ancoragem vamos buscar debater como a relação entre homem e natureza é interpretada pelo pensamento do autor tendo em vista a sua raiz platônica. Dessa forma buscaremos compreender o quanto do pensamento cusano, que vai buscar no conhecimento sensível sobre o mundo uma fonte de conjectura sobre o conhecimento acerca do Princípio que lhe dá fundamento, têm suas raízes no platonismo e o quanto se mostra como uma ruptura a essa base. Com tal objetivo central em vista o presente trabalho se dividirá em dois pontos principais: Primeiramente compreender como a filosofia de Nicolau de Cusa vai encontrar na natureza sensível (seja diante do mundo natural ou dos objetos criados pelo homem) um princípio de conhecimento, se contrapondo a noção de que a sensibilidade deve ser rejeitada como uma fonte de equívoco. Para isso trabalharemos duas de suas principais obras, a *Docta Ignorantia* e a *De Coniectures*, bem como seus sermões, em especial o *De Quaerendo Deum*, buscando neles as questões centrais dessa reflexão, como no seu notável exemplo do grão de mostarda. Dessa forma vamos estabelecer como Cusa trabalha a natureza não como uma cópia do Princípio mas como uma manifestação do mesmo, que se faz essencial no processo de conjectura sobre ele. Afinal, como afirma no *De Quaerendo Deum*, se o mundo não servisse para conhecer o Princípio sua criação seria em vão. Estabelecida essa base, no segundo momento de nossa apresentação nos direcionamos a Platão, buscando compreender até que ponto essa postura cusana segue o pensamento platônico sobre a relação entre a natureza e o conhecimento e em que ponto ela se mostra como uma ruptura. Sabemos que estabelecer a filosofia platônica como um pensamento que separa a realidade sensível da inteligível como dois mundos totalmente apartados é uma leitura ingênua e simplista de seu pensamento. Uma demonstração disso é a famosa linha que segue do campo sensível ao inteligível descrita na *República*, demonstrando que ambos são diferentes, mas não apartados. Entretanto sabe-se também que Platão tem certas problemáticas com o campo sensível, como a sua postura crítica sobre as imagens apresentada também na *República*. Nosso ponto aqui é portanto compreender até que ponto os processos de ascensão ao conhecimento inteligível a partir da experiência com a natureza sensível, descritos por Platão em obras como o *Banquete*, vão encontrar linhas de semelhança e dessemelhança com o neoplatonismo de Nicolau de Cusa. Para baseamos nossa análise de Platão utilizaremos aqui as já citadas obras a *Republica* e o *Banquete*, bem como o *Filebo*. Em suma, a presente apresentação terá como base as questões: No que consiste a relação entre a natureza e a conjectura sobre o Princípio estabelecida por Nicolau de Cusa? Como ela se apresenta em sua obra? Como ela estará relacionada com as bases Platônicas? Quais seus pontos de convergência? Quais os de ruptura? Dessa forma poderemos compreender não só o estatuto da relação humana com a natureza e suas ramificações para o conhecimento, mas também sobre como esse tema se desdobra nas filosofias de base platônica e neoplatônica.

**Palavras-chave:** Cusa; Platão; Sensibilidade; Natureza.

*Fernando Del Pozzo (USP/CNPq)*

*Título: Sobre "Haecceitas", o princípio de individuação segundo João Duns Escoto*

*Resumo:* Uma das grandes contribuições para a história da filosofia feitas por João Duns Escoto foi na área da Epistemologia, onde criou uma abordagem inovadora que o distinguiu e deu proeminência a seu pensamento durante os séculos que viriam. A distinção criada pelo pensador, para além de possuir uma profundidade filosófica, traduz um pensamento complexo intrincado em questões ontológicas. O que pretendemos nesta comunicação é introduzir os conceitos de cognição intuitiva e abstrativa através de uma breve análise da teoria do conhecimento do autor, de modo a corroborar para o debate neste congresso. A teoria do conhecimento no âmbito da filosofia escolástica, particularmente no que se refere a Escoto, delineia uma distinção entre cognição abstrativa e intuitiva. A cognição abstrativa envolve o processo mental de compreensão de conceitos gerais e universais separados de instâncias particulares, ou seja, abstrai a essência dos objetos sem referência direta à sua existência. Em contrapartida, a cognição intuitiva refere-se à apreensão imediata e direta dos objetos tal como existem, permitindo um conhecimento contingente e específico. Duns Escoto argumenta que, embora ambas as formas sejam formas genuínas de conhecimento, a cognição intuitiva fornece uma compreensão mais imediata e concreta da realidade, abrangendo tanto a essência quanto a existência das coisas. O conceito de cognição intuitiva então pode ser caracterizado por um imediatismo no conhecimento e pela capacidade de conhecer o objeto como ele é em si mesmo. Esta forma de cognição possibilita uma forma de conexão direta e sem mediação com o objeto, possibilitando o conhecimento de verdades contingentes através da experiência direta. Esta é uma distinção crucial para o entendimento da estrutura do conhecimento humano. Segue-se que esta abordagem conecta áreas como a ontologia e a psicologia na filosofia de Duns Escoto, afinal o autor não apenas descreve os mecanismos cognitivos, como também trata das implicações ontológicas destes, relevando uma rede que conecta ser, entendimento e a natureza divina. O entendimento de que a cognição intuitiva e abstrativa coexistem e se complementam uma à outra sugere uma visão integrada da mente humana que pode, por sua vez, capturar a essência das coisas – abstrativamente – e sua existência atual – intuitivamente. O tratamento dado a verdade por Escoto e a acessibilidade desta através da cognição intuitiva também será abordado nesta comunicação. Ao contrário da visão predominantemente abstrativa de outros pensadores medievais, Escoto reconhece que a verdade das proposições contingentes é diretamente acessível através da cognição intuitiva, sem a mediação de conceitos abstratos. Esta perspectiva não só desafia as concepções anteriores de conhecimento e verdade, mas também destaca a singularidade do pensamento de João Duns Escoto na sua capacidade de integrar as questões mais diversas da busca filosófica do conhecimento.

*Palavras-chave:* Epistemologia; Cognição Abstrativa; Cognição Intuitiva; Duns Escoto.

Mizael Pinto de Souza (USP/CNPq)

*Título:* A Possibilidade de um Mundo "Eterno": Considerações a partir do *De aeternitate mundi* e do *Commentaria in octo libros Physicorum* de Tomás de Aquino

*Resumo:* A tese de um mundo criado por Deus sempre foi um ponto pacífico para os pensadores cristãos. Contudo, por volta do século XII e XIII, com a entrada do *Corpus Aristotelicum* no Ocidente Medieval, também entraram com ele certas teses que, se não punham em xeque as afirmações da fé, ao menos obrigavam os pensadores a elaborarem novas formas de compreendê-las. Entre essas teses estava a da eternidade do mundo. Em geral os intérpretes de Aristóteles estavam de acordo de que ele teria afirmado que o mundo não teria tido um começo temporal. Ou seja, por questões ligadas à física do movimento, se, de acordo com Aristóteles, o tempo é a medida do movimento e o movimento não teve um começo, logo, o mundo também não poderia ter começado com um princípio de duração em absoluto como afirma a fé. Para a maioria dos pensadores ocidentais do século XIII esta tese estaria colocando um problema para a afirmação de que Deus teria criado o mundo com um princípio de duração e, mais que isso, afirmar a eternidade do mundo põe um problema para a própria questão da unicidade absoluta de Deus e seu poder criador: existiria algum outro princípio concorrente a Deus? Deus não teria criado o mundo? Dentre esses pensadores, Tomás de Aquino é um dos poucos que destoa da opinião comum que visava simplesmente refutar as teses aristotélicas a este respeito. A resposta de Tomás ao problema não visa simplesmente se situar numa disjunção exclusiva entre afirmar ou negar uma ou outra tese. Tomás, sem negar a afirmação da fé de que o mundo teve um princípio de duração e ao acolher, de certo modo, as teses principais da física aristotélica, também acaba por afirmar a possibilidade de um mundo sem princípio de duração. Para alguns intérpretes, contudo, a explicação para isso se deveria ao fato de que Tomás, com o decorrer dos anos e após ter comentado os livros da Física de Aristóteles, teria mudado de posição e, ao escrever seu opúsculo *De aeternitate mundi*, ainda que afirmando que Deus é o criador do mundo, também defende que tal criação não teria tido um começo temporal. De fato, em seu *De aeternitate mundi*, Tomás afirma tanto a possibilidade de um mundo criado sem princípio de duração quanto a de um Deus criador. Entretanto, discordando dos intérpretes supra referidos, tentaremos mostrar, a partir de uma análise comparativa entre o *De aeternitate mundi* e o *Commentaria in octo libros Physicorum*, que tal possibilidade se insere dentre de uma tese modal mais fraca, a seguinte: Deus poderia ter criado o mundo sem princípio de duração, contudo, efetivamente, não o criou. Em nossa leitura, colocar a possibilidade, ainda que não efetiva, de uma criação sem começo temporal, trariam ganhos imensos para o projeto tomasiano em mostrar o acordo entre fé e razão, de que o mundo, tal como explicado por Aristóteles, não entra em contradição com a afirmação da fé. Se Deus tivesse criado um mundo sem começo de duração nada mudaria, seja em relação à fé, seja em relação à ciência; Deus continuaria sendo o criador do mundo e a fé estaria preservada, e a mecânica celeste e funcionamento do mundo sublunar, tal como a ciência da época postulava também.

*Palavras-chave:* Eternidade; Mundo; Criação; Movimento; Física.

## Mesa B10 – 16:30–18:30 – Auditório 08

*Lucas De Oliveira Laurindo (USP)*

**Título:** A estrutura das colunas corticais: descoberta e relevância

**Resumo:** Este é um trabalho de história e filosofia da neurociência, focando a descoberta da estrutura das colunas corticais, feita por Vernon Mountcastle (1957) no córtex somatossensorial de gatos, e por David Hubel & Torsten Wiesel (1963), no córtex visual de gatos, resultando no Prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina em 1981 para os últimos dois, por suas descobertas sobre “o processamento de informações no sistema visual”. Atualmente, os módulos corticais e os modelos colunares são uma das principais representações usadas em Neurobiologia. Examinaremos principalmente as técnicas usadas por Hubel & Wiesel, na Universidade de Harvard, a partir do uso de um ponto ou barra luminosa, uma tela e entendimentos de perspectiva para determinar a localização da luz sob o campo visual, e o uso de microeletrodos de tungstênio associado a um cilindro de pistão hidráulico no cérebro dos gatos, para medir a reação de células únicas ou em conjunto, já que a luz mudava a taxa de disparos dos neurônios. Prosseguindo os estudos das reações celulares, chegaram às regiões corticais e realizaram medições na superfície avaliando a relação entre os modos de disparo de unidades corticais e os estímulos visuais, determinando a partir das medições um mapa “retinotópico” da área visual primária. Realizando medições perpendiculares à superfície do córtex, concluíram que o córtex estriado é organizado em colunas, brevemente, um aglomerados de células em formato de coluna que compartilham propriedades em comum, com resposta a uma diversidade de funções possíveis, como por exemplo, algumas respondiam à dominância ocular, outras a mudança de cores e ainda algumas a diferentes orientações angulares. Faremos uma descrição dos detalhes de tais colunas, comparando com os resultados anteriores de Mountcastle, e estudaremos como o conceito de coluna cortical foi recebido e posteriormente alterado. Este trabalho se insere em um projeto mais amplo de Filosofia da Mente, que busca entender o campo fenomênico subjetivo (especialmente o visual) como um espaço psicológico que é idêntico a um espaço físico no interior do encéfalo, em um local hipotético a ser chamado de “sensório”, e que acreditamos se localizar no tálamo (uma região subcortical do cérebro). Tal abordagem segue o “isomorfismo psicofísico” de Wolfgang Köhler (1980, p. 40) para a estrutura do campo perceptivo e a “tese do encéfalo colorido” para os quália (Pessoa, 2021). Trata-se naturalmente de uma concepção que divide opiniões, e que foi criticada por Daniel Dennett (1991, p. 107) sob o nome de “materialismo cartesiano”. Exploraremos como a concepção das colunas corticais poderia ser adaptada para a estrutura do sensório visual.

**Palavras-chave:** Visão; Colunas Corticais; neurociência.

Thaís Vasconcelos Rodrigues (USP)

Título: Acepções de Consciência

*Resumo:* A ideia de estar ciente de si e do mundo ao redor tem fascinado pesquisadores ao longo dos anos, e é antiga a empreitada erigida em torno das investigações do tema da consciência. Apesar de incontáveis e extensos estudos sobre o assunto, diversos aspectos permanecem obscuros e causando inquietações. Estaria a consciência fora dos limites do conhecimento humano como alguns autores insistiram em afirmar? Afinal, por que se insiste em estudá-la? Apesar de debater-se acerca da existência de vantagens funcionais ou valores intrínsecos da consciência, a continuidade dos estudos é capaz de propiciar avanços palpáveis na área de Filosofia da Mente, como a resposta para questões fundamentais sobre a natureza e função da mesma, além de questionamentos sobre a subjetividade calçados em perguntas como “o que é ser como X?” (Nagel, 2005). Ademais, com o entrelaçamento entre as áreas de Neurociência e Filosofia, por exemplo, vê-se uma união de esforços, ferramentas e reflexões que podem avançar o estado da arte e trazer maiores esclarecimentos ao tema tanto no que concerne ao cérebro e como a consciência surge - ou não - a partir dele e de como se aproximar da subjetividade de sujeitos não neurotípicos. Por ora, a importância de se estudar a consciência está pautada em suas classificações e como isso pode não apenas auxiliar mas ser essencial na abordagem de problemáticas relacionadas à consciência animal e consciência de inteligências artificiais. Sendo assim, fixa-se como objetivo desta investigação uma análise da literatura clássica referente aos diferentes tipos, ou acepções, de consciência desde suas divisões mais simplórias entre primária e secundária (Du-Bois, 1874; Edelman, 1992) às mais complexas como as relativas à consciência de si (Natsoulas, 1983; Pessoa Jr., 2022), de máquinas e de linguagem. A partir disso, pretende-se averiguar se as possibilidades estão esgotadas explorando-se as consequências para o debate e indicando caminhos pelos quais a pesquisa pode proceder. Referências bibliográficas Bois-Reymond, E. Limits of our knowledge of nature. 1874. Cleeremans, A.; Tallon-Baudry, C. Consciousness matters: phenomenal experience has functional value. Neuroscience of Consciousness, n. 1, v. 2022, 2022, <https://doi.org/10.1093/nc/niac007> Dennett, D. Animal Consciousness: What Matters and Why. Social Research, v. 62, n. 3, pp. 691-710, 1995, <http://www.jstor.org/stable/40971115>. Edelman, G. Bright air, brilliant fire: on the matter of the mind. New York: Basic Books, 1992. Fraleigh, S. Consciousness Matters. Dance Research Journal, n. 1, v. 32, pp. 54-62, 2000, <https://doi.org/10.2307/1478276>. Nagel, T. Como é ser um morcego? Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione. Cadernos de história e filosofia da ciência, v. 3, n. 1, pp. 24-262, jan.-jun., 2005. Natsoulas, T. Concepts of consciousness. Journal of Mind and Behavior, n. 4, pp. 13-59, 1983. Pessoa Jr., O. Filosofia da Ciência da Mente e do Encéfalo. 2022.

*Palavras-chave:* consciência; tipos de consciência; inteligência artificial.

*Leonardo Ventura da Silva (USP/CAPES)*

*Título: Confiabilismo evolucionário de William Ramsey*

*Resumo:* Considerando o tema mais amplo - experiência humana e natureza - e pensando sobretudo no eixo temático "Conhecimento e atividade humana", o presente trabalho visa abordar o tema do confiabilismo evolucionário de William Ramsey, tema amplamente debatido dentro da filosofia analítica contemporânea. Desde o surgimento da teoria da evolução de Darwin, os filósofos têm se questionado acerca de suas implicações para as áreas da filosofia. Pensando nisso, William Ramsey, um importante filósofo contemporâneo, elaborou o que ele chamou de confiabilismo evolucionário (evolutionary reliabilism), uma teoria epistemológica que teria sido desenvolvida considerando quais as implicações da teoria evolutiva para o campo epistemológico. O objetivo da apresentação no Encontro seria, assim, expor o confiabilismo desenvolvido por Ramsey. Deste modo, em um primeiro momento, o objetivo será abordar brevemente as discussões epistemológicas contemporâneas. O confiabilismo adquire um considerável assentimento por parte da comunidade filosófica, sobretudo como consequência da publicação do artigo de Edmund Gettier, publicado em 1963. Com a "crise" da epistemologia padrão, novas formas de pensar a epistemologia surgem. Com isso, o confiabilismo surge e, posteriormente, é desenvolvido por diversos autores, dentre eles Ramsey. Em seguida, em um segundo momento, seria exposto um breve panorama das discussões anteriores que culminaram no desenvolvimento do confiabilismo evolucionário de Ramsey. Serão expostos - mas não analisados - sucintamente alguns argumentos, tais como o do C. S. Lewis, Richard Taylor e Alvin Plantinga. Estes filósofos argumentaram que, de algum modo, a evolução, aliada ao naturalismo metafísico/ontológico, implicaria em ceticismo no que diz respeito às nossas faculdades cognitivas. Ramsey crítica estas posições, pois, para ele, seria possível pensar em alternativas que nos conduziram à confiança em nossos mecanismos produtores de crenças. Portanto, o confiabilismo evolucionário surge a partir de duas discussões paralelas, mas que, no entanto, ambas têm implicações importantes para a epistemologia: a discussão acerca da teoria evolutiva e sua relação com os campos da filosofia e a discussão epistemológica acerca do que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira, sobretudo a partir da década de 60, com a publicação do texto de Gettier. Por fim, então, iremos expor o confiabilismo de Ramsey. O autor reflete em como seria possível pensar no processo da evolução produzindo mecanismos cognitivos confiáveis. Alicerçando sua argumentação sobretudo em torno do fato de que a evolução seleciona os seres que apresentam um comportamento adaptativo mais vantajoso, o autor defende que os seres que apresentam uma relação adequada entre suas crenças e o ambiente em que estão teriam uma vantagem adaptativa com relação aos demais seres. Com isso, portanto, seria possível imaginarmos que nós, seres humanos, somos fruto de um processo evolucionário que culminou em seres humanos com faculdades cognitivas confiáveis.

*Palavras-chave:* Evolução; confiabilismo; epistemologia.

## Mesa B11 – 16:30–18:30 – Auditório 14

*Lucas Emanuel Salviano Murata (UEL/CAPES)*

*Título: Natureza e experiência pura na filosofia de Nishida: uma visão holística*

*Resumo:* Nishida Kitaro (西田幾多郎, 1870–1945), filósofo japonês e fundador da Escola de Kyoto, desafiou as dicotomias tradicionais do pensamento ocidental, como sujeito versus objeto e mente versus matéria, através de sua filosofia baseada na Experiência Pura (純粹經驗 – junsui keiken). Publicada inicialmente em 1911 em sua obra *Investigação sobre o Bem* (善の研究), essa abordagem descreve um estado onde as distinções convencionais são dissolvidas, sugerindo uma profunda interconexão entre experiência humana e natureza. Dessa forma, para Nishida, a natureza não serve apenas como contexto para atividades humanas; ela é um participante ativo na formação da experiência humana. Ele propõe que experiência humana e natureza emergem juntas e se influenciam mutuamente, formando um ciclo contínuo de co-originação. Este ponto de vista, fundamentado na interdependência, resulta na formulação de uma ontologia onde natureza e ser humano são vistos como manifestações da mesma realidade subjacente, uma realidade caracterizada por uma dinâmica de auto-criação contínua e pela interação entre o interno e o externo, que ele chama de força unificadora (統一力). A palavra japonesa para a natureza, utilizada por Nishida é 自然 (shizen); Ishigami (2004, p. 14), salienta que o termo natureza em japonês, inicialmente, não era um substantivo, mas o seu uso era mais comum como um adjetivo (自然な – natural) ou como um advérbio (自然に – naturalmente). Com isso, Ishigami quer mostrar uma compreensão menos substancial da natureza enquanto objeto da técnica, mas algo que é como é, sem nenhuma intervenção humana. Com o progresso da ciência e da tecnologia, contudo, “a palavra natureza passou a ser usada para se referir a um mundo objetivo e material que é separado de nós mesmos.” (Ishigami, 2004, p. 15). Tendo estabelecido isso, podemos afirmar que as implicações éticas da filosofia de Nishida são significativas. Ao reconhecer a interligação entre nossas vidas e o mundo natural, ele propõe uma responsabilidade ética ampliada, onde o respeito e o cuidado pela natureza não são apenas questões de conservação ambiental, mas também fundamentais para a compreensão de nossa própria identidade. Além disso, ele desafia as noções tradicionais de conhecimento, argumentando que o verdadeiro entendimento não surge da objetivação ou dominação da natureza, mas de um engajamento respeitoso e receptivo que reconhece a co-participação de todas as coisas na criação de significado. Assim, através do seu conceito de experiência pura, Nishida nos convida a repensar a natureza da realidade e da experiência, sugerindo que o conhecimento verdadeiro e profundo emerge da interação contínua entre a vida humana e o mundo natural. Através de sua filosofia, Nishida não apenas fornece uma alternativa ao paradigma dualístico, mas também oferece um caminho para uma compreensão mais holística e integrada da existência e da natureza.

*Palavras-chave:* Nishida; Escola de Kyoto; Experiência Pura; Natureza.

*Título:* Nietzsche e a tragédia grega como índice de um mundo por vir

*Resumo:* A filosofia da história que sustenta a narrativa de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* é, como por vezes se sabe, uma forma de apologética do drama musical wagneriano. A trama que dá vida a uma espécie de história do processo de formação [Bildung] do Espírito da Música, desde sua existência como orgia oriental, passando pela sua “espiritualização” no mundo grego, quando o ditirambo passa a imantar a tragédia com sua força, até sua morte subsequente e renascimento no drama shakespeariano e na ópera de Wagner é composta de dois pressupostos. É uma filosofia da história que tem uma organização teleológica segundo uma estrutura recapitulativa no sentido que pretendo desenvolver a partir de algumas considerações acerca da Naturphilosophie alemã do século XIX. A ideia aqui é mostrar como Nietzsche teria sido influenciado pela filosofia de história de autores como Schelling e Novalis, autores esses cuja abordagem historiográfica tem seu débito com certas reflexões vindas do campo da filosofia da natureza. Também por força dessa influência, a filosofia da história em *O Nascimento da Tragédia* aparece ao mesmo tempo como uma doutrina da natureza perfectível. Esse é o segundo pressuposto que pretendo demonstrar a partir do modo como o filósofo compreende o aparecimento do drama shakespeariano na modernidade como uma espécie de aperfeiçoamento do que ficou por ser realizado com seu ancestral genético: a tragédia grega de Sófocles. A tragédia grega aparece, como Nietzsche aponta nas notas do período de redação de *O Nascimento da Tragédia*, ainda como um “índice de uma cultura superior” [das Vorzeichen einer höher en Kultur] por vir e Sófocles, no mesmo sentido, como prefiguração do drama de Shakespeare: “Shakespeare [é] o poeta do cumprimento [Erfüllung], ele aperfeiçoa Sófocles [er vollendet Sophocles], ele é o Sócrates musicante [musiktreibende Sokrates]”. Os termos utilizados nessas anotações de Nietzsche recolhidas postumamente, a princípio enigmáticas, “Vollendet” e “Erfüllung”, são as duas expressões que nos remetem à ideia de “completamento”, de “acabamento” de algo que ficou por se realizar (“Füllen” e “voll” são duas palavras da língua alemã que pertencem etimologicamente à mesma raiz). A tragédia grega antiga era “apenas o presságio de uma cultura superior [das Vorzeichen einer höher en Kultur]” e a tragédia de Shakespeare apontaria para o que entre os gregos ainda era apenas uma prefiguração de um mundo por vir, conforme Nietzsche escreve em *O Nascimento da Tragédia*: “a última coisa que a cultura grega poderia alcançar, e também a mais elevada. Este nível foi a coisa mais difícil de alcançar. Nós somos os herdeiros”. Esse “nós” ao qual o filósofo faz referência nos remete aos alemães, ou ainda, ao espírito germânico encarnado na figura de Shakespeare que realiza o que estava prefigurado no mundo grego com seu drama. O dramaturgo inglês, pelas características do seu drama e pela sua posição na história moderna, seria parte de um movimento cultural que culminaria no drama musical de Wagner. Em que sentido Shakespeare realiza em termos de perfeição o que estava prefigurado em Sófocles é o que também pretendo desenvolver neste trabalho. Bem como mostrar em que sentido o drama de Shakespeare se relaciona com o drama musical de Wagner como um projeto estético para a Alemanha depois do período da unificação.

*Palavras-chave:* Nietzsche; Wagner; Shakespeare; Sófocles; Naturphilosophie.

*Título:* Entre Bildung e Cultura na Perspectiva de Nietzsche

*Resumo:* Friedrich Nietzsche (1844-1900), como filósofo da cultura, demonstrou interesse precoce pelo conceito de Bildung em seus primeiros escritos, e ao longo de sua vida intelectual, explorou continuamente esse termo. Na obra *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872) e na terceira extemporânea *Schopenhauer educador* (1874) a palavra Bildung conduz suas reflexões por um contexto cultural e educacional específico da Alemanha do século XIX. Embora em uma tradução recente das obras, o termo Bildung tenha sido interpretado como 'cultura', a leitura dos textos originais através do arquivo "Nietzsche Source" sugere algumas limitações nessa abordagem. Este trabalho pretende analisar o termo Bildung na língua original, comparar os escritos nos arquivos Nietzsche Source com as traduções, investigar as potenciais interpretações para o conceito e apresentar a diferenciação entre Bildung e cultura (Kultur). Nossa hipótese sugere que Nietzsche concebe Bildung como um tipo 'especial' de cultura, relacionada ao cultivo pessoal e ao desenvolvimento de aspectos culturais, éticos e espirituais. O filósofo busca a maneira mais coerente para que um sujeito se torne culto, ou seja, responsável por promover opiniões justas, originais e novas. Submeter-se aos desígnios de uma filosofia autêntica é parte fundamental da empresa de se cultivar. Esse cultivo extrapola a educação formal e por essa razão, Nietzsche introduz o conceito de Bildung associado a cultura. Ocorre nesse processo a renovação também da Bildung, que se torna coerente e distante de uma cultura capaz de falsear a realidade e aliviar a vida de suas complexidades. Esse modo de formação é possível conforme a saúde de um povo que não se ocupa exclusivamente de sua sobrevivência e pode experimentar a inocência do devir. Para demonstrar estas considerações objetivamos realizar uma análise cuidadosa dos textos traduzidos e originais, com o auxílio de dicionários da língua alemã. Pretende-se identificar a melhor compreensão de Bildung em Nietzsche e sua relação com outras noções importantes, como a de Bildungsanstalten na obra de 1872 e de Bildungsphilister na extemporânea de 1874. Essas colocações constroem a perspectiva cultural do filósofo. Encontrar a que o filósofo endereça a denominação Kultur, sua relação com a Bildung, e fundamentalmente aquilo que a distância do autêntico é parte de uma compreensão sobre as críticas do filósofo ao projeto cultural vigente na Alemanha do século XIX, influente durante a modernidade e que se estende à atualidade. O pensamento nietzschiano abordado é um convite à reflexão crítica e à busca do que nos constrói, como indivíduos e enquanto sociedade.

*Palavras-chave:* Cultura; Formação; Educação.



FOTO DE NAJA BERTOLT JENSEN

**QUARTA-FEIRA  
(14/08/2024)**

## Mesa C1 – 9:00–11:00 – Auditório 08

*Daniel Angelo Rodrigues Costa (UFU)*

*Título:* A linguagem em Husserl

*Resumo:* Linguagem e Significado. As discussões sobre a linguagem parecem ter uma vida insular no universo de seus pensamentos e escritos. Atualmente, em consequência, poucos estudiosos têm prestado atenção e enfatizado a importância às investigações de Husserl sobre a natureza da linguagem e ao uso intencional da linguagem. A Quarta Investigação Lógica (“A distinção entre as significações dependentes e independentes e a ideia da gramática pura”) vai caracterizar a linguagem de acordo com as propriedades da mesma linguagem enquanto tal, independente do usuário ou da instância das espécies de “linguagem”. Isto já era desenvolvido pela *grammaire raisonnée* de Port-Royal e pelo estruturalismo linguístico de Roman Jakobson e pela gramática universal chomskyana. Um outro ponto a ser explorado é a intenção significativa do sujeito falante. Temos, então, a linguagem enquanto governada por regras sintáticas, ou princípio da composição, isto é, um significado linguístico que é caracterizado sem se levar em consideração a intenção significativa do sujeito falante e a semântica de seus atos mentais. Estas linhas paralelas são descritas na Primeira e na Quarta Investigações Lógicas. Na Primeira temos a linguagem como um sistema simbólico formal autônomo, enquanto na Quarta temos predominantemente um contexto comunicativo. Jocelyn Benoist (1999, 2001, 2002) vai diferenciar a gramática a priori da Quarta Investigação Lógica em: uma sintática e uma semântica-*mereológica*. Benoist dispensa, ao contrário do que faremos aqui, a última como inconsistente. Linguagem e intersubjetividade. A linguagem é uma atividade eminentemente intersubjetiva, isto é, uma atividade que envolve dois sujeitos se relacionando entre si. Temos, assim, um sujeito que fala e um sujeito que escuta a pessoa a fala daquele que fala. Na moderna teoria da comunicação temos, de um lado, o emissor e, de outro lado, o receptor. Entre o emissor e o receptor temos a mensagem, isto é, aquilo que o emissor quer comunicar, aquilo que ele quer transmitir. Aqui vamos estudar a linguagem como um dos aspectos da intersubjetividade, deixando de lado a teoria dos afetos, por exemplo. Como funciona a comunicação, portanto. O sujeito falante tem em sua cabeça a intencionalidade fala, embora essa intencionalidade nem sempre apareça para ele de forma explícita. A linguagem é, desse ponto de vista intencional e não simplesmente gramatical. As palavras, na linguagem, são intencionais, isto é, elas apontam para um objeto que é o conteúdo daquela palavra. Por outro lado, ao ouvir a palavra o receptor também possui a intencionalidade que também aponta para o “mesmo” objeto. Quando digo, por exemplo, “casa” você sabe ao que pretendo me referir, ou seja, a uma casa lá fora, exterior a nós dois. Isto porque o conteúdo do ato intencional é o “mesmo”. Quando pronuncio a palavra “casa”, como saber a que estou me referindo? Resposta: somente pela intencionalidade do sujeito. Com a palavra “casa” ele quer se referir ao objeto casa, a um conteúdo imaginado que corresponderia a um objeto no mundo. Tal objeto é o “mesmo” para todos os falantes daquele idioma determinado. Digo o “mesmo”, entre aspas, pois esse objeto não corresponde exatamente ao mesmo objeto em cada caso, mas apenas a uma aproximação dele. Para Husserl é um problema que a uma mesma palavra podem corresponder vários objetos, como no caso da palavra “manga”. A esta palavra pode corresponder uma manga de camisa ou a uma fruta, ou mesmo ao verbo mangar = “tirar um sarro da cara de alguém”.

*Palavras-chave:* Husserl; Linguagem; Intersubjetividade.

Cleiton Nery de Santana (USP/CNPq)

*Título:* Natureza e conhecimento em Merleau-Ponty

*Resumo:* A nossa pesquisa situa o problema da natureza e do conhecimento em *A Estrutura do Comportamento*. Como sabemos, nesta obra de 1942, Merleau-Ponty se interroga sobre o sentido e o modo de existência das estruturas. Ele procura, neste trabalho, elucidar diretamente a noção de comportamento e, por esse motivo, se opõe a uma concepção criticista do conhecimento. Como a filosofia criticista retoma a concepção do conhecimento sensível ensinada por Descartes, ela se dissocia do problema do ser. No ato de conhecimento o sujeito não se separa do objeto. A percepção humana, na mesma medida em que seus objetos aparecem como estruturas, tem um interior. O aparecimento de um "interior" no "exterior" arranca o sujeito da condição de "espectador estrangeiro", como defende o pensamento criticista, e o coloca "numa dialética de ações e reações". Assim, do mesmo modo que o sujeito percebe ou conhece, ele também é percebido ou conhecido. Esta dialética merleau-pontyana permite que as coisas e os demais seres participem da existência humana, da mesma maneira que o sujeito também participa da existência das coisas e dos seres. No entanto, "o ato de conhecer não é da ordem dos acontecimentos, é uma tomada de posse dos acontecimentos, mesmo interiores, que não se confunde com eles, é sempre uma 're-criação' interior da imagem mental e, como disseram Kant e Platão, um reconhecimento, uma reconhecimento" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227). A "re-criação" coloca o sujeito nos acontecimentos "vividos na sua realidade" e, ao mesmo tempo, permite-lhe "conhecer o seu sentido". Não existe distinção entre o vivido e o conhecido. Merleau-Ponty entende também que "a consciência vivida não esgota a dialética humana", dado que o homem não se define unicamente pela sua capacidade de criar. "O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). Desse modo, o contínuo movimento de criação coloca o homem em permanente estado de nascimento. Desse modo, a análise do ato de conhecimento, em *A Estrutura do Comportamento*, deve nos conduzir "à ideia de um pensamento constituinte" que funda interiormente a estrutura dos objetos, pois "para marcar ao mesmo tempo a intimidade dos objetos com o sujeito e a presença, neles, de estruturas sólidas que os distiguem das aparências, nós os chamaremos de 'fenômenos' e a filosofia, na medida em que se atém a este tema, se torna uma fenomenologia" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 308).

*Palavras-chave:* Merleau-Ponty; Natureza; Conhecimento; Estrutura; Fenomenologia.

*Título:* O transcendental em Merleau-Ponty e a apropriação da fenomenologia pelo enativismo

*Resumo:* Sob pretexto de superar a lacuna entre a experiência humana e a ciência, os enativistas recorrem à fenomenologia. Por mais que esse espírito tenha unificado ao longo do tempo diferentes posições teóricas sob o guarda-chuva do enativismo, não foi dada a devida atenção às particularidades epistemológicas que produzem a heterogeneidade do campo. Na obra seminal do enativismo, de Varela, Thompson e Rosch, encontramos a pretensão explícita de dar uma continuidade propriamente científica a “uma tradição inaugurada por Merleau-Ponty”. Nessa posição originária, ganha proeminência a tese merleau-pontiana a respeito da ambiguidade do corpo, na qual o corpo é algo que deveria ser abordado em seu duplo aspecto: como estrutura física e experiência encarnada. Em vista disso, a noção de ambiguidade do corpo é aplicada como chave de leitura à própria atividade da ciência, com o propósito de tematizar o direcionamento da consciência do cientista e assim superar a lacuna supracitada pelo reconhecimento de uma circularidade fundamental, onde a função objetivante da consciência aparece como fundada numa experiência mais básica, pré-objetiva, corporificada e contextualizada. Uma posição enativista contemporânea, aqui representada na figura de Gallagher e Zahavi, concebe o encontro entre a fenomenologia e a ciência cognitiva de outro modo. Eles propõem uma interação que se exprime no princípio do esclarecimento mútuo, pelo qual cada disciplina termina por ser aprimorada por uma contribuição de mão dupla. Assim, as teses fenomenológicas estão presentes desde o “design experimental”, fornecendo descrições fenomenológicas que sejam pertinentes à elaboração dos experimentos, até a interpretação dos dados empíricos que serão produzidos. Como contrapartida, os resultados do experimento podem servir de incentivo à revisão de descrições fenomenológicas, de modo que um esclarecimento mútuo se realize. Em cada uma dessas posições enativistas, o exemplo concreto do uso de dados empíricos por Merleau-Ponty é um modelo a ser seguido – e cada autor acredita fazê-lo à sua própria maneira. A hipótese a ser seguida neste trabalho é que, embora ambas as posições se considerem, em algum sentido, continuções da tradição fenomenológica, suas modalidades de apropriação apresentam tamanha dissonância em razão de como cada tese se posiciona frente ao problema do transcendental e do empírico. Dito de outro modo, as razões da discordância residem em como cada enativismo, enquanto ciência empírica, tenta (ou não) acomodar as pretensões transcendentais da fenomenologia de Merleau-Ponty em suas teses. A esse respeito, caberá também retratar o caráter distintivo da noção de transcendental em Merleau-Ponty, bem como as particularidades da acepção da fenomenologia de Husserl por ambas as posições.

*Palavras-chave:* Merleau-Ponty; transcendental; enativismo; fenomenologia; cognição.

## Mesa C2 - 9:00-11:00 - Auditório 14

*Daniel Neves de Andrade (UFABC/CAPES)*

*Título:* Walter Benjamin e o cinema de quebrada: história dos oprimidos e arqueologia do anonimato

*Resumo:* Nos documentos oficiais, monumentos, livros didáticos, feriados e celebrações cívicas estão presentes os protagonistas da História, seja de uma cidade, de um país, de um continente ou de toda uma época. Mas onde está o registro daqueles anônimos, invisíveis e aparentemente sem importância, como nos disse Bertolt Brecht, que construíram a muralha da China, as pirâmides do Egito, as conquistas dignas de serem lembradas e admiradas coletivamente? A partir da obra de Walter Benjamin e do cinema periférico – isto é, do cinema realizado na periferia do capitalismo –, esse projeto busca investigar e reconstituir parte da memória dos oprimidos a partir de suas próprias narrativas, imagens e lugares de origem. Segundo Benjamin, o historiador materialista deve fazer um trabalho arqueológico com o ocorrido, juntar os cacos e lembrar os mortos para reconhecê-los e redimi-los. No Brasil do século XXI, impulsionados por mudanças sociais e tecnológicas, cineastas moradores de regiões periféricas têm realizado filmes não apenas sobre, mas principalmente nas próprias comunidades onde vivem e atuam. A questão do futuro, do passado e do espaço que os conecta é parte significativa dessas obras. O objetivo de nossa pesquisa é justamente traçar uma relação entre as ideias de Benjamin sobre o papel das imagens em movimento como instrumentos aptos a contar a história dos vencidos e as produções de um cinema independente situado às margens da indústria cultural. Nosso estudo faz a relação entre o texto Sobre o conceito de história, de Walter Benjamin, e os filmes do cineasta de quebrada Adirley Queirós: A cidade é uma só? (2012) e Branco sai preto fica (2014), obras realizadas na periferia de Ceilândia, Brasília, e que refletem o surgimento da capital no ponto de vista dos trabalhadores. Poderia Dimas Cravalanças, personagem do filme Branco Sai, Preto Fica, 2014, direção de Adirley Queiroz, habitante segregado da Ceilândia, periferia de Brasília, ao caminhar entre as ruínas de uma capital distópica, ao recolher os vestígios das memórias do seu povo, ao atacar a tempestade do progresso no século XXI, ao juntar os escombros e reparar os mortos, estar próximo do anjo da história de Walter Benjamin? Sua caminhada entre os destroços poderia ser uma imagem dialética que salta, feito um lampejo, entre passado, presente e um futuro possível? Poderíamos enxergar ali a ilusão do tempo do progresso que foi a construção de Brasília? Poderíamos enxergar no relato de Nancy, personagem principal do filme “A Cidade é uma só”, 2012, direção de Adirley Queiroz, a narração popular que Benjamin dizia estar se perdendo? De que maneira a concepção benjaminiana de uma história fraturada, fragmentada, subterrânea, focada nos pequenos fatos, pode se relacionar com filmes feitos por cineastas residentes nas contemporâneas periferias brasileiras? Tal é o problema de nossa pesquisa, pensar a história dos oprimidos atravessada pelo pensamento de um filósofo da primeira metade do século XX e pelas imagens produzidas nas quebradas brasileiras. O modo como esses pensamentos se cruzam podem nos fazer pensar os rumos e as lutas de nossa sociedade atual.

*Palavras-chave:* cinema; teoria crítica; cinema de quebrada; Benjamin.

*Título:* A determinabilidade ativa com condição de possibilidade de um novo princípio de realidade

*Resumo:* Nossa pesquisa tem como objetivo repensar o novo princípio de realidade indicado por Marcuse a partir do conceito de determinabilidade ativa estabelecido por Schiller. Para tanto, nossa hipótese é que não apenas o conceito de determinabilidade ativa ajuda a explicar o novo princípio de realidade, mas também possibilita sua realização. Marcuse defende, ao longo da obra *Eros and Civilization*, a possibilidade de uma reorganização da estrutura pulsional a fim de que seja menos repressiva. No novo princípio de realidade, a determinabilidade ativa se comporta como uma força transformadora capaz de romper com as estruturas opressivas coletivas e individuais e redefinir a relação entre o indivíduo e a sociedade, superando a alienação e conquistando uma existência não reificada. A determinabilidade ativa como fundamento para um novo princípio de realidade é uma abordagem que promove a liberdade positiva (a realização das próprias potencialidades e a determinação das próprias ações) e a busca por uma existência autêntica. Essa combinação de ideias propõe uma nova perspectiva para a compreensão do mundo e das relações humanas, oferecendo uma alternativa ao modelo dominante de realidade construída sob a repressão. Nesta nova perspectiva, impera a razão sensível em detrimento da razão instrumental, partindo do entendimento de que a determinabilidade ativa permite a des-sublimação da razão e a auto-sublimação da sensualidade, levando à anulação dos constrangimentos e coerções das dimensões da vida humana. Pela razão sensível, a realidade não é construída e compartilhada a partir da renúncia do prazer, uma vez que é possível observar o telos da razão sem contradizer o telos da sensibilidade ou vice-versa. Ora, para Marcuse, a origem da razão está na pulsão de vida e é a seu favor que a razão deve trabalhar. A realidade, de acordo com Marcuse, existe não apenas na consciência, mas também na sensibilidade do indivíduo e as exigências de tal realidade penetram sua estrutura pulsional. Assim, para que um sujeito seja livre, é preciso que ele rompa com uma sensibilidade mutilada pelo domínio da razão. Em virtude dessa dinâmica, Marcuse propõe a concepção de uma 'nova sensibilidade', capaz de contrapor-se à experiência dos sentidos condicionada e contida pela razão instrumentalizada. Essa nova sensibilidade expressa justamente a ascensão das pulsões de vida sobre as pulsões de morte. Ao pôr em dúvida a validade universal do princípio de realidade estabelecido por Freud "tendo em vista a possibilidade histórica da abolição dos controles repressivos impostos pela civilização" (MARCUSE, 1955, p. 153), Marcuse estabelece que a utilização repressiva dos instintos (e sua energia) é obsoleta. Para tanto, Marcuse defende a substituição da lógica social de produtividade repressiva pela da receptividade criadora. Esta segunda lógica preconiza a realização plena do ser-humano, da civilização e da natureza através da libertação das forças libidinais em detrimento das relações de dominação e exploração. Nosso autor propõe um princípio de realidade para além do princípio do desempenho, e que seria possível por meio da desautomatização da percepção e do remodelamento da vontade, circunscrevendo uma dimensão estética. Para este novo princípio de realidade, há que haver uma espécie de reconciliação entre as faculdades 'inferiores' (sentidos) e 'superiores' (razão), sensualidade e intelecto, prazer e razão. Nessa reconciliação, a matéria dos sentidos não será mais tomada apenas como mera substância para a cognição, ela mesma será uma forma de cognição e de organização do conhecimento e da experiência, não estando mais em uma posição epistemológica subordinada. A percepção de dados, portanto, deixaria de ser passiva e se tornaria ativa e, para tanto, a imaginação, com sua intuição livre e criadora de objetos que não são diretamente dados, assumiria o posto de função mais importante.

*Palavras-chave:* Liberdade; Estética; Realidade.

Bruno Braga Fiaschetti (USP/CNPq)

*Título:* Dos anos de formação aos estudos sobre o rádio: Teoria Tradicional e Teoria Crítica em dois atos

*Resumo:* Para além de mera operação semântica, a oposição entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica é elemento estruturante no delineamento estratégico da tradição filosófica frankfurtiana esquadrihada por Max Horkheimer nos primeiros anos enquanto diretor do Instituto de Pesquisas Sociais. Dos contornos dados pelos textos de Horkheimer da década de 1930, é possível extrair que a principal tarefa encapada pela primeira teoria crítica consiste na contraposição de um tipo de conhecimento científico que – diluído em uma série de ciências particulares, atravessadas por uma série de contradições constitutivas – se tornou incapaz de conhecer a realidade e refletir sobre seu papel na sociedade (Cf. De Maria, 2018, p.16). Dizendo de outro modo, o alvorecer da Teoria Crítica parece ter como um de seus nortes um diagnóstico que aponta para o entrelaçamento entre uma suposta crise do conhecimento científico e a crise geral da sociedade (Cf. Horkheimer, 2015a, p.12), que tem como um de seus sintomas o “aprisionamento (Fesselung) da ciência como força produtiva” (Ibid.) – algo que podemos apelidar de um déficit explicativo da ciência. Ainda na esteira dos textos da década de 1930, a transposição desse déficit teria como predicativo – segundo Horkheimer – uma “teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade” (Ibid.). Teoria, essa, que em 1937 receberia a alcunha de Teoria Crítica. Nessa direção, a exposição das contradições sociais encarnadas nos processos de conhecimento científico passa a ser uma das estratégias da Teoria Crítica enquanto modelo de pensamento. Daí que podemos falar com Matos que a teoria crítica se trata de uma “denúncia do modelo burocrático de pensamento” (1989, p. 17); ou ainda com Musse, para quem a teoria crítica, ao explorar a gênese social das descobertas e dos problemas científicos, identificar as situações efetivas nas quais a ciência é empregada e destacar os objetivos encobertos de sua aplicação cotidiana, “instala-se como uma espécie de autoconsciência da teoria tradicional” (2023, p. 61). Com isso em tela, esta proposta pretende realizar uma análise panorâmica de dois momentos em que essa estratégia constitutiva tomou forma – nos primeiros anos da década de 1930 com Horkheimer e no início da década de 1940 com Theodor Adorno, no contexto de sua colaboração com o projeto de pesquisa sobre o rádio. Em nossa leitura, ambos os momentos carregam consigo a necessidade de afirmação da Teoria Crítica; o primeiro ante à filosofia alemã, e o segundo num exílio atravessado por tradições intelectuais até aquele momento praticamente desconhecidas pelos autores. Acreditamos que tais episódios contribuíram para sedimentar uma espécie de epistemologia da primeira teoria crítica, permitindo o estabelecimento de algumas constantes entre os diferentes autores que, por assim dizer, a integram.

*Palavras-chave:* teoria crítica; primeira teoria crítica; Max Horkheimer; Theodor Adorno.

## Mesa C3 – 9:00–11:00 – Sala 10

*Miguel José Camargo de Jesus (UNICAMP/CAPES)*

*Título:* Racismo e discurso capitalista: Uma leitura sobre a desigualdade racial a partir de Jacques Lacan

*Resumo:* Os discursos na obra de Jacques Lacan são concebidos como formas de laço social. Trata-se de um conceito que não é cernido nas palavras, mas em sua estrutura e sua capacidade de agenciar sujeitos e suas relações. Os discursos são, portanto, posições que o falante habita na linguagem em sua relação com o Outro, são estruturas sem palavras. Em sua teoria dos discursos, como se convencionou chamar, Lacan propõe quatro destas estruturas sendo elas, (i) discurso do mestre, (ii) discurso universitário, (iii) discurso da histórica e (iv) discurso do analista. Em 1972, o psicanalista apresenta o conceito de discurso capitalista, sendo uma derivação moderna do discurso do mestre. Este é concebido como um discurso que não faz laço, pois nele não há mais sujeitos, seus termos tornam-se apenas objetos de consumo e de produção na dinâmica do mercado. Desta forma, compreende-se que sua estrutura é baseada em uma não relação, em um esgarçamento do laço social pautada na espoliação do gozo do outro a fim de produzir mais-valia. Dessa forma, nos propomos a pensar o racismo como uma das formas em que o discurso capitalista se apresenta e se utiliza para sua manutenção, justamente por ser um mecanismo baseado na divisão social e exploração de pessoas racializadas. O princípio que rege o funcionamento dos discursos é sua função de, a partir da linguagem, aparelhar o gozo; trata-se, portanto, da relação dos sujeitos do inconsciente com o gozo e sua ilusão de captura. O discurso capitalista age como um imperativo insaciável em buscar sempre um gozo a mais, o mais-de-gozar. Em busca desse insaciável, o sujeito se dissolve no gozo e na expectativa de que haja um tamponamento de sua falta constitutiva, de que se possa recuperar um gozo sempre-já perdido na própria entrada na linguagem. O rompimento do laço social se dá pois para alcançar esse gozo a mais, torna-se necessário espoliar o gozo do outro e eliminar tudo que possa obstruir a captura deste gozo. Esses pressupostos, nos conduzem a nossa hipótese de investigação, considerando que: (i) o capitalismo é um regime de exploração de mais-valia e de mais-de-gozar; (ii) as bases históricas e sociais do capitalismo no Brasil são pautadas no colonialismo e no racismo que justificou a exploração de corpos racializados, e (iii) sendo o discurso uma forma de agenciar como o sujeito se dispõe no campo da linguagem, o racismo aparece como uma ferramenta do discurso capitalista para legitimar a exploração de pessoas racializadas. As consequências dessa operação são a formação de identidades raciais essencializadas e não relacionais, pautadas na diferença entre branco e não-branco. Nossa investigação é sustentada nas hipóteses de Frantz Fanon, Lélia González e autoras psicanalistas negras como Neusa Santos Souza e Isildinha Baptista Nogueira. Dessa forma, essa comunicação visa apresentar os resultados alcançados até o presente momento de nossas hipóteses sobre a relação intrincada entre o discurso capitalista e o racismo no agenciamento das identidades contemporâneas no Brasil.

*Palavras-chave:* Jacques Lacan; Discurso capitalista; Identidade racial; Racismo.

*Título: A materialidade do desejo: pensar política com Althusser e Lacan*

*Resumo:* Louis Althusser em sua obra busca construir uma teoria da ideologia em geral, empregando um entendimento acerca da ideologia de modo diferente do até então empregado na tradição marxista, em especial quando posto em comparação com a tradição lukácsiana. Tomando em consideração os avanços possibilitados pela psicanálise e em uma certa homologia ao “retorno a Freud” empreendido por Jacques Lacan, Althusser busca realizar um “retorno a Marx”, que, de fato, resulta em uma leitura no mínimo inovadora da obra marxiana, que não aconteceu até então desde, pelo menos, Sartre, com a “Crítica da razão dialética”. Ao pensar a ideologia a partir de Marx e com Lacan, Althusser desenvolve ideias como o conceito de interpelação, dizendo respeito ao reconhecimento e constituição do indivíduo como sujeito e, a partir disso, as consequências para se pensar o capitalismo e a revolução comunista. Nesse sentido, há grande influência da psicanálise e do que Lacan desenvolveu em seu ensino, em especial o texto “O estádio do espelho como formador da função do eu [je]”. Assim, a noção de Aparelhos Ideológicos de Estado passa pelo reconhecimento da psicanálise como um campo essencial para entender as dinâmicas da ideologia e seus efeitos no campo político, bem como a construção do desejo desses sujeitos interpelados. Althusser ainda aponta que a reprodução da ideologia contém uma existência prática, reiterada por práticas materiais cotidianas. Citando Pascal, afim de reforçar o argumento das práticas como constituintes da reprodução ideológica, Althusser menciona o exemplo de primeiro ajoelhar, rezar, e agir como se acreditasse, que em algum momento a fé chegaria por si. A proposta do presente trabalho é tensionar a teoria althusseriana para pensar que um materialismo da ideologia se encontra para além dessas práticas, em última instância, há um materialismo do simbólico que deve ser considerado para um entendimento do assunto de forma mais completa. Considerando a ideologia como algo que contém certa materialidade e se torna indispensável para sustentação da realidade (e do Real), a questão posta no campo político é como articula-la de modo revolucionário e, estando a ideologia no campo do simbólico, com reelaborar a crítica da ideologia e sua enunciação (do modo que autores como Slavoj Žižek vêm trabalhando). A hipótese apresentada é que a luta contra uma determinada forma de ideologia passa, necessariamente, pela formação dos sujeitos e, assim, uma disputa pelos desejos ou, em outras palavras, como tornar desejante a ideia e as práticas a fim de uma revolução. Avançando na elaboração em razão do progresso das ciências quando comparado a tentativa de autores do chamado freudo-marxismo, entende-se aqui que com o aporte da teoria da ideologia de Althusser, considerando a psicanálise lacaniana e as críticas contemporâneas a esses campos, em especial os trabalhos da Escola de Ljubljana, pode ser desenvolvida uma crítica potente a ideologia, pela via da mobilização do desejo, afim de uma política pensada pela afirmação e não mais pela repressão, a partir do inconsciente e não mais a centralidade de uma “consciência da classe”.

*Palavras-chave:* Desejo; Ideologia; Althusser; Lacan; Materialismo.

*Julia Mancilha Carvalho Pedigone (USP)*

*Título: Os três ensaios de Freud: polimorfias do corpo, perversões teóricas*

*Resumo:* Queremos resgatar a potência crítica do texto de 1905, os Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade, de Sigmund Freud. Trata-se de um texto fundamental no sentido da concepção do sexual em psicanálise e se mostra importante para a filosofia e para a psicanálise contemporânea, visto que a sexualidade infantil é aqui tomada como estritamente autoerótica e sem objeto, e portanto não pode ser descrita em termos fantasísticos, projetivos ou edípicos. Freud redefine aqui a sexualidade, ressitua as perversões, define a relação entre patologia e normalidade. Conceitualiza o corpo, suas pulsões, prazeres e excitações e com isso constitui uma visão singular da relação entre constituição humana, natureza e cultura. Trata-se de uma concepção da sexualidade que aproxima o humano do animal, e introduz o conceito (que não era estranho para a filosofia da época) - eminentemente humano, mas não só - que permanece "no limiar do somático e do psíquico" que é a pulsão [Trieb]. Alguns tradutores optam por traduzir o termo por instinto, indiferenciado-o do instinto animal, e essa disputa segue até hoje. A partir de sua experiência clínica com as neuroses - especialmente a histeria - como modelo de entendimento para a constituição da sexualidade humana em geral, Freud oferece uma crítica profunda das teorias sexuais heteronormativas e funcionalistas de sua época, além de diferenciar-se da visão que se tinha a respeito das chamadas perversões humanas na literatura psiquiátrica à época. Assim, em seu materialismo radical, Freud persegue a inauguração, neste texto, de uma teoria e um campo de estudos que não cessa de deixá-lo na corda-bamba entre denúncias de um biologismo excessivo, e um outro campo que o toma como excessivamente simbólico - disputas presentes até hoje no campo psicanalítico. Para Freud, no entanto, não havia dúvida: ele estava no campo das ciências da natureza [Naturwissenschaft]. Em inúmeras correções e tentativas de ajustamento produzidas neste texto - que foi reformulado diversas vezes por seu autor ao longo de décadas - procura-se aqui resgatar a potência crítica de se tomar o humano como um corpo em "constante necessidade de variação", nas palavras de seu autor. Isso será analisado principalmente quanto aos aspectos infantis, que Freud nomeia perverso-polimorfos -, e, decorrente deles, uma concepção energético-libidinal do psiquismo. Há algo nesse texto fundamental de Freud que subsiste a toda tentativa de enquadramento que as tradições psicanalíticas tentaram fazer, seja da concepção da sexualidade em psicanálise, seja na concepção dos instintos e pulsões humanas, e tudo que atravessa o debate da contingência/necessidade com relação às escolhas de objeto para o humano, sempre em suas aproximações e diferenças com o campo da biologia e das ciências da natureza.

*Palavras-chave:* Psicanálise; Sexualidade Infantil; Pulsões; Ciências da natureza.

## Mesa C4 – 11:00–13:00 – Auditório 08

*Israel Rossi Milhomem (USP)*

*Título:* Considerações sobre a aniquilação do outro

*Resumo:* Na teorização da intersubjetiva transcendental, Husserl é levado a refletir acerca da experiência que o eu faz do outro, tendo como ponto de partida o reconhecimento da característica de que a alteridade é composta de uma espécie de "acessibilidade inacessível". O outro eu, tomado enquanto uma unidade psicofísica, impõe para a experiência egológica o desafio de ser um objeto experienciável e não preenchível, dado que, apesar de sua doação sensível como corpo vivo, não se pode acessá-lo imediatamente como alma. Assim, esta experiência da alteridade, dentro de condições normais, nos revela que a única via de acesso entre duas subjetividades é através de uma mediação intersubjetiva de transferência de sentido que deve partir do eu em direção ao outro, ou seja, o eu apenas experiencia a subjetividade do outro por conta de suas semelhanças consigo mesmo. Esta é a descrição da experiência mais originária da empatia [Einfühlung], que é calcada nas estruturas da experiência de um objeto possível e que ocorre sem nenhum envolvimento das vontades individuais: ao experienciarmos um objeto como outra subjetividade, tomamos-o irrefletidamente como algo de semelhante a nós mesmos. A esquemática apresentada acima daria conta do funcionamento normal da experiência da alteridade, a saber, quando o eu espelha de si um sentido de subjetividade para o outro. No entanto, haveria, dentro das atuais relações intersubjetivas humanas, inúmeros exemplos que parecem exigir um adendo explicativo da esquemática geral. Os grupos minoritários que sofrem genocídio e limpeza étnica sob a justificativa de guerra ao terror, os imigrantes que, buscando salvar suas vidas, têm seus asilos políticos negados, assim como aqueles que recebem o acolhimento sem, no entanto, terem a garantia de poder exercer seus modos de vida, religião, língua etc. Em experiências como as descritas, nós propomos o acréscimo conceitual na fenomenologia da noção de aniquilação como um modo possível de experiência intersubjetiva. A aniquilação seria, portanto, uma ausência total ou parcial de transferência de sentido da subjetividade do eu em direção ao outro, de modo que, em determinadas condições da experiência possível, estaria comprometida a própria capacidade de experiência da alteridade. Nosso intuito é apresentar para o público uma análise da experiência possível do outro eu, acrescentando o conceito de aniquilação e reconfigurando a esquemática da experiência intersubjetiva para dar conta de condições anormais em que uma pessoa é incapaz de reconhecer no outro características semelhantes a si e, nesse sentido, é incapaz total ou parcialmente de experienciar o outro eu como uma pessoa. Bibliografia: HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

*Palavras-chave:* Fenomenologia; Husserl; Intersubjetividade; Aniquilação do outro.

Álvaro Itie Febrônio Nonaka (USP)

*Título:* A volta ao horror da vida ou o realismo fenomenológico de Sartre

*Resumo:* O opúsculo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, elaborado por Sartre, entre 1933-1934, em seu período de estudos no Instituto Francês de Berlim, ilustra de maneira exemplar aquilo que poderia ser colocado como seu objetivo. No lugar de uma “vida interior” do espírito, impregnada com as aporias herdadas da filosofia da representação, Sartre propõe “o horror da realidade e o encanto das coisas” (SARTRE, 2005, p. 57). No final da década de 1920, a filosofia francesa numa ruptura com a herança espiritualista e no esforço para encontrar o conhecimento científico foi dominada pelo neokantismo. Corrente epistemológica que, segundo o jovem filósofo, seria representada pelo “Espírito aranha, [que] atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as degludia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um ‘certo composto’ de consciência uma ordem desses conteúdos”, ou seja, uma “filosofia alimentar”, “segundo a qual conhecer é comer” (SARTRE, 2005, p. 55). Assim, Sartre n’A Intencionalidade, reivindica para a fenomenologia, que está apenas começando a se impor a uma nova geração de filósofos na França, o mote de sua época: a volta ao concreto. E eis aí, expressa a ideia de retorno às coisas mesmas que encontrou na figura de Husserl a possibilidade de sua realização. Mas em que sentido o projeto sartreano faz da intencionalidade husserliana a sua divisa? A fim de responder tal questão, antes é preciso sobrevoar a paisagem política e filosófica francesa dos anos 1930 no qual o jovem Sartre foi formado. No início da Terceira República, a Filosofia é “investida de uma missão pelo Estado: ensinar os alunos a legitimidade das novas instituições republicanas” (DESCOMBES, 1979, p. 17). Sob esse viés, a Filosofia arrefece seu caráter “revolucionário”, “recolhe suas armas, em termos de forma e conteúdo” (CARRASCO, 2020, p. 26) e adquire uma centralidade, não se limita a apenas se colocar à disposição do Estado, mas ser institucionalizada como carreira universitária para amenizar e neutralizar futuras turbulências e instabilidades políticas, portanto, esterilizada de qualquer paixão reminescente da Revolução de 1789. À luz desse quadro, o jovem filósofo busca na Alemanha meios de rejuvenescer a cultura acadêmica francesa, e o encontro de Sartre com a fenomenologia de Husserl será a saída definitiva da malcheirosa salmoura do Espírito, a qual a cultura francesa da Terceira República estava imersa por mais de um século (SARTRE, 2005, p. 55). Neste sentido, iremos analisar o diálogo intelectual entre Husserl e Sartre, e se o jovem discípulo traça sua rota em paralelo à de seu mestre ou se desbrava em caminhos próprios. Fazemos isso, pois consideramos que a análise comparativa entre o criador d’O Ser e o Nada e o autor das Investigações oferece um método esclarecedor para entendermos o desenvolvimento filosófico inicial de Sartre. Apesar de Sartre ser tido como um existencialista comprometido e Husserl como um filósofo que busca uma filosofia rigorosa, podemos julgá-los como pensadores opostos. Assim, nossa análise tem como objetivo definir como a assimilação particular da fenomenologia por Sartre que, tendo como ponto chave a noção de intencionalidade, resulta numa fenomenologia “selvagem”, com caráter realista que, longe de ser uma “bufonaria” ou uma traição à Husserl, como dirá Levinas, na verdade é uma estratégia original e deliberada do jovem filósofo, que retém de Husserl aquilo que o convence e lhe convém, principalmente, o arcabouço teórico necessário para abolir o mito da “vida interior” e salvaguardar as coisas mesmas.

*Palavras-chave:* intencionalidade; fenomenologia; realismo; Sartre; Husserl.

Ágatha Victória Cavallari Ferreira (USP/CAPES)

*Título:* Atolar-se na realidade ou viver no imaginário? Uma leitura sartriana sobre a tensão entre a experiência real e irreal

*Resumo:* É sabido que, em "O imaginário", obra de 1940, Jean-Paul Sartre realiza uma extensa análise sobre a consciência imaginante, a fim de caracterizar seus aspectos distintos e sua importância no desenrolar da existência humana. Pode-se dizer, assim, que o pilar do empenho sartriano reside na reestruturação do conceito de imagem à luz da noção de consciência intencional. Segue-se disso que a empreitada do filósofo francês é organizada de modo a distinguir as duas principais formas de nossa lida com o mundo, quais sejam, a imaginação e a percepção. Assim, no interior da "quarta parte" da obra de 1940, chama atenção que as peculiaridades tocantes às duas principais atitudes irreduzíveis da consciência desembocam na afirmação de três tipos de diferenças sobre o modo pelo qual nossas condutas face ao mundo circundante e ao irreal desdobram-se. Em primeiro lugar, Sartre nos mostra a possibilidade de classificar os sentimentos como reais ou imaginários, tendo em vista a imprevisibilidade do primeiro e o caráter previsível constitutivo do segundo. Em seguida, o autor aponta que a própria personalidade pode ser teoricamente cindida entre o âmbito imaginário e o âmbito real. Por fim, Sartre termina o movimento expositivo dessa parte ao classificar os indivíduos em duas grandes categorias. Trata-se de distinguir aqueles que preferem levar uma vida imaginária daqueles que demonstram a predileção pela vida real. Nesse sentido, podemos nos perguntar: o que significa a escolha pelo imaginário? Ao contrário do que seria de possível conjectura, não se trata da mera preferência por um objeto irreal em detrimento de outro. Tenta-se assumir o irreal em suas múltiplas formas. O exemplo privilegiado por Sartre concerne ao caso alucinatorio. Mais especificamente, ao destacar o caso patológico referido à esquizofrenia, o autor assinala o empobrecimento do mundo que demarca a experiência de uma vida cristalizada e isenta das decepções características da imersão na realidade. Nesta situação, os mesmos objetos irrealis repetem-se incessantemente. Tudo está decidido, não há espaço para surpresas. Mas, ainda que a patologia dada no seio da irrealidade seja apresentada como um caso limite em que a dificuldade de enfrentar o real seja notória, isso não implica que o texto sartriano desconsidere situações distintas a essa e mesmo mais brandas. Ao final de sua "psicologia fenomenológica da imaginação", o autor nos mostra que a apreensão estética configura-se como um caso em que o afastamento da realidade oriundo da fruição do irreal está relacionado à apreensão momentânea de um "mundo" completamente determinado. Com isso, ao findar da contemplação artística, irrompe a decepção atrelada ao retorno para a realidade nauseante. A partir deste panorama, buscaremos indicar que, apesar da penosa experiência no real ser atestada por Sartre devido à sua contingência estruturante, nem por isso abertura para o imaginário possibilita uma experiência isenta de dificuldades. Para tanto, concentramos nossa atenção na análise sartriana sobre "os comportamentos diante do irreal" e no momento conclusivo da obra de 1940. Ademais, mobilizaremos passagens selecionadas de "A náusea", em que o tema proposto torna-se saliente.

*Palavras-chave:* Sartre; imaginário; real; náusea; experiência.

## Mesa C5 – 11:00-13:00 – Auditório 14

*Henrique de Almeida Valle (USP)*

*Título:* Com quantas cabeças se faz uma hidra?: formação e racionalidade governamental da revolução conservadora

*Resumo:* Dentre os diversos pontos postos pela história do século passado, o saldo histórico das diversas crises e conturbações produzidas pelas contradições do modo de produção capitalista revela como o liberalismo é mundo de tensões fundado em uma unidade inerentemente problemática. Enquanto espécie de caso paradigmático da instabilidade interna ao liberalismo, seja ela referente às suas determinações econômicas ou às suas formas de articulação política, o breve período compreendido entre a vida e a morte da República de Weimar comporta um dos embates políticos mais decisivos da história da modernidade ocidental. Dado o seu duplo e conturbado nascimento, no caso, a proclamação de uma República Alemã por Philipp Scheidemann, membro do Partido Social-Democrata Independente da Alemanha, no edifício do Reichstag e a proclamação de uma República Socialista Livre por Karl Liebknecht, líder da comunista Liga Espartaquista, no Palácio de Berlim, ela foi, desde o seu início, uma experiência social e política em disputa. Se ela inicialmente se efetivou como um esforço comum entre as principais forças de esquerda da Alemanha contra os limites estreitos das instituições políticas da Alemanha Guilhermina, sua esfera pública rapidamente se converteu em uma disputa entre as mais diversas facções políticas, como liberais, socialdemocratas, comunistas, nacionalistas, anarquistas e fascistas. Considerando que o crepúsculo aberto por esse embate teve como desfecho a noite da barbárie nacional-socialista, uma perspectiva contemporânea a respeito de Weimar poderia se orientar a partir da sugestão enganosa que esse embate já estava decidido desde o início e que a possibilidade de um outro futuro para a Alemanha era uma via que nunca esteve aberta. Se contrapondo a essas concepções, o presente trabalho estabelece como sua principal tarefa reconstituir o traçado fundamental da formação da revolução conservadora enquanto um movimento intelectual decisivo no processo de radicalização política da opinião pública alemã e na disputa por novo paradigma de governo e sociedade. Dessa forma, partindo, por um lado, de uma análise do constitucionalismo antiliberal de Carl Schmitt e do programa político proposto por Arthur Moeller van den Bruck, dois importantes intelectuais de extrema-direita weimariana, e, por outro, de intuições fornecidas por autores ligados a Escola de Frankfurt, como Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer e Franz Neumann a respeito dos mecanismos que mediam as dinâmicas de mudança social no capitalismo e da natureza da experiência nazista, desenvolveremos uma reflexão a respeito das dinâmicas de disputa externas e internas que moldaram o fascismo alemão bem como do processo de passagem de uma sociedade liberal para uma sociedade totalitária.

*Palavras-chave:* crise; democracia; fascismo.

*Carine Gomes Cardim Laser (USP/CAPES)*

*Título: Natureza em vertigem: sobre a ontologia da transformação na filosofia de Adorno*

*Resumo:* Pretendo nesta apresentação abordar o conceito de natureza em Adorno. O objetivo é mostrar que o conceito de natureza perpassa toda a sua obra, desde a juventude até os textos de maturidade, e, com isso, evidenciar que é um elemento essencial para o seu pensamento. O autor busca pensar a história a partir de sua relação com a natureza em seu conceito de história natural, influenciado pelas teorias estéticas de juventude de Benjamin e Lucaks. Tal retomada parece estar desde então na base de sua teoria, como crítica da ontologia. A recusa das teorias ontológicas encontra um impasse, porém: segundo o autor, ainda haveria uma possibilidade de ontologia, apenas se fosse da transformação. Na Dialética Negativa, Adorno volta a falar de ontologia, uma "ontologia do estado falso". Creio que ambos os momentos podem nos ajudar a entender porque Adorno precisa em seu pensamento do conceito de natureza: para afirmar uma ideia dialética de natureza que subverte a noção de ontologia – predominantemente associada à filosofia de Heidegger – no sentido de uma ontologia processual, cuja base é um conceito de natureza que se abre em significação. Ele precisa se abrir para uma forma de natureza que não se dilui no sujeito, nem assumir uma dualidade absoluta entre homem e natureza. O recurso à estética parece dar base para uma abertura ao conceito de natureza que não está simplesmente definido como exterioridade ao humano. Se a partir da estética é possível pensar a relação homem e natureza é porque se faz necessário que sua filosofia não se valha de uma ciência unificadora, baseada na noção transhistórica de verdade. O mote principal de sua filosofia da história natural, que do mais natural possa se perceber o histórico e do mais histórico possa se perceber o natural, abriga um conceito de natureza que se abre à interpretação. Natureza aparece como algo fixo, segunda natureza que se impõe sobre os sujeitos; mas também como o mutável da experiência física, dos sentidos. A leitura da história não se pode valer apenas como um relato dos acontecimentos, mas se expressa como signo que se perde do significado, abre-se à relações em constelação que produz uma leitura histórico-natural. Tal leitura da história permeada pela tendência a desmistificação da ideia de sociedade como algo naturalizado, ou do pretensamente externo, como algo interno, é o que delinea uma dupla ideia de ontologia que pode ser elaborada a partir de Adorno: a face de pura transformação, que faz do social o permanentemente móvel e a identificação da sociedade como natureza que não condiz com seu próprio conceito: algo que sempre precisa ser exposto em seu caráter falso.

*Palavras-chave:* Adorno; natureza; ontologia.

Marco Túlio Botelho Barbosa Lima (UFLA/CAPES)

*Título:* Da locomotiva à beira do abismo à queda do céu: reflexões a partir de Walter Benjamin e Davi Kopenawa para uma crítica ao progresso tecnológico capitalista

*Resumo:* Os estudos sobre a crítica à ideologia do progresso tecnológico capitalista, iniciados por Walter Benjamin, podem se expandir e encontrar respostas importantes na medida em que se aliam com as críticas de Davi Kopenawa contra o avanço dos brancos e de suas máquinas, bem como os perigos que representam a todas as formas de vida. Esta pesquisa propôs-se a analisar a fundamentalidade e possibilidade de interlocução entre Benjamin e Kopenawa para uma crítica ao progresso tecnológico, que não só o apreenda e questione pela lente ontológica clássica, mas que possa trabalhar com ontologias relacionais advindas de conhecimentos ancestrais com suas outras explicações e análises sobre o presente problema. Foi realizado o levantamento bibliográfico, primeiramente, das publicações no período de 1912 até 1939 em que Walter Benjamin desenvolve o conceito de progresso e especialmente suas alterações ocasionadas pelas leituras, amizades e o contexto sócio-político-histórico; sem desconsiderar, no entanto, interlocuções com outros filósofos e especialistas em sua obra como Michael Löwy, Olgária Matos, Stéphane Mosès, Andrew Benjamin e Esther Leslie, estes responsáveis pela clarificação dos conceitos e ideias do filósofo berlinense. Ademais, foi analisado, no período de 2015 até 2024, os livros, entrevistas e conteúdos audiovisuais, majoritariamente em língua portuguesa, em que Davi Kopenawa apresenta a cosmologia do povo indígena Yanomami e a forma como eles conhecem e reconhecem a natureza como indissociável da vida na terra-floresta, alertando para os riscos tecnológicos do capitalismo dos homens brancos. Os resultados encontrados comprovam as afinidades eletivas entre o pensamento de Walter Benjamin e Davi Kopenawa, que, mesmo partindo de ontologias diferentes, identificam o progresso tecnológico na sociedade capitalista associado à catástrofe e ao perigo que esse progresso representa para a continuidade das formas de vida. Como resposta, foi afirmado em ambos a importância da memória, da narração e da transmissão de saberes como forma de resistência e modificação do futuro, diferenciando-se por Benjamin ao adicionar elementos teológicos messiânicos em sua leitura, enquanto Kopenawa parte de uma valorização do cosmos e da importância dos saberes ancestrais e dos espíritos da floresta para que a vida tenha continuidade. Conclui-se, tal como interpretado por Benjamin e Kopenawa, pela necessidade de se insurgir contra esse sentido atribuído ao progresso tecnológico do capitalismo de forma crítica, ressaltando que essa ação é urgente não apenas para as formas de vida humana do presente, mas como uma revolução que vinga os vencidos para Benjamin e, para Kopenawa, a denúncia de que os brancos precisam escutar a terra-floresta e sonhar com outras formas de futuro apartadas das mercadorias e aliadas com todas as formas de vida humanas, animais e espirituais presentes da Urihi.

*Palavras-chave:* progresso; tecnologia; capitalismo; ontologia.

## Mesa C6 - 11:00-13:00 - Sala 10

*Abel dos Santos Beserra (USP/FAPESP)*

*Título:* A psicanálise é uma volta à metafísica? A resposta de Freud a seus críticos

*Resumo:* Em *Construções na Análise*, de 1937, Freud procura responder à crítica de que a psicanálise seria uma teoria e atividade dogmáticas, em último caso, metafísicas, na medida em que, por exemplo, o psicanalista sempre estaria certo diante seu paciente. Freud, no entanto, argumenta nesse texto que essa acusação não é adequada e procura demonstrar sua própria posição por meio do aprofundamento dos argumentos que foram dirigidos contra a psicanálise, com o intuito de explicitar a avaliação equivocada neles implicada. Em suma, isso é realizado com base na discussão do estatuto tanto do sim quanto do não dos analisandos, uma vez que a sua concordância ou discordância expressamente manifesta não constituem aquilo que confere legitimidade para a compreensão dos casos, dos problemas, por eles apresentados. Essa verificação, entretanto, existe e é obtida por meio de confirmações indiretas cuja plausibilidade e fundamentação são apresentadas ao longo do debate de *Construções na Análise*. Nossa hipótese, nesse quadro, é a de que esse foi o momento oportuno para que Freud abordasse um elemento pouco explorado em seu percurso como autor, no caso, a proposta da ideia de uma construção como basilar para a teoria e prática psicanalíticas. O conceito de construção psicanalítico retoma a questão filosófica acerca da relação entre sujeito e objeto, que é problematizada pela psicanálise, e oferece um caminho para a superação tanto de uma atitude meramente solipsista quanto cética diante de tal questionamento. Pois como um arqueólogo, metáfora mencionada por Freud, o psicanalista procuraria igualmente desvelar como se ergue o cenário em que os conflitos inconscientes se produzem. Compete salientar que essa reconstrução torna-se possível em virtude de uma certa materialidade que marca a análise, logo, de elementos da realidade que não se encontram fora do alcance do analista e do analisando, embora tais aspectos sejam marcados mais pela memória do que pela história. Cabe também perguntar até que ponto esse projeto freudiano se aproximaria ou se distanciaria do transcendental kantiano. Ademais, a censura de que a psicanálise seria simplesmente um novo tipo de dogmatismo pode ser encontrada em trabalhos contemporâneos e posteriores aos de Freud, como dá exemplo os comentários: de Popper; do positivismo lógico; e do segundo Wittgenstein. Apesar das diferenças, as três críticas partilham de um mesmo solo: a psicanálise seria problemática, condenável, por escamotear o real, ignorá-lo, seja por sua imprudência idealista ou intelectualista, seja por ser falaciosa ou sofisticada. Dessa maneira, faremos uma breve digressão a essas três abordagens para mostrar seus pontos de tensão e fissura com a psicanálise, bem como para avaliar se a argumentação freudiana, com a categoria de construção, consegue responder satisfatoriamente aos seus apontamentos. Por fim, cumpre destacar que serão mobilizados, sobretudo, os seguintes textos enquanto fonte primária a ser analisada e debatida: A) FREUD, S. *Construções na Análise*. In: Moisés e o monoteísmo, *Compêndio de psicanálise e outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018; B) FREUD, S. *Construções na Análise*. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017; C) Kant, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70; D) HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. *A concepção científica do mundo - o círculo de Viena*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10 1986, p. 5 - 20; E) POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Editora UNB, 2008; F) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Curitiba: Horle Books, 2022. Todavia, vale ressaltar que algumas breves passagens de outros textos acerca da técnica psicanalítica e dos casos atendidos por Freud podem e serão citados.

*Palavras-chave:* Freud; psicanálise; construções; dogmatismo; metafísica.

*Izabela Loner (UNICAMP/FAPESP)*

*Título:* Fórmulas para além da sexuação: uma proposta de ampliação na leitura e na interpretação das fórmulas da sexuação de Jacques Lacan

*Resumo:* O objetivo da comunicação ora proposta é ir em direção a uma ampliação interpretativa e de leitura das fórmulas da sexuação de Jacques Lacan, inventadas entre as décadas de 1960-1970 de seu ensino. Ampliação pois a ideia é apresentar uma leitura que não recorra ou mobilize somente os conteúdos sexuentes que o analista conferiu às fórmulas em seu Seminário, mas tomá-las como uma formalização geral dos impasses da linguagem determinada pelo real, no que a sexuação participa, mas não exaure ou totaliza. Para isso, iniciaremos o argumento reconstruindo a maneira pela qual o analista montou suas fórmulas e a lógica que as embasa a partir de investigações sobre os limites da coextensão entre linguagem e simbólico e os impasses na formalização simbolizante que buscava construir e operar na primeira década do ensino. Para isso, acompanharemos brevemente o trabalho negativo de limitação dos poderes simbólicos no início da década de 1960, bem como as críticas e o abandono gradativo do referencial estruturalista linguístico-antropológico. Com isto explicitado, poderemos compreender como o campo da sexualidade deixa de ser tomado pelo comportamento ou pela descrição, o que em Lacan poderíamos compreender como parte das oposições simbólicas, para ser um entrave, uma das figuras daquilo que interrompe o funcionamento da estrutura quando compreendida de maneira total e fechada, sendo apenas uma das figuras de tal impossibilidade, do impasse radical que faz o simbólico falhar. Entender a sexualidade como real passará também por considerar a função fálica não apenas como uma função e um operador sexual, mas principalmente languageiro que indica não um atributo universal (afirmado ou negado aos homens e às mulheres), mas a relação de cada sujeito e cada significante com a incompletude da ordem significante. Por fim, poderemos chegar ao fato de que com as fórmulas não tratamos apenas da instituição dos semblantes “homem” e “mulher”, mas de articulações significantes (definição de semblante) “toda” e “não-toda” que emergem da própria estrutura languageira tal como compreendida no ensino à época, e que permitem tomar de diferentes formas a inconsistência do código, ao que a sexualidade dá conteúdos, mas a partir do que podemos discutir outras questões acerca da linguagem, tais como existência e universalidade, ser e unidade, possibilidade e impossibilidade, contingência e necessidade, entre outras. Acredito ser importante pontuar que tal proposta não visa dessexualizar a psicanálise, buscando tratar da sexualidade por ela tematizada desde Freud como diluída, neutralizada na linguagem, algo como a dessexualização da libido junguiana, mas sexualizar a própria linguagem, mostrando que o entrave sexual não é algo localizado, ficando apenas na assunção do sujeito ao tipo supostamente ideal de seu sexo, mas é a mácula que marca toda a extensão languageira, tudo o que ela produz e tem como efeito.

*Palavras-chave:* Jacques Lacan; Lógica; Real; Fórmulas; Sexuação.

*Guilherme Arthur Possagnoli Freitas (UNICAMP/FAPESP)*

*Título: A transferência, da contingência à necessidade*

*Resumo:* Essa comunicação apesar de situar-se no campo da filosofia da psicanálise lacaniana, busca oferecer horizontes reflexivos para uma prática clínica; assim, se relacionando diretamente com as discussões contemporâneas sobre a eficácia, os fundamentos e os desafios terapêuticos para a clínica psicanalítica no século XXI. O escopo abordado se relaciona com as principais discussões presentes no Seminário XX (1972 - 1973) de Jacques Lacan, e tem por objetivo a articulação de possíveis implicações na prática clínica em uma perspectiva lacaniana decorrentes da introdução das categorias modais presentes na lógica aristotélica em relação à inscrição do encontro amoroso (analítico ou não) em uma duração que exceda os limites infinitesimais do que apenas posteriormente vai ser denominado como tal. A introdução, por Lacan, dos modais aristotélicos - contingente, necessário, possível e impossível - estão diretamente relacionadas com a discussão sobre o estatuto do significante que Lacan está fornecendo os contornos nos seminários diretamente anteriores ao Seminário XX, tomaremos como marco a intervenção feita por François Récanati - eminente filósofo analítico, com trabalhos no campo de filosofia da linguagem e de filosofia da mente - durante o ano da construção do Seminário XX, a intervenção versa sobre a obra *Lógica de Port-Royal*, importante manual de lógica clássica; busca-se aqui compreender algumas rupturas que o psicanalista francês está buscando; além disso é importante compreender qual "sintoma" da lógica Lacan está buscando esclarecer ao convocar a palavra de um filósofo analítico para empreender uma fala sobre um manual de filosofia clássica. Portanto, a comunicação visa, a partir desse marco, sugerir quais tensionamentos para uma prática clínica as investigações lógicas podem fornecer subsídios. Lacan articula ao final do Seminário XX a passagem do real, enquanto impossibilidade da inscrição, presente no encontro amoroso e que diz respeito a sua dimensão contingencial para a dimensão da necessidade, a dimensão em que a inscrição não pode parar de se repetir. Paralelamente Lacan acompanha sua análise modal no amor por um gesto correlato direcionado à sua audiência; já nos momentos finais do Seminário, Lacan sutilmente indica a dimensão de necessidade que seu ensino passou a ter, indicando novamente a peculiaridade do laço que sustenta com seus alunos, situando-se mais próximo ao discurso analítico do que o discurso universitário. Assim, em síntese, o percurso proposto nessa apresentação, à título exploratório, parte da acomodação dos modais aristotélicos propostos por Lacan, demonstrando o paralelismo desta construção teórica com o gesto que Lacan direciona para sua audiência; para poder, em um segundo momento, demonstrar uma articulação possível dessa discussão com as elaborações em torno do estatuto do significante que Lacan realiza recorrendo às reflexões de Frege e aos avanços presentes na teoria dos conjuntos apresentadas nos seminários precedentes; assim, podendo finalmente pensar o que se abre de horizonte reflexivo a um manejo clínico da clínica psicanalítica lacaniana.

*Palavras-chave:* Jacques Lacan; Seminário XX; Um; lógica.

## Mesa C7 - 14:00-16:00 - Auditório 08

*Isadora Franco Felício dos Santos (UFABC/FAPESP)*

**Título:** O sentido de História como acontecimento na fenomenologia do jovem Heidegger

**Resumo:** O problema da história é tematizado por Martin Heidegger nos seus trabalhos anteriores a *Ser e Tempo*, colocando-o como um problema de método fenomenológico. No século XX, conciliar história e filosofia tornou-se um objetivo de muitos pensadores do meio acadêmico, seja aqueles que seguiram a filosofia dos valores; na escola de Marburgo, como Rickert, seja aqueles que seguiram a linha filosófica de Dilthey, ou até mesmo na sociologia, com Weber e os pensamentos decorrente do marxismo. Pretende-se nesta comunicação apresentar o debate realizado por Heidegger acerca do método e sobre o conceito de história. Em sua época, o método histórico científico era predominante em muitas áreas do conhecimento nas quais se localizavam os seus interlocutores. O fenomenólogo alemão se colocou em contraponto às metodologias históricas que se pretendiam objetivas e sustentavam-se na Ciência da História, já que considerava que esse ponto de partida, ao subsumir os eventos em prol de um ideal abstrato de objetividade científica, ocultava a dimensão da facticidade que ele considerava como imprescindível para toda investigação fenomenológica. Assim, o autor busca um sentido de história que esteja presente na vivência imediata do ser-aí do ato intencional. Como recorte, apresentaremos suas reflexões em sua preleção de 1920, que foi intitulada como Fenomenologia da Intuição e da Expressão, que investiga a necessidade de se analisar o conceito de história para se pensar a expressão da intuição fundamental, deste modo pensa em como é possível acessar a multiplicidade de fenômenos em uma intuição e como o sentido de tempo se apresenta a ela. Heidegger apresenta seis sentidos diferentes de história que são tanto usados no cotidiano quanto usados em métodos rigorosos das ciências humanas. Heidegger perpassa por todos e destaca um como àquele que pode trazer à luz um caráter fundamental para o sentido da existência do ser-aí. Esse sentido é termo usado cotidianamente na língua alemã (*Geschichte*) no sentido de: "Uma história me aconteceu ontem.". Esse sentido consegue realçar o significado do ser-aí com o seu mundo, em seus três âmbitos: o mundo próprio, o mundo compartilhado com os outros e o mundo circundante. Por esse motivo é que o autor destaca esse fenômeno como mais importante para entender o sentido da história na vivência imediata do ser-aí, pois (1) ele não está condicionado e influenciado pelo âmbito público que já consolidou um sentido de história no mundo compartilhado, (2) ele não é reduzido às vivências do ser-aí com os entes do seu entorno no mundo circundante e também (3) ele não é uma vivência meramente subjetiva do mundo próprio. Em realidade, essa vivência de história consegue articular nela a correlação entre esses três âmbitos do mundo e análise fenomenológica dela poderia contribuir para a compreensão de como o fluxo temporal afeta a própria intencionalidade.

**Palavras-chave:** História; facticidade; fenomenologia.

Ricardo Almeida Mota Ribeiro (USP)

*Título:* Hans Jonas e as origens do paradigma da filosofia da natureza moderna

*Resumo:* Desde o seu surgimento, a revolução tecno-científica impôs à reflexão filosófica questões relativas ao seu significado para o agir moral humano. Nas últimas décadas, em especial, com a intensificação das discussões sobre a crise ecológica, assistimos à disseminação de novas perspectivas acerca deste problema, tributárias de matrizes teóricas distintas e imbuídas com orientações políticas antagônicas. O ecossocialismo de inspiração marxista, a esferologia de P.Sloterdijk e a nova sociologia da ciência de Bruno Latour são apenas alguns exemplos. O que aproxima estas abordagens é que em todas elas há um ponto de ruptura e afastamento dos paradigmas vigentes na modernidade clássica. É neste contexto de transformação de antigos modelos de compreensão do homem que se destaca o trabalho de Hans Jonas, já que a ele se credita uma das mais notáveis reformulações das relações entre técnica, ética e biologia na contemporaneidade. Em seu magnum opus *O Princípio Responsabilidade* [Das Prinzip Verantwortung], publicado em 1979, o pensador judeu alemão constrói uma nova ética prudencial, através da qual busca superar o antropocentrismo dos sistemas de ética anteriores. De acordo com as teses de *O Princípio Responsabilidade*, o atual estágio civilizacional conduziria forçosamente a alteração profunda das premissas da ética, que somente agora teria como horizonte inescapável a responsabilidade em sentido forte pelas gerações futuras e pela vida na Terra. Para realizar esta robusta tarefa, Jonas investiga o processo por meio do qual a tecnologia emergiu a partir da revolução teórica surgida no início da modernidade e como ela impôs este novo horizonte prático para toda a humanidade. Neste esforço de precisar as suas origens, ele procura rastreá-la até a astronomia de Copérnico e a nova física de Galileu, que servirão de inspiração para o modelo filosófico de natureza elaborado por pensadores como Descartes e Espinosa. O objetivo desta apresentação consiste, precisamente, em mostrar os pontos fundamentais da reflexão de Jonas sobre a dinâmica formal da tecnologia, com o propósito de explicitar as razões pelas quais ele entende que essa dinâmica mascara o déficit constitutivo do modelo clássico mecanicista e de suas extensões pós-cartesianas quanto ao tratamento da ontologia própria dos organismos vivos. A apresentação divide-se em três etapas: (1) uma breve explanação dos traços originais da ética de Jonas em face das éticas que a precederam, seguindo principalmente o que foi exposto no capítulo 1 de PR (2) uma mais extensa reconstrução normativa e ontológica de seu entendimento do paradigma mecanicista, para a qual nos servimos de uma obra ainda não traduzida no Brasil, *The Phenomenon of Life* [livro de ensaios voltado para o público anglo-saxão que compartilha os materiais com *Organismus und Freiheit*, também consultada] e, por fim (3) o ajuizamento dos argumentos que ele propõe contra o reducionismo físico para sustentar que não se pode extirpar a teleologia da natureza sem que se fira a integridade do fenômeno da vida. Ao longo da comunicação, mostraremos que tanto 2 quanto 3, reconstrução ontológico-normativa e argumentos diretos, se aplicam ajustadamente a um pensador sobre o qual ele pouco se deteve, preferindo mover-se na órbita do cartesianismo e do espinosismo, isto é, Thomas Hobbes. Ao fazê-lo, tencionamos ligar a crítica de Jonas a ontologia clássica da natureza a nossa tese, recentemente iniciada, sobre a obra de Thomas Hobbes, contribuindo para dar a ela alguma relevância no registro do debate contemporâneo sobre a filosofia da natureza.

*Palavras-chave:* Hans Jonas; Filosofia da Natureza; Mecanismo clássico; Ontologia da vida.

## Mesa C8 - 14:00-16:00 - Auditório 14

*Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas (USP)*

*Título: A impossibilidade da lírica e a forma crítica em Adorno*

*Resumo:* Esta comunicação pretende discutir a questão da poesia após Auschwitz, tal como formulada por Adorno. Procura-se aqui apresentar a hipótese de que essa discussão pode sintetizar aspectos centrais da obra de Adorno: um elemento formal de sua crítica, a escolha retórica do exagero, e a ênfase no sofrimento como ponto de partida para a crítica social. Será apresentado um percurso sobre as diferentes formulações da frase de Adorno, analisando-se os contextos e as transformações, bem como os motivos pelos quais ele julgou necessário retomar essa frase. Um desses motivos é o fato dela ter produzido certa polêmica não muito tempo depois de sua primeira formulação. Em "Crítica cultural e sociedade" (1951), posteriormente publicado em Prismas, encontramos esta que é a primeira formulação da frase: "A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas." Pretende-se aqui acompanhar um debate entre Adorno e o poeta Hans Magnus Enzensberger em torno dessa frase e suas possibilidades de interpretação. Ele propõe uma refutação da tese de Adorno evocando como exemplo a obra poética de Nelly Sachs. De fato, a maneira como ele formula a refutação trará questões que Adorno vai trabalhar em textos posteriores. Trata-se então de mostrar a maneira como Adorno assimila essa crítica e em que medida ele reformula ou não sua tese anterior em textos como Dialética Negativa, "Engagement" e mesmo em aulas dessa mesma época. Além disso, também serão analisadas algumas outras respostas a essa afirmação de Adorno. Em especial, a resposta do escritor Günther Grass. Feito esse percurso, é possível ter uma visão geral sobre as diferentes formas como essa afirmação foi lida e interpretada. Por exemplo: como rejeição da arte em geral, como a construção de um sobre a poesia ou mesmo sobre a produção artística na totalidade, como uma reflexão sobre os limites e aporias da representação do sofrimento, como uma rejeição da poesia de resistência ao nazismo, como uma proibição autoritária da poesia, como uma repreensão da cumplicidade dos artistas com o nazismo, como um marco da compreensão do caráter único do Holocausto capaz de instaurar ruptura entre antes e depois de Auschwitz, como um lembrete da situação da arte após Auschwitz e o estabelecimento de um padrão de comparação para a crítica cultural. Apresentado esse panorama, pode-se, em análise mais atenta, interpretar essa tese sobre ser um gesto bárbaro seguir escrevendo poesia após Auschwitz. Busca-se então uma interpretação que considere aspectos presentes na obra de Adorno de forma mais ampla. Com isso, espera-se oferecer elementos para defender a hipótese de que essa discussão condense ao menos dois traços centrais da obra de Adorno: a opção do exagero como forma da crítica e a escolha do sofrimento como seu ponto de partida.

*Palavras-chave:* Adorno; poesia; sofrimento; crítica social; Auschwitz.

*Felipe Ribeiro (USP/FAPESP)*

*Título: Memória da transcendência: história, natureza e transitoriedade em Adorno*

*Resumo:* Uma das categorias centrais do conceito de história natural em Adorno é a transitoriedade [Vergängnis]. Trata-se de uma herança provinda de A origem do drama barroco alemão, de Benjamin, onde a transitoriedade define a concepção que os poetas barrocos têm da natureza, a qual, por sua vez, se converte em alegoria da história. A morte constante, a lei do declínio natural [Naturverfallenheit], é a história para os barrocos. Adorno empregará essas noções para definir os momentos de descontinuidade na história universal, que passa a ser pensada como catástrofe permanente, em unidade com o continuum da dominação da natureza. Temos aqui, por meio de uma reflexão sobre a natureza, a formulação de um conceito crítico de história, em que a humanidade, ao tentar dominar a natureza, reproduz em si mesma a lógica do declínio natural. Todavia, embora a transitoriedade sirva para definir uma concepção de história entregue à naturalização das catástrofes recorrentes, essa não é a única acepção do termo em Adorno. Transitoriedade também vem a ser a categoria pela qual se torna possível transcender o nexos infernal da história natural. “Nenhuma memória de transcendência é possível a não ser por intermédio da transitoriedade”: esta frase, escrita na conclusão do “Modelo 2” da Dialética negativa (o qual se concentra a questões de filosofia da história), indica que a categoria em questão também opera como meio para conservar a memória de que é possível algo diferente do que uma história submetida à catástrofe permanente. Ainda em diálogo com o olhar barroco, a contemplação da transitoriedade serve para lembrar que todas formas sociais são passageiras - conseqüentemente, a forma presente tampouco durará. E é nas fissuras, no aspecto quebradiço dos fenômenos, que se encontra o índice de sua transitoriedade. O tema da memória da transcendência e o olhar micrológico e interpretativo desenvolvido por Adorno fazem unidade. Em suas lições sobre “História e liberdade”, o autor irá dizer que é preciso secularizar o olhar melancólico, isto é, é preciso salvar o que há de crítico no olhar entregue à observação da transitoriedade da natureza, pois é assim que conservamos a memória de que as formas sociais declinam. Essa virada, por assim dizer, mais positiva da noção de transitoriedade poderia ser, na verdade, remontada ao diálogo de Adorno com o diagnóstico de um “declínio do Ocidente”, de Spengler. Ao contrário deste, Adorno propõe ver, nos momentos de declínio, a liberação de novas possibilidades e, no limite, da utopia. Daí que a interpretação dos fenômenos no momento de sua transitoriedade serve como um reservatório de imaginação utópica. A apresentação que propomos procura elaborar esse duplo aspecto da categoria de transitoriedade nas reflexões de Adorno sobre história e natureza, onde ela desempenha, a um só tempo, uma função negativa e outra mais afirmativa. Gostaríamos de mostrar como isso informa alguns ensaios sobre literatura de Adorno, sobretudo “Parataxe”, a respeito de Hölderlin, e os fragmentos dedicados a Proust. Trata-se de um exercício de imaginação utópica perante uma concepção catastrófica da relação com a natureza.

*Palavras-chave:* Adorno; Transitoriedade; História natural; Catástrofe; Utopia.

Lucas Fiaschetti Estevez (USP/FAPESP)

*Título:* O jazz e a implosão da concepção adorniana de obra de arte

*Resumo:* A polêmica crítica de Theodor Adorno ao jazz, embora válida enquanto análise dos tipos mais padronizados e comerciais do estilo, parece ter deixado escapar parte considerável da produção mais avançada dessa música. Em 1953, última ocasião em que escreveu exclusivamente sobre o assunto, Adorno não levou em consideração as profundas mudanças em curso no âmbito do jazz, reproduzindo o mesmo diagnóstico que tinha elaborado nos anos 1930. Dos anos 1950 em diante, um conjunto plural de músicos das mais diversas origens se debruçavam em torno de uma profunda reelaboração do material musical jazzístico, com uma forte conotação política que dava eco aos protestos pelos direitos civis da população afro-americana. As experimentações e apostas mais decisivas se reuniram sob os rótulos do bebop, do hard bop e do free jazz. Esse novo tipo de fazer musical partia de uma forma artística aberta, de caráter processual e improvisatória que não se subsumia às convenções da música séria europeia nem à sua divisão social do trabalho. Segundo nosso entendimento, a prática artística de tais músicos ultrapassou a concepção adorniana de “obra de arte”, colocando em xeque a própria noção de “obra”. Para expor tal hipótese, buscaremos em um primeiro momento tratar de alguns fundamentos da estética adorniana a partir de obras como *Filosofia da Nova Música*, *Teoria Estética* e algumas preleções de *Introdução à Sociologia da Música*. Em seguida, recorreremos ao material jazzístico mais avançado a fim de demonstrar de forma imanente como tais produções propõem algo de novo e profundamente distinto do que Adorno entendia como uma obra de arte e, ainda mais fundamental, uma obra de arte radical. Como principais eixos, insistiremos que esse material musical jazzístico mais avançado (1) não se baseia na diferença entre a música escrita e a performance, abolindo a noção de um “original” que é sempre reproduzido; (2) relativiza as diferenças entre a figura do compositor e do interprete, que passam a se confundir; (3) acolhe o imprevisto como elemento constituinte de sua formulação, tornando seu desenvolvimento incerto e sob um constante risco de fracasso; e (4) opera uma negação do que lhe é externo de um novo modo, através de uma crítica aos traços regressivos do mundo social que parte da prática da improvisação um novo modelo de um sujeito musical descentrado, coletivo, conflituoso e, por isso mesmo, radical. A partir de tais elementos, trabalharemos com a ideia de que esse material jazzístico não-estabilizado extrai sua radicalidade de modo profundamente distinto das vanguardas musicais analisadas por Adorno. Devido a tais diferenças abissais entre essas formas artísticas, Adorno não teria se interessado em encontrar no jazz possíveis elementos críticos, tornando sua crítica monolítica e míope. Por fim, tentaremos tensionar nosso próprio argumento inicial, avaliando de que modo alguns conceitos da estética adorniana podem ser mobilizados contra si mesmos a fim de reconhecer no jazz certo potencial de “sublevação herética”. Com isso, salientaremos que para além de Schönberg e seus discípulos, a radicalidade estética também brotou de fissuras de gêneros da música comercial – o que revela, em última instância, o caráter conflituoso, aberto e processual da própria indústria cultural.

*Palavras-chave:* Theodor Adorno; jazz; obra de arte.

## Mesa C9 - 16:30-18:30 - Auditório 08

*Glauber Franco de Oliveira (UFAL/FAPEAL)*

*Título:* Sobre a contradição em Arthur Giannotti: lógica e dialética no capitalismo contemporâneo

*Resumo:* O objetivo desta comunicação é apresentar aspectos da minha dissertação defendida ao nível de mestrado em filosofia no PPGFIL-UFAL. A comunicação objetiva apresentar a natureza da contradição em Arthur Giannotti no contexto da lógica e dialética no capitalismo contemporâneo a partir da sua análise teórico-filosófica sobre Friedrich Hegel, Karl Marx e Ludwig Wittgenstein. A natureza do capitalismo é a crise porque ele é um sistema sócio-metabólico contraditório, portanto conhecer as suas contradições é conhecer os fundamentos da crise do ser social-natural na atualidade. Tendo em vista essa afirmação, Giannotti é crítico ao princípio absoluto da não-contradição e à predicação apofântica, de modo que também analisa os limites da contradição na substância conceitual hegeliana, quando Hegel tenta realizar a contradição naquilo que Giannotti reconhece como escatologia do Absoluto. Ao procurar a inversão e superação de Hegel por Marx, Giannotti encontra soluções a partir de uma interpretação da noção de ampliação da expressividade e do conceito de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein. Se for fixada uma regra, para um jogo, e ao segui-la nos contradizermos, então é aí, ao contradizermos na nossa própria regra, que está o problema e a atividade filosófica da contradição. É um problema filosófico porque a contradição está ligada às condições de uma linguagem viva que pode ser verificada nos seus contextos arbitrários. Giannotti considera o nível do cotidiano no qual surgem imperfeições, que não são, pois, do mundo, mas dos vínculos que podem transformar sinais, meros traços de linguagem, em signos, isto é, em regras de um exercício de linguagem. A contradição exerce um sentido em um mundo que é indiferente às regras gramaticais nos jogos de linguagem, que pode ou não seguir a regra ao tomar a bipolaridade de um sinal de sentido dos objetos úteis. Suporta uma “mudança de aspecto” da expressão de uma nova percepção acompanhada da expressão da percepção inalterada. Na crítica ao capitalismo, Giannotti distingue as categorias especificamente capitalistas do seu vir-a-ser, considerando o dar-se das situações lógicas ao invés do dado científico — por isso um filósofo, não um cientista. Suas categorias têm no logos prático, como forma de expressão, a própria ação e a possibilidade da sua correção normativa, tanto identitários como contraditórios. Nesses termos, a contradição só se realiza para Giannotti se houver a alienação fetichista, que rouba a produção de sentido a partir de uma ilusão necessária. O fetichismo aparece a partir do dinheiro (monopólio do equivalente geral), que reifica o sentido do trabalho individual como caso concreto de uma norma que aparece como autônoma na produção e troca de mercadorias. É a operação do pressuposto ser repostado como fato concreto, e do suposto ser posto como abstração. Por isso o filósofo descreve a gramática do capital para a contradição, um modo de viver no qual a regra capitalista coloca seu próprio caso e efetiva a sua autovalorização (valorização do capital).

*Palavras-chave:* Contradição; Arthur Giannotti; Capitalismo contemporâneo; Lógica; Dialética.

Wesley Fernando Rodrigues de Sousa (UFMG)

*Título:* Machado de Assis no espelho da República: sátira e forma narrativa

*Resumo:* A proposta de comunicação aqui visa oferecer alguns contornos acerca da obra tardia de Machado de Assis, isto é, a partir de “Memórias póstumas de Brás Cubas” (1881). Em sua obra literária, podemos evidenciar características muito próprias de um prosador que faz da relativização irônica uma função ficcional que o levou até a construção do “narrador volúvel”, que está presente em “Memórias póstumas de Brás Cubas” (1881). Em sua obra de maturidade, segundo Roberto Schwarz (Schwarz, 1990), a figuração machadiana dá forma artística a essa matéria social contraditória, mas o teor corrosivo de seus romances esteve envolto por uma série de interpretações críticas que, em grande medida, atuaram no sentido de amenizar as contradições que seus romances mostravam, de modo satírico, a naturalidade delas. Assim, partindo das interpretações também Alfredo Bosi, podemos perceber que “desvio” satírico de Machado é a ridicularização de um contorno social tacanho, mas que, na matéria literária, se fazia séria, ao mesmo tempo que a forma narrativa é o conteúdo daquilo que se expressa. No caso das obras tardias de Machado de Assis, há o movimento satírico nas minúcias de certo descompasso entre as ideias e a matéria social das classes dominantes locais. Contudo, o realismo machadiano é constituído por elementos “antirrealistas” (o defunto falante, por exemplo), segundo o qual o crítico busca especificar tal construção a partir da ironia literária que se torna consequência imediata em que o narrador machadiano adquire uma feição social e histórica bem definida. Logo, o alheamento às formas consagradas de realismo, àquelas analisadas pelo filósofo húngaro György Lukács, é o centro narrativo de “Memórias póstumas de Brás Cubas”. Na fortuna crítica da narrativa machadiana, segundo a interpretação a proposta aqui esboçada, chegamos a um ponto que os ideais “democráticos” e a defesa das “conquistas” históricas estão à bancarrota do liberalismo como fachada de uma malha ideológica complicada. O escritor ridicularizava a concepção positivista e progressiva da História, que era partilhada pelos discípulos de Auguste Comte e de Herbert Spencer. Para Alfredo Bosi (Bosi, 2006), o espelho machadiano não é senão um reflexo cuja forma distorcida é o acerto de contas não acertado com nosso passado colonial e republicano. A ideologia corrente usa das certezas supostamente científicas de uma certa época para legitimar a dominação (caso do evolucionismo manipulado pelo imperialismo), o suposto “pessimismo” que a contesta, ou o ceticismo que dela duvidaria, exerceria uma função satírica de feitura não moralista, mas reduzido ao conteúdo literário sua protoforma necessária. Em suma, a prosa machadiana se funda desde cedo o manto do “distanciamento fingido”, da “neutralidade aparente”, a escamotear as “arestas cortantes” da ironia, nos dizeres de Linda Hutcheon (Hutcheon, 2000, p. 63). Nas “Memórias póstumas”, por sua vez, o nosso sujeito delirante conhecerá algumas vicissitudes. A volubilidade moral de Brás Cubas revela, portanto, algo sobre a sociedade da qual ele se espelha.

*Palavras-chave:* Machado de Assis; Sátira; Narrativa literária; Realismo; Sensibilidade.

Rafael do Valle (UFSCAR/FAPESP)

*Título:* A herança de Gilda de Mello e Souza para a filosofia uspiana

*Resumo:* Gilda de Mello e Souza se bacharelou em Filosofia na Universidade de São Paulo de 1937 a 1939, sob a tutela dos professores franceses, como Jean Maugüé, Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide. Em 1950 defende sua tese de doutorado, na mesma instituição, sob orientação de Roger Bastide, e em 1955 se torna a primeira professora contratada do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, fundando a cadeira de Estética, a convite de João Cruz Costa. Mesmo atuando como professora de Estética até se aposentar em 1973, a filósofa se sentiria deslocada, como uma figura anacrônica. Com a chegada dos especialistas e a instauração da disciplina goldschmidtiana como técnica de trabalho, Gilda de Mello e Souza iniciaria um “quase exílio”, lembrado por Paulo Arantes, que a define como “uma ilha da melhor prosa de ensaio do país cercada de especialistas por todos os lados”. Dado esse isolamento, como pensar o lugar da filósofa na história da filosofia uspiana? Esse isolamento é explicado, em parte, por conta do tipo de formação recebido pela filósofa, que ela definiu como “arcaico” e “artesanal”. Sua formação se processou no âmbito de uma aparente Faculdade de Filosofia interdisciplinar, mas que na verdade se explica pelo baixo número de professores, o que levava alunos de cursos diversos a frequentar as mesmas disciplinas. Soma-se à essa interdisciplinaridade um catedrático de Filosofia interessado na cultura e na aplicação da filosofia. Maugüé, o autor das diretrizes do Curso de Filosofia, ainda que defendesse o estudo rigoroso dos textos clássicos, escrevia no mesmo documento que o ensino filosófico não deve preceder a aquisição da cultura, isto é, posto que a filosofia não possui objeto próprio, exige-se uma rica bagagem cultural sobre a qual exercer a reflexão. Assim sendo, visando o cultivo de seus alunos, incentivava o contato direto com as obras de arte e lia matérias de jornal em sala de aula. O destino de uma geração formada por esse professor francês não seria outro senão a crítica das diversas artes. Pensemos em Antonio Candido e a literatura, Paulo Emílio Salles Gomes e o cinema, Décio de Almeida Prado e o teatro. Esses egressos seriam incorporados à Faculdade de Filosofia e carregariam consigo as lições de Maugüé. Marcos Nobre defende que, paralelamente ao movimento de pretensões estritamente exegéticas voltado para a própria história da filosofia dado curso no Departamento de Filosofia, corria outro movimento que não dissociava os problemas clássicos da filosofia das questões suscitadas pelas ciências, artes e realidade social. Assim sendo, seria no interior do consórcio entre filosofia e crítica de cultura que atuaria Gilda de Mello e Souza até se aposentar. Resta saber se com o seu afastamento o consórcio foi rompido e se a orientação impressa em seus alunos foi fecunda.

*Palavras-chave:* Gilda de Mello e Souza; filosofia brasileira; mulheres na filosofia.

## Mesa C10 – 16:30–18:30 – Auditório 14

*Dorival Assi Junior (UEL)*

**Título:** O estado pós-secular: um caminho para a emancipação política frente a instrumentalização

**Resumo:** A relação entre fé e política tem se mostrado cada vez mais próxima nas democracias contemporâneas. Em diversos países, vê-se tentativas de líderes religiosos de influenciarem fiéis em eleições, seja na formação de partidos políticos com suas cosmovisões ou para ocuparem o status de representantes democraticamente eleitos dentro de outras estruturas partidárias. Alguns exemplos são a aproximação de pastores pentecostais de líderes da extrema direita no Brasil, a formação de partidos com orientação religiosa ao redor do mundo e a organização de Estados teocráticos, especialmente no Oriente Médio e em África. A partir deste estado de coisas, mostra-se de especial relevo o conceito de pós-secularidade em Jürgen Habermas e a sua concepção de tolerância religiosa como decorrência da neutralidade Estatal. Propõe-se, então, que as crises das democracias contemporâneas ocasionadas por líderes populistas e os conflitos geopolíticos constantes no Oriente Médio e em África tem como elemento nuclear a reaproximação da religiosidade dos centros de poder em Estados seculares. Não se despreza a importância da religião e a presença de conteúdo cognitivo em seus argumentos, como afirmado por Habermas em *Entre o naturalismo e a religião*, porém é necessário que o Estado não se valha de cosmovisões particulares para se orientar na busca pelo bem-estar de seus cidadãos, sejam estes religiosos, agnósticos ou ateus. A partir desse quadro, o problema que se propõe é: as crises das democracias modernas decorrem da decadência da neutralidade no seio dos Estados contemporâneos? E como hipótese, acredita-se que a crise das democracias modernas decorre do aprofundamento da parcialidade religiosa pelos Estados, o que leva a ruína do princípio de tolerância e ao redimensionamento dos direitos culturais, o que acaba por solapar a legitimidade democrática. A religião teve sua importância para a democracia, isto não se nega. Porém, a racionalização dos sistemas sociais trouxe a necessidade de uma reserva de tradução institucional da linguagem religiosa para uma linguagem racional, acessível a todos (HABERMAS, 2007, p. 147). É imprescindível que cosmovisões particulares não adquiram pretensão universal e, nesse sentido, a tradução institucional garante que estes argumentos estejam disponíveis a todos os concidadãos, religiosos ou não, na busca de consensos racionais na esfera pública (2007, p. 154). A esse fenômeno, Habermas dá o nome de pós-secularidade e o estabelece sob os alicerces da pós-metafísica. Ou seja, na compreensão da finitude da razão sem “emitir juízos sobre verdades religiosas” (2007, p. 159). Para um diálogo entre Estado e religião, em que se mantenha a tolerância entre todos os cidadãos, exige-se a neutralidade estatal. Para Habermas, “o Estado secular, em todo caso, só pode garantir, de modo imparcial, tolerância quando for capaz de assegurar, na esfera pública política, que o pluralismo de cosmovisões se desenvolva sobre a base do respeito mútuo” (2007, p. 293). A neutralidade do Estado, nesse sentido, garantiria a tolerância religiosa entre os cidadãos, que, por sua vez, legitimariam o poder estatal. Contudo, o cenário que nos encontramos é de erosão dessa neutralidade. E isso, tem levado a um quadro de intolerância religiosa e de perda da legitimidade dos governantes eleitos que passam a adotar líderes religiosos em seus palanques. Para obter esse apoio, cujo objetivo é a conversão em votos, esses líderes religiosos têm cobrado o seu preço e buscado, nesse mercado da fé, novas maneiras para obter seu financiamento. Acredita-se que a garantia dos direitos culturais, da neutralidade do Estado e da tolerância religiosa produzem um exercício funcional da fé na perspectiva democrática. Afastando, assim, as vozes bestiais que vociferam pela instituição de regimes autoritários.

**Palavras-chave:** Democracia; Jürgen Habermas; Pós-secularidade; Legitimidade; Tolerância.

Diego Roberto Neves Tavares (USP)

*Título:* Hal Incandenza: apontamentos sobre a autoconsciência em *Infinite Jest*, de David Foster Wallace

*Resumo:* A presente comunicação visa abordar a questão da consciência na obra do autor estadunidense David Foster Wallace. Ao destacar-se da natureza, o ser humano delimita a natureza e é de igual modo delimitado por ela. Concordamos com a visão marxista que afirma o exercício da práxis humana como uma relação com a natureza que também está a moldá-lo. Sim, humano e natureza se determinam em uma relação recíproca. Aqui, trataremos da autoconsciência humana, daquilo que ocorre na mente que se destaca do resto, delimitando a si, a seus arredores e pretendendo dominá-lo. Também veremos como as ferramentas da contemporaneidade condicionam essa tendência humana. Entendemos que a Teoria Crítica passa por uma crise que se expressa sob a forma de uma domesticação. Enquanto forma de não corroborar com tal processo ou mesmo para ajudar a freá-lo, buscamos atuar em territórios menos domáveis, como a arte e, mais especificamente, a literatura. Essa atuação ocorre enquanto pesquisa e se apresenta na permissão de adentrarmos obras literárias como um historiador adentra os documentos oficiais, como um sociólogo se debruça sobre as estatísticas ou do modo como ambos investigam sujeitos e acontecimentos que, nas narrativas literárias, tornam-se personagens e fatos. Nos debruçamos sobre o personagem Harold "Hal" Incandenza, e a sua experiência que abre o romance *Infinite Jest* (1996). O autor, David Foster Wallace, era obcecado pela autoconsciência e pela recursão. Embora vários personagens e situações expressem a obsessão de Wallace com a autoconsciência (BURN, 2003). A autoconsciência de Hal é a questão central no desenrolar do capítulo que abre o livro. Nas primeiras páginas do livro experienciamos, junto a Hal, o acontecimento onde ele se destaca, se separa por completo de si e daquilo que experiencia. A consciência humana tem por modus o movimento de destacar-se de todo o resto que compõe a natureza. Harold mimetiza esse movimento universal em sua experiência específica, passando a enfrentar a questão de, além de se destacar do que o cerca, também se apartar do próprio corpo. A consciência do corpo acaba sendo um problema para os empreendimentos do indivíduo. O ser humano, ao dar seus primeiros passos, não pensa no que está fazendo, tampouco remói o fato de outros o estarem olhando caminhar. O amadurecimento reforça a consciência de si, a autoconsciência. É partindo da experiência desse personagem que pretendemos abarcar um pouco do como a contemporaneidade estimula uma exacerbada autoconsciência dos indivíduos, levando a uma menor autonomia e condicionando a experiência a sua expectativa e também a sua repercussão. Para tal, além dos especialistas em Foster Wallace, fundamentamos nossa proposta, nas noções encampadas por autores que trabalham o contemporâneo, como Jonathan Crary, Giselle Beiguelman e Yuk Hui. Acerca dos enfrentamentos com que se depara a Teoria Crítica, serão pressupostas algumas noções apresentadas por Horkheimer e Walter Benjamin.

*Palavras-chave:* David Foster Wallace; Autoconsciência; Experiência; Natureza; Contemporaneidade.

*Título:* Discurso sobre Felicidade na Teoria da Racionalidade Comunicativa de Habermas

*Resumo:* Partindo da análise dos efeitos da moderna civilização tecnológica e, como consequência disso, a eclosão das guerras mundiais, os filósofos alemães, tais como Hans Jonas, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas formularam princípios ético-pragmáticos conducentes à responsabilidade e ao estabelecimento da harmonia social que se apoia no reconhecimento e na valorização do outro como pessoa. Este artigo acadêmico tem como tema Discurso sobre Felicidade na Teoria da Racionalidade Comunicativa de Habermas. O interesse pelo estudo da felicidade enquanto categoria de satisfação da condição existencial do homem tem uma longa tradição em diversas áreas do saber. Por exemplo: em Política, com a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776), se estabelece a procura da felicidade como um dos direitos humanos inalienáveis. Em Filosofia, entre os antigos, medievos e modernos ela foi sendo interpretada, respectivamente, como bem supremo (Aristóteles), virtude interior (Santo Agostinho) e conformidade com a lei (Kant). Na modernidade tardia, para os leitores de Habermas e deste texto, pode parecer paradoxal o estudo desta temática sobre felicidade, pois o filósofo, nos seus textos, raramente faz uso direto do termo, porém, aquilo a que ele designou por consenso – socialização e integração social e cooperativa de uma norma – é, neste artigo, assumido como felicidade. Enquanto categoria ético-discursiva, felicidade é uma filosofia prática ao serviço da pessoa cujo ponto de referência, lugar de reflexão, intersecção, debate e comunicação de ideias envolve a participação racional, livre e igual de todos os concernidos, numa busca cooperante da verdade. Contemporaneamente, verifica-se crise do ideal habermasiano de felicidade pois, esta é pensada, unicamente, para a satisfação de interesses egoístas. Pretende-se questionar a crise de valores de felicidade e (re)pensá-la como superação de concepções inicialmente subjetivas e parciais, por acontecimentos públicos, cooperativos e intersubjetivos, nos quais prevaleça a força do melhor argumento. De que forma a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas pode contribuir para o estabelecimento do ideal da felicidade? Em termos estruturais, o texto começa pela interpretação do contexto histórico-filosófico do debate sobre a racionalidade comunicativa, na qual, para além de tantos elementos, destaca-se o legado da Escola de Frankfurt cujo objetivo era fundar e fundamentar uma nova forma de racionalidade que fosse capaz de responder aos problemas sociais decorrentes dos efeitos da primeira guerra mundial. De seguida, faz-se o enquadramento da temática sobre a felicidade na racionalidade comunicativa. Este ponto incide sobre os contornos da felicidade explicada à luz dos ideais ético-discursivos de Habermas. A abordagem termina com a análise da felicidade enquanto superação da racionalidade estratégica, monológica e instrumentalizadora, pela racionalidade comunicativa, dialógica e integradora do pensar diferente. Esta última forma de racionalidade é assumida como prospecto da felicidade, pois durante a conversação em prol da resolução de conflitos de ordem diversa fala-se com e não para o outro. A divergência de opiniões e ideias não pode ser pretexto para as hostilidades e, consequentemente, para a desvalorização e exclusão do outro; pelo contrário, o pensar diferente deve favorecer a abertura e a reconstrução da sociedade. O alcance da felicidade pode ser possível se concebermos o homem como ser de comunicação, no sentido habermasiano.

*Palavras-chave:* racionalidade instrumental; racionalidade comunicativa; ética do discurso; felicidade.



FOTO DE FERRAN FUSALBA ROSELLO

**QUINTA-FEIRA  
(15/08/2024)**

## Mesa D1 – 9:00–11:00 – Auditório 08

*Felini de Souza (UFSC)*

*Título:* A relação corpo e alma e as contribuições de Elisabeth da Boêmia

*Resumo:* Descartes e Elisabeth da Boêmia consolidaram uma troca epistolar frutífera entre os anos de 1643 e 1649. Nessas cartas, é possível ver se estruturar grandes questões da filosofia de Descartes, bem como conhecer Elisabeth enquanto uma pensadora importante e influente na construção das teorias cartesianas. Indo de um ponto de vista teórico até uma perspectiva mais prática, nas cartas são discutidas tanto questões referentes ao grande pilar da filosofia cartesiana, ou seja, a relação corpo e alma, quanto questões de ordem mais prática sobre como controlar os excessos e faltas das paixões que afetavam a saúde e o bem-estar de Elisabeth. Corpo e alma são considerados os principais conceitos da filosofia de René Descartes. Ele toma o dualismo substancial com tal importância, pelo fato de Descartes estabelecer que esta seria a raiz da árvore da sabedoria, que, a partir desta discussão, se daria a construção dos saberes da mecânica, da medicina e da moral. Tendo em vista esta importante temática, o dualismo cartesiano passa a ser um dos principais assuntos da correspondência trocada entre a Princesa Elisabeth da Boêmia e o filósofo francês. Ao ler *Meditações Metafísicas*, Elisabeth escreve a Descartes apresentando questionamentos acerca de sua teoria acerca da interação entre corpo e alma. Com o intuito de compreender algo que, para ela, é inicialmente inconcebível: entender a interação existente entre duas substâncias de natureza diferente, uma substância imaterial, a alma, com uma substância material, o corpo. Esses questionamentos levam a pensadora a supor uma certa materialidade da alma de maneira que levasse o próprio pensador a não utilizar argumentos que contrariassem suas teses a respeito da física, já que este defendia que apenas um corpo seria capaz de mover outro. A finalidade desta discussão se dá no entendimento de uma vida ética e política, pois é por meio de um conhecimento claro e distinto da interação entre as substâncias alma e corpo que será possível pensar em um controle para os desregramentos das paixões. Elisabeth além de um interesse filosófico sobre o assunto, possui um interesse prático, considerando a enfermidade que lhe acometia que teria, segundo Descartes, origem nos excessos das paixões. O filósofo, que se coloca como um médico da alma para auxiliar sua correspondente, tenta encontrar o melhor remédio para tal desregramento, sendo disso levado a escrever sua última obra, *As Paixões da Alma*. Compreender como se dá a relação corpo e alma se torna essencial para o desdobramento ético, e inclusive político, dentro da obra de Descartes.

*Palavras-chave:* dualismo; corpo; alma; Elisabeth; Paixões.

Beatriz Cardoso Silveira (USP)

*Título:* Leibniz e a controvérsia do corpo: um problema filosófico, teológico e político

*Resumo:* Nossa pesquisa investiga a relação entre Teologia, Filosofia e Política na discussão entre Leibniz e o jesuíta Bartholomeu Des Bosses a respeito da ontologia dos corpos. Sabemos que o problema surge na filosofia de Leibniz como uma consequência lógica das noções de substância imaterial, força, harmonia preestabelecida e expressão já que cada uma delas oferece inúmeras interpretações possíveis a respeito dele. A partir da noção de substâncias imateriais e da relação ideal entre elas seria possível afirmar, por exemplo, que o corpo guardaria algo de substancial na medida em que, sendo um organismo, tem por fundamento substâncias imateriais e é unificado por uma alma do todo ou mônada dominante. Por outro lado, a partir da idealidade das relações entre as substâncias imateriais e a conformidade dessas relações com os fenômenos e os movimentos dos corpos, seria igualmente possível afirmar que eles não são substâncias já que como fenômenos, são resultados das verdadeiras unidades substanciais. A possibilidade de inúmeras significações a respeito do que é o corpo ocorre também pelo caráter não só fragmentado da obra de Leibniz mas pela diversidade de abordagens que o filósofo utilizou ao longo da vida para tratar do assunto. Se por um lado, temos desde a redação preliminar do “Discurso de Metafísica” (1685) a hipótese dos corpos serem substâncias e o opúsculo póstumo “Princípios da natureza e da graça” (1714) em que Leibniz admite tanto substâncias simples quanto compostas, nas cartas a de Volder e na “Monadologia”, por exemplo, eles parecem não ter tal estatuto. Isso dividiu muitos comentadores: aqueles que sustentavam que a perspectiva final de Leibniz é a de que só há substâncias simples e aqueles que derivaram a substancialidade dos corpos da própria noção de mônada. A mônada dominante é responsável por dar unidade a um agregado de mônadas que constituem um corpo orgânico, elevando-o ao nível de substância composta. Dessa maneira um mesmo corpo orgânico pode ser visto a partir de um duplo ponto de vista: como agregado que envolve infinitas substâncias simples como requisitos e como substância unificada pela mônada dominante que é seu “foco de unidade”. Contudo, a questão que se colocou não só aos comentadores (as) mas aos interlocutores de Leibniz é a seguinte: como conjugar a autonomia que caracteriza as substâncias com a subordinação das mônadas do corpo orgânico à mônada dominante? Se trata de uma relação de harmonia preestabelecida? Ela é suficiente para garantir a unidade metafísica das mônadas de maneira que seja possível afirmá-las como uma substância composta? A discussão tornou-se ainda mais enigmática quando a correspondência entre o filósofo e o jesuíta Des Bosses foi acrescida a ela. Iniciada em 1706 por iniciativa do padre, o diálogo só termina com a morte de Leibniz em 1716. O conteúdo delas foi amplamente questionado na literatura, principalmente no que concerne à validade, relevância e adequação do conceito de vínculo substancial com o pensamento do filósofo e especificamente com a doutrina das mônadas. Em nosso trabalho propomos que o conceito de vínculo substancial não surge apenas como meio de resolver o problema metafísico do estatuto ontológico dos corpos. Ele também está associado a uma discussão teológica, política e filosófica sobre a validade das postulações do Concílio de Trento debatida ao longo dos anos no projeto de reunião das Igrejas católica e protestante da Europa. Para nós, associar o conceito de vínculo substancial nas circunstâncias das negociações para a reunião dos cristãos favorece a compreensão do que é discutido sobre o corpo nas cartas com Des Bosses e é fundamental para dar legitimidade ao conceito que, ao longo dos anos, foi criticado e descredibilizado.

*Palavras-chave:* Corpo; Metafísica; Substância; Teologia; Política.

*Maria Luiza Lima Seabra (USP/FAPESP)*

*Título: A teoria da percepção e o corpo na filosofia de Leibniz*

*Resumo:* Pretendo tratar das nuances de sentido do conceito de percepção em função da centralidade que o problema do corpo assume no pensamento tardio de Leibniz. Seguimos aqui a hipótese de Fichant, segundo o qual a tese monadológica é desenvolvida em resposta à busca de um fundamento da realidade dos corpos. Buscarei explicitar quais os possíveis deslocamentos que sofre a noção de percepção à medida que a substância individual dá lugar à substância simples ou mônada, e que o vocabulário da predicação e da noção completa perde força, e são trazidas ao centro do palco as ideias de entelêquia e a definição de substância como "ser capaz de ação". Minha hipótese, inspirada na interpretação de Anne Lise Rey, é que há uma mutação no conceito de percepção que a torna mais próxima da ação do que da representação. As percepções desempenham um papel importante já no Discurso de Metafísica (1686), onde são tidas como as representações ou fenômenos que aparecem às substâncias individuais. As percepções são "nossos fenômenos". Leibniz, à diferença de Descartes, atribui a substancialidade somente à alma, e reluta em conferir o mesmo título à matéria ou aos corpos. De modo que a importância das percepções, enquanto estados representativos e conteúdos da alma, é acompanhada pela idealidade do mundo material e corpóreo das quais são aparições ou representações. Isso já havia sido expressado por Leibniz anos antes, em 1679, ao escrever que "só existem as mentes e suas percepções. Corpos são aparições coerentes. Cada mente tem uma aparição do mundo, da aparição nada segue além da aparição". Esta é a posição que Leibniz parece sustentar pelo resto de sua vida, como sugere a carta de 1716 a Dancicourt: "E eu creio que não há senão as mônadas na natureza, o resto não sendo senão os fenômenos que delas resultam". Por outro lado, as percepções possuem algo de real devido à sua fundamentação na visão de Deus. Ora, podemos dizer que há realidade em nossas percepções, que são percepções bem fundadas, pois Deus as coordena de modo a se entrecorresponderem. Mas esta realidade não põe em questão a idealidade das percepções, o fato de serem nossos fenômenos, por bem que sejam fundamentados por Deus. Mas no Discurso de Metafísica a percepção aparece como correlato de "expressão", o que indica que este conceito não diz respeito apenas ao conteúdo representativo da alma, mas desempenha um papel metafísico importante. A percepção responde à exigência das condições de individuação para as substâncias. É através da percepção que uma substância pode se relacionar e se distinguir das demais. Além disso, ela é indissociável da noção de corpo, já que percebemos claramente aquilo que tem relação com nosso corpo. Já na fase monadológica, vemos o corpo adquirir uma dignidade maior do que lhe era concedida no período do Discurso de Metafísica. Os corpos, enquanto agregados, são compostos por substâncias simples ou mônadas. É preciso, pois, conceber como os corpos extensos, infinitamente divisíveis, poderiam ser formados pelos átomos imateriais e indivisíveis que Leibniz chama de mônadas. Ou então, como pode o contínuo ser composto a partir do simples. A solução deste problema evidentemente passa pela resolução da questão da substancialidade do corpo. O corpo deve consistir em algo mais do que a extensão e deve ser fundamentada em algo que dê conta de sua unidade. Diferenciando o corpo da matéria extensa, Leibniz passa a admitir um sentido em que podemos falar de "substâncias corporais".

*Palavras-chave:* corpo; percepção; substância.

## Mesa D2 - 9:00-11:00 - Auditório 14

*Patrícia de Araújo Costa (UERJ/CNPq)*

*Título:* Desconstrução da hierarquia entre fala e escritura a partir de uma releitura da cosmogonia e antropogonia em Gênesis/Bereshit

*Resumo:* Jacques Derrida indica que a voz tradicionalmente tem por característica estabilizar um signo, e assim, a voz, a partir desta perspectiva, é sempre um trabalho de formação de presença e, por conseguinte, de estabilização. Derrida escreve em *A voz e o fenômeno* que a voz com Hegel, tem por característica estabilizar um signo, com G.W.F. Hegel, a voz é sempre um trabalho de produção de presença e, portanto, de estabilização, característica marcante de toda a tradição judaico-cristã. A estabilidade da voz, da fala, ao longo desta tradição, indica uma certa noção de realidade, de acontecimento, enquanto a escrita é a representação do acontecimento, posterior a fala. Para Derrida, um signo escrito não se dirige à voz, um signo escrito se dirige a outro signo escrito, a realidade não é, desta forma, traduzida, transportada da fala para o texto, a realidade é, fundamentalmente, textual. Uma certa estabilidade da voz, a partir de uma lógica hegeliana, bem como de toda a tradição ocidental, tem a ver com um querer-dizer da fala. A escrita desta perspectiva é não somente secundária como é, também, dependente da fala. Esta condição marca não apenas um desdobramento, mas, sobretudo, uma hierarquização entre essas partes que por meio do movimento dialético de negação da negação desenvolve sua síntese, isto é, o sentido, o querer-dizer da fala. A escrita está em relação à fala, na mesma posição de que a "mulher" está em relação ao "homem" como na interpretação corrente da antropogonia em Bereshit/Gênesis 2,4a-3,24: a "mulher" seria um desdobramento do "homem", bem como sua oposição. A "mulher", por sua vez, é superada em nome da "humanidade", que pode usualmente ser denominada por "Homem", assim, a universalidade dos humanos pode ser nomeada como "Homem" com letra maiúscula; tese "homem", antítese "mulher" e síntese "Homem". A Dialética, com Hegel, proporciona a negação de um elemento em outro, viabilizando a superação do elemento anterior em um elemento mais elevado. Hegel está atento a uma transfiguração. Essa transfiguração, seria a reprodução da identidade de um componente desse movimento, o componente que apaga o outro componente ao viabilizar essa unificação no movimento. Dá-se o aniquilamento de um componente pelo outro que se transfigura. Um dos elementos no movimento dialético absorve o elemento negativo e, como resultado, uma certa unidade é estabelecida. A escrita seria o negativo da fala dentro dessa dialética e o sentido seria a síntese. Sentido e fala estariam vinculados e a escrita seria uma espécie de suplemento. Este artigo pretende embaralhar, ou ainda, confundir a relação entre fala, escrita e sentido em relação à "realidade" a partir da cosmogonia e da antropogonia contidas em Bereshit/Gênesis na Tanakh/Antigo Testamento através da desconstrução de Derrida em diferenciação com uma noção da dialética hegeliana. De qual realidade? De uma certa realidade da fala, do acontecimento em uma procura por um desvelamento? Ou de uma realidade do texto, da escritura?

*Palavras-chave:* Desconstrução; Aufhebung; Escritura; Voz; Tradução.

Mariana Di Stella Piazzolla (USP/CAPES)

*Título:* Derrida entre Outrem e a Onça

*Resumo:* A desconstrução do humanismo já foi alvo de muitas críticas por parte dos que entendem que a consequência desta defesa resultaria na valorização da monstruosidade humana. Por outro lado, Jacques Derrida entende que insistir na ideia de homem sem poder submeter seu conceito às questões que o validam acarreta não apenas na permanência do lugar seguro cercado pelos limites da humanidade, bem como inferioriza a animalidade que nos habita, conjuntamente com todas as figuras que aí subjazem: mulher, negro, criança etc. Pareceria, a princípio, que seu interesse estaria mais concentrado nos limites do próprio do homem em relação ao animal. No entanto, Derrida, ao propor mais do que um limite uno e indivisível entre o "humano em geral" e o "animal em geral", não deixou de, ao mesmo tempo, tratar das questões que concernem a todo e qualquer outro. Seu interesse, que parece estar mais direcionado ao que vincula o humano ao animal, deve-se ao seu questionamento de uma certa racionalidade que definiria apenas o primeiro. Colocar em questão o conceito de homem é, portanto, compreender também – ou, quem sabe, principalmente – as implicações dessa racionalidade sobre a relação com a alteridade: a construção de um mundo pela dominação do outro. Assim, re-trair-se da própria humanidade não seria já uma (im)possibilidade de se relacionar de outro modo com a alteridade? Uma subjetividade exilada como abertura ao outro, constituindo, dessa maneira, uma ética da hospitalidade, advém da herança que Derrida carrega de Emmanuel Lévinas: subjetividade que se sacrifica ao outro, que lhe dá de comer, que acolhe o outro no seu próprio corpo – o que não quer dizer inverter a dominação que antes operava num sujeito que se apropriava do outro para se tornar uma subjetividade dominada. Entretanto, para o filósofo franco lituano, enquanto Outrem, alteridade radical a quem se está obrigado a uma relação ética, apenas pode ser atribuído a outro humano; para Derrida, este deve ser ampliado a todo outro. Portanto, o mandamento "Não matarás", que passa a ser também "não comerás" o outro, deve valer para outros seres orgânicos e inorgânicos. De modo algum isso consiste na defesa do vegetarianismo ou veganismo por parte do filósofo franco-argelino. Pois viver é estar contaminado por essas tensões constitutivas da relação com a alteridade. O que é preciso é comer bem, afirma Derrida, como uma maneira de comer o outro e devolvê-lo a si mesmo. E parece-me que isso começa a ser possível quando ao se exilar e hospedar o outro em si, come-se a própria humanidade. Algo semelhante encontra-se na análise de Viveiros de Castro sobre a concepção "diferOnça". Isto é, ao trabalhar com a antropofagia de alguns povos, ele analisa o conto "Meu tio o Iauaretê", de Guimarães Rosa, para dizer que ao se tornar onça, o sobrinho deixa de ser humano e ameaça a humanidade do outro. Poderíamos dizer, do outro em si mesmo. Ao assumir sua bestialidade, sua diferença recebe o outro ao sacrificar a própria humanidade e portanto daí surgem as ruínas de um mundo. Talvez, assim, um outro modo que ser Terra poderia ser esperado por nós.

*Palavras-chave:* Ética da Hospitalidade; Jacques Derrida; Emmanuel Lévinas; Viveiros de Castro; DiferOnça.

Roberta Castrioto Browne (USP/CNPq)

*Título:* A escrita enquanto um desconforto necessário: breves comentários sobre a palavra em Derrida

*Resumo:* Uma existência empírica entrando em contato com uma existência ficcional. O que surge deste contato? O que aqui nos apetece é o pensar que a vida é sim um tecido de histórias narradas, um lugar em que o poder da ficção vai muito além da objetividade da escrita, ela está neste lugar não-lugar como uma forma de compreendermos o nosso próprio existir. Somos e estamos nesse mundo das mais variadas maneiras, numa rede complexa de possibilidades nos encontramos. Por isso o seguinte aviso se faz presente: não se quer aqui apenas pensar a necessidade da ficção para dar algum colorido à nossa realidade; ao longo desse texto, um passo além está sendo pedido: não apenas a ficção enquanto leitores iremos trabalhar, queremos acessar a ficção enquanto escritores em potencial que somos. Por isso, a filosofia não será aqui utilizada como uma chave de leitura para um texto literário e a literatura não servirá de exemplo (ou contraexemplo) a uma tese filosófica. Filosofia e literatura não são o mesmo saber, mas conectadas elas estão – não tão somente a abstração e teorização filosófica, como também a ficção literária, são modos de compreensão do ser. Dito isto, vamos ao que interessa: pertencimento. Minha pertença nesse mundo passa pela linguagem. A experiência humana se passa pela e na linguagem: interpretando-se símbolos, obras, tradições... nossas culturas assim vão se formando. Filosoficamente, literariamente, ampliamos nosso sentido de ser. Longe de nos apresentar cópias da realidade, como enxergava Platão, o texto um mundo abre à nossa frente. Um mundo outro e o mesmo por nós é redescoberto e reescrito – se pergunta Derrida: não somos construídos no e pelo sonho de Joyce? No aprofundamento dialógico no ser derridariano, somos lembrados que há algo além na escritura, ela é tudo aquilo que a linguagem é e mais alguma coisa. E esse mais alguma coisa em muito interessa esse nosso errar. Tendo na escrita o nosso lugar comum e no processo de criação do sujeito no ato da escritura nossa grande âncora conceitual. Desvios, movimentos, deslocamentos, as margens, as trocas, as digressões, os diálogos possíveis advindos dessa relação. Um sonho criado que cria quem o dá vida. Para Derrida, a palavra escrita não se encontra fechada em si mesma. Ela se mostra aberta às múltiplas possibilidades dos múltiplos gestos que envolve o dar por terminado um livro, dar por iniciado uma leitura, dar por pedido uma outra linguagem. Com um chega, um basta, uma escrita grita. Um livro não é aquilo que o escritor quer escrever, mas sim aquilo que, em determinadas condições, ele precisava escrever – enquanto as palavras vão sendo escritas um escritor vai se fazendo presente. Por isso que procurar nas suas intenções o sentido único do texto é uma atividade fadada ao fracasso. O próprio texto tem seu movimento interno, um mundo ele conta, através das palavras Outros e Mesmos são classificados. Voltemos à Derrida, a linguagem de fato não é um problema menor. Com ela, a linguagem, um mundo dizemos. Com ela um mundo criamos. Acompanhando sua movimentação pelo conceito de escritura, chegaremos em uma ideia mais do que interessante, um dos nossos pontos centrais: a experiência literária enquanto uma experiência filosófica. Com ele percebemos que há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, a escritura é tudo aquilo que a linguagem é – ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade – e mais alguma coisa. Pois escrever, assim como ler, não é um estado, e sim uma busca constante, num caminhar sem começo nem fim, um desconforto necessário.

*Palavras-chave:* Experiência; Literatura; Escritura; Derrida.

## Mesa D3 – 9:00–11:00 – Sala 10

*Bryan Félix da Silva de Moraes (USP/CNPq)*

*Título: Karl Marx entre a natureza e a ética*

*Resumo:* Nossa pesquisa tenta investigar a relação entre a experiência do processo de trabalho e sua relação com uma possível noção de práxis na crítica da economia política de Karl Marx, com foco no Livro I de “O Capital”. Um momento incontornável desta pesquisa parece-nos ser aquele da possibilidade de autodeterminação da ação, isto é, aquele no qual a pessoa (o membro da sociedade civil ou o proletariado) engendra sempre, ainda que subsumida à heteronomia do Estado ou do Capital, a possibilidade consciente e independente de realização de sua ação própria, isto é, de sua emancipação, já que o proletariado, peça chave no desenvolvimento do Capitalismo, é tido, a princípio, como representante de categorias econômicas. Mas nesta breve comunicação buscamos mostrar apenas um bastidor histórico-filosófico da tese doutoral de Marx, visando indicar suas ressonâncias posteriores, que interessam o escopo mais geral de nossa pesquisa. Com base na pequena tese doutoral de Marx, intitulada “A diferença sobre as Filosofias da Natureza de Epicuro e de Demócrito”, de 1841 (temos hoje acesso apenas à algumas partes), apontamos o interesse histórico-filosófico de Marx a respeito da possibilidade de autodeterminação da natureza ou da realidade natural, bem como da ação humana. Na medida em que o jovem Marx busca diferenciar a física de Demócrito e Epicuro – posicionando-se favorável a este, transita de uma filosofia da natureza, centrada na polêmica atomista da antiguidade clássica e tardia à reflexões ali pressupostas a respeito de uma possível experiência ética autodeterminada. E é nesse sentido que dizemos ser esse um interesse filosófico de Marx, porque sua interpretação, à moda sistemática antiga, íntegra, ainda que de modo pressuposto, campos distintos do saber filosófico, evidenciando esta conexão tensa entre natureza e ação. Para tanto, na primeira parte de nosso escrito, buscamos fazer, apoiados por alguns comentadores da física antiga, alguns apontamentos gerais a respeito das polêmicas sobre o movimento dos átomos. Na segunda parte, buscamos mostrar algumas passagens do esforço da tese de Marx para se posicionar em favor de Epicuro como ponto de apoio ao determinismo da formação da natureza, devido à Demócrito. Na terceira parte, apontamos como essas reflexões do jovem Marx aparecem em seus trabalhos críticos posteriores. Com isso, buscamos comunicar que a tese doutoral de Marx, embora adote um objeto bem específico de história da Filosofia marca presença em sua obra posterior, sobretudo no que diz respeito a questão da autodeterminação e da imanência da determinação política da sociedade civil bem como da autodeterminação contraditória do Capital.

*Palavras-chave:* Natureza; Ética; Física; Ação.

*Paloma Romeiro Comparato (PUC-SP/CAPES/CNPq)*

*Título: O espectro do Gulag: punição e disciplina na União Soviética*

*Resumo:* O trabalho que vou apresentar foi minha dissertação de mestrado, defendida em fevereiro de 2024 (realizei meu mestrado com bolsa CNPq e fiz meu depósito no final de 2023). Seu objetivo é entender o funcionamento dos campos punitivos soviéticos, especialmente durante o governo de Stálin, que representou um auge no número de pessoas encarceradas. Entender seus objetivos, mecanismos, funcionamento, inserção no contexto político-social e seu uso pelo Estado. Na primeira parte, está presente uma análise sobre quais seriam os principais objetivos do Gulag, a rede de instituições prisionais da União Soviética. Sua possível vinculação com lucratividade econômica é discutida para encontrarmos, finalmente, uma utilidade múltipla nessa estrutura que passa por mecanismos não somente de punição, mas também de disciplina e, por consequência, vigilância. Na segunda, uma aproximação de seus desdobramentos e procedimentos - que é possível graças a uma cartografia dos Contos de Kolimá, de Chalámov, contribui para uma melhor percepção do exercício de poder dentro e fora dos espaços de punição durante o regime da época. O segundo capítulo é denominado "Tecnologias de Poder" e subdividido em algumas partes. Na primeira, "A Burocracia", faço uma rápida leitura dos dispositivos jurídicos do contexto estudado. Na segunda parte, utilizando-me das obras de Chalámov faço dois recortes: "Continuidades e rupturas com o sistema punitivo czarista" e "A violência como ferramenta de punição". Durante o trabalho, demonstra-se que "a origem do totalitarismo" da União Soviética, para citar o título de Hannah Arendt, não é durante o governo de Stálin, mas já no governo de Lênin. Também, no que se trata de técnica de poder, percebe-se muitas continuidades entre o governo revolucionário e o governo czarista. Após as considerações finais, trago, muito provavelmente pela primeira vez em português, diversas biografias de pessoas perseguidas, torturadas e/ou mortas durante o regime stalinista. É importante citar que durante a realização do trabalho, tive também a oportunidade de conversar com Jonathan Brent, grande estudioso do tema. A noção de poder do trabalho foi baseada na teoria de Michel Foucault, que entende o poder enquanto relação e exercício. Hannah Arendt também contribuiu imensamente, principalmente no que tange à lógica política soviética, muitas vezes divergente dos modelos ocidentais. Varlam Chalámov, Emma Goldman, Jonathan Brent, além de outros autores foram a base bibliográfica para a pesquisa. É importante dizer também que ainda há pouca bibliografia sobre o tema, se entendermos aqui não um estudo histórico usual, mas sim uma análise dos mecanismos de poder vigente na época. O trabalho também pode-se considerar inovador por trabalhar com Varlam Chalámov, escritor russo de grande talento, pouco conhecido no Brasil, que foi perseguido e encarcerado no regime soviético.

*Palavras-chave:* União Soviética; stalinismo; punição; Gulag; Chalámov.

*Jefferson Martins Viel (USP/CNPq)*

**Título:** Da consciência à revolução? Sinopse da trajetória do conceito de consciência nas obras de Marx e de Engels

**Resumo:** Apesar de sua tematização constante, a relação entre consciência e possibilidade de emancipação no interior da tradição marxista continua a despertar problemas nas investigações contemporâneas sobre a organização dos movimentos de crítica e de transformação social. Para citar um único exemplo, em seu último livro conjunto, Michael Hardt e Antonio Negri associam a destituição dos líderes nos movimentos revolucionários contemporâneos ao objetivo de elevar as consciências de cada um de seus componentes, de sorte que estes possam se expressar em pé de igualdade e, no mesmo grau de qualquer outro companheiro, tomar parte nas decisões políticas a serem adotadas. A relação entre consciência e possibilidade de emancipação, entretanto, não é clara. O que precisamente significa elevar – ou, mesmo antes, adquirir – quer uma, quer mais de uma consciência? Ademais, de que consciência se trata? Sua mera aquisição basta para conduzir aqueles que a possuem em direção à luta revolucionária? A partir desses problemas, a comunicação ora proposta intentaria retornar ao tema da consciência nas obras de juventude de Karl Marx e Friedrich Engels. Se, de uma parte, Engels faz uso vago da noção de consciência em suas obras de juventude, Marx a assume como pedra angular de seu projeto filosófico-político. Inicialmente, no contexto de seus primeiros escritos publicísticos, este defende a imprensa livre como instituição capaz de elevar a consciência geral da sociedade civil-burguesa alemã e, assim, contribuir para uma reforma política de inclinação emancipatória. Em seguida, quando de sua parceria com Arnold Ruge para o lançamento dos Anais franco-alemães, o filósofo de Tréveris, em oposição aos projetos políticos comunistas, estabelece como linha editorial da revista nada menos que uma reforma da consciência. Enfim, a partir de seu exílio parisiense, bem como de seu encontro com o movimento operário organizado, com a situação da classe trabalhadora na Inglaterra, de Engels, e com a revolta dos tecelões silesianos, Marx nota certa consciência ser adquirida pelo proletariado, o que o tornaria apto para liderar suas próprias lutas por emancipação. O problema da consciência só encontra primeira formulação madura – por mais paradoxal que soe a expressão – na obra marxiana com a criação do conceito de prática revolucionária, nas ditas Teses sobre Feuerbach. Todavia, outro problema então se coloca, a saber, o da produção dessa consciência. Ao passo que nos manuscritos que compõem A ideologia alemã a noção de consciência parece não se separar de uma atividade material, segundo um completo abandono do dualismo ontológico entre matéria e espírito, nas obras da velhice de Engels, nas quais o problema é retomado, ela é descrita como reflexo da situação material, o que, junto do prefácio marxiano a Contribuição à crítica da economia política, por certo abriu caminho para as interpretações do marxismo que, no início do século XX, privilegiaram a distinção entre base e superestrutura e, por conseguinte, o determinismo econômico na explicação dos fenômenos sociais. Ao retomar o itinerário aqui descrito e confrontar o que me parecem ser duas maneiras distintas de se conceber a noção de consciência, a comunicação ora proposta gostaria de, ainda que modestamente, indicar as bases sobre as quais se ergueram as discussões referentes ao tema da consciência no marxismo das primeiras décadas do último século, especialmente em História e consciência de classe, de György Lukács.

**Palavras-chave:** Marx; Engels; emancipação; consciência; organização.

## Mesa D4 – 11:00–13:00 – Auditório 08

*João Gabriel da Veiga De Noce (UFU/FAPEMIG)*

*Título:* A natureza e a sensação a partir de Descartes

*Resumo:* A apreensão comum a respeito da filosofia de Descartes é que ela é avessa à experiência. Talvez isso se deva à tradição racionalista que a ele se seguiu (que muitas das vezes, de uma forma ou de outra, se proclamou sua herdeira), talvez também aos problemas filosóficos que ele mesmo levanta quanto ao estatuto da sensação para verdade, em especial nas Três primeiras meditações. No entanto, o projeto que Descartes pretendeu empreender tanto para a sua física, cujos textos canônicos são as três últimas partes dos Princípios, quanto para sua moral, cujo texto canônico é o Tratado das Paixões, não prescindem dela, mas, pelo contrário, tornam a experiência sensível o centro da investigação. Um texto é fundamental para restabelecer a validade da sensação para a empreitada científica: A Sexta Meditação. O problema, quando lá chega, é o mais agudo possível, pois não se trata apenas de descrever a sensação, mas de dar-lhe um estatuto ontológico adequado que possa dizer efetivamente o que é a experiência sensível, ou ainda, o que a sensação significa. Concretamente, o problema pode ser compreendido como uma reta flexionada a partir de um ponto. Esse ponto é traduzido pela mesma pergunta da Terceira Meditação: o que dá o ser aos pensamentos, ou melhor, o que causa os pensamentos? Mas, desta vez, a pergunta é bem direcionada: o que causa a sensação ou a experiência sensível? Os seguimentos de reta que se formam a partir da flexão gerada por essa pergunta fundamental são as dificuldades que a Sexta Meditação deve superar. A primeira se pergunta pela existência efetiva de outros entes que são a causa da sensação, isto é, se é possível a partir da sensação, concluir a existência dos entes materiais. A segunda, ao invés de se debruçar sobre a causa do pensamento, se interessa pelo efeito, ou seja, pela sensação por si mesma, e se traduz ao se perguntar se o conteúdo experienciado na sensação corresponde de fato à realidade da coisa que a causa. A resposta para a primeira dificuldade é um alívio para uma tensão: como pode o Deus veraz ter instituído uma faculdade na alma que leve a crer na existência de algo, mas que não corresponda a nada? Mas ela mesma se desdobra na segunda ao ter sua resposta: é certo que deve corresponder a algo de real e efetivo, mas a que corresponde? Os entes materiais de fato existem, mas muito dessemelhantes ao conteúdo da experiência. Aqui Descartes lança as bases para uma nova ontologia, que permite reinventar o mundo físico, para além dos limites da experiência, sem, no entanto, dispensá-la. Este trabalho procura explorar as consequências que se desenvolvem de uma investigação da realidade do mundo material a partir desses pressupostos. Quais os ganhos de uma física e de um moral que compreendem a realidade de seus objetos para além do dado imediato da apreensão sensível? Mais ainda, são esses pressupostos, contidos na filosofia primeira de Descartes, verdadeiramente influentes para a efetivação da ciência moderna e contemporânea e, sobretudo, da física?

*Palavras-chave:* sensação; material; causa; efeito.

*Título:* Por uma ética do cuidado: Espinosa e Hans Jonas

*Resumo:* A presente comunicação faz parte dos estudos que estão sendo desenvolvidos ao longo do percurso do curso de doutoramento e pretende tecer algumas reflexões acerca da filosofia espinosana, sobretudo na sua obra *Ética*, onde observamos uma confluência com os estudos de Hans Jonas, no tocante ao conceito de responsabilidade. Nesse sentido, apesar dos dois filósofos estarem separados por séculos de distância, os estudos de Jonas à luz de Espinosa são profícuos. Espinosa trás o conceito de que a noção de Deus está diretamente vinculada a noção de Natureza. Ele apresentou sua concepção de Deus, de uma forma muito diferente da ortodoxia judaico-cristã, uma vez que seu Deus, podemos assim dizer, não era um ser infinito e semelhante do homem (não necessariamente em seu físico, mas no que quer que seja: emoções, atitudes, etc.) e cujas criaturas, dependentes d'Ele, em decorrência de um motivo qualquer, o culpariam ou o enalteciam. O Deus de Espinosa se traduz em Deus-ou-Natureza (*Deus sive Natura*), ou seja, o criador se expressa na natureza, em toda a natureza. Mais do que isso: Ele é a natureza, identificando-se com Ela. É o desdobramento desse pensamento que vemos principalmente na *Ética*. Por identificar Deus com a Natureza, Espinosa foi interpretado por alguns como panteísta, através do verbete Spinoza no *Dictionnaire historique et critique* (1983) que foi um dos primeiros e principais responsáveis por difundir essa interpretação. Chauí (1999) aponta que: "com Bayle, nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo. São dele ideias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais frequentemente, as substituiriam, o verbete sendo mais lido do que Espinosa. [...] Com seu verbete, institui um campo de generalidades no qual ficou esculpida em baixo-relevo a imagem do espinosismo [...]" (1991, p. 281). Tal então, será nosso pano de fundo na reflexão espinosana. Partindo da interpretação panteísta, temos o reflexo na filosofia de Hans Jonas a teoria da responsabilidade como princípio fundante para nossas ações, para o cuidado conosco e com os outros, para o cuidado com o planeta no presente e na posterioridade. Na releitura do imperativo categórico kantiano, Jonas expõe que: "um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: 'aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra'; ou, expresso negativamente: 'aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida'" (2006, p. 47-48). Podemos fazer uma leitura de Jonas a partir da visão espinosana, pois em Espinosa Deus inclui e se identifica com a totalidade da Natureza, incluindo o homem, e Jonas reconhece essa interdependência entre todos os elementos da Natureza e o homem, num contínuo interrelacional. Com isso, portanto, pretende-se apresentar algumas reflexões sobre os conceitos expostos e suas implicações na nossa contemporaneidade, por uma ética do cuidado.

*Palavras-chave:* Ética; Ambientalismo; Cuidado; Espinosa; Hans Jonas.

*Título:* O aperfeiçoamento ético na filosofia de Espinosa

*Resumo:* A referência a uma noção de aperfeiçoamento caracteriza um traço peculiar da filosofia de Espinosa que repercute especialmente na reflexão sobre o itinerário ético. No Tratado da Emenda do Intelecto, a ocorrência dessa noção tem lugar no quadro da natureza humana mais firme e aponta para a pretensão investigativa dessa obra. Se a ideia de natureza humana mais firme ou suma perfeição humana manifesta um fim a que se pretende chegar, o parágrafo §18 lança a tarefa de emendar o intelecto e, para isso, de eleger o melhor modo de percepção com vistas a “conhecer minhas forças e natureza que desejo aperfeiçoar” [perficere cupio]. A mesma fórmula reaparece no parágrafo §25, quando Espinosa apresenta os critérios para a avaliação do melhor modo de percepção: “conhecer exatamente nossa natureza que desejamos aperfeiçoar [cupimus perficere]”. Paralelamente, o quarto capítulo do apêndice da Ética IV estipula que a maior utilidade na vida consiste em aperfeiçoar [perficere] o intelecto ou a razão tanto quanto possível. Aperfeiçoar o intelecto remete, nesse contexto, ao conhecimento de Deus, de Seus atributos e das ações que seguem da necessidade da natureza divina. Tal conhecimento está na base do conceito de beatitude, o qual denota um contentamento do ânimo originado do conhecimento intuitivo de Deus. É por isso que, com vistas a alcançar tal conhecimento, assim como o afeto que lhe faz par, o aperfeiçoamento do intelecto se manifesta como o fim último das ações humanas. À luz dessas indicações, tudo leva a crer que o termo aperfeiçoamento coloca em cena uma dinâmica em que se trata de cultivar um aprimoramento gradativo que opera relativamente ao conhecimento humano ou à natureza humana e que aponta para a promoção do contentamento do ânimo. Entretanto, convém notar que a alusão a esse termo envolve outras noções que constituem o núcleo de uma problemática. Uma vez que o aperfeiçoamento implica uma orientação das ações humanas, faz-se necessário interrogar qual é essa orientação e com qual legitimidade ela pode dirigir as ações humanas a um determinado fim. O que justifica a primazia de um direcionamento da dinâmica de aprimoramento relativa à natureza humana e à promoção do contentamento do ânimo? Em que medida a orientação dessa dinâmica possui um alcance abrangente e assume uma dimensão ética sem se reduzir à generalização de uma determinação individual? O objetivo desta comunicação é aprofundar a apresentação de aspectos constitutivos da problemática oriunda da noção de aperfeiçoamento ético na filosofia de Espinosa e indicar elementos que permitem esclarecer o fundamento e o sentido dela.

*Palavras-chave:* Espinosa; ética; aperfeiçoamento.

## Mesa D5 – 11:00-13:00 – Auditório 14

*Lucas Paolo Sanches Vilalta (USP/CAPES)*

**Título:** Contribuições da filosofia da técnica de Simondon para o debate sobre transparência de algoritmos

**Resumo:** A partir da análise da gênese histórica de tipos diferentes de objetos técnicos (elementos, indivíduos e conjuntos técnicos), proposta por Gilbert Simondon, e de sua atualização no século XXI, realizada por Pablo Rodríguez e Dario Sandrone, em sistemas de dados, algoritmos e plataformas, propomos uma conceitualização filosófica de como existem e funcionam os sistemas algorítmicos a partir da captura e processamento das relações sociais e de como é possível ter transparência sobre seu modo de existência e de funcionamento. Dito de modo resumido, o que ocorre, na passagem para o século XX, com as tecnologias informacionais, é que as máquinas passam a produzir não apenas mercadorias industriais, mas a própria vida cotidiana, a vida social. Há uma automatização das relações sociais e de trabalho, através das instâncias de serviços e da computação ou informática, de modo a que as máquinas passem a ser indivíduos técnicos que não mais utilizam apenas ferramentas e instrumentos; todo o trabalho e a vida humana passam a ser os elementos técnicos que são trabalhados pelas máquinas. Não são apenas as fábricas ou indústrias, mas é o conjunto da sociedade que passa a ser o meio das relações sociotécnicas. Esse processo de automatização da vida social se consolida com os sistemas de dados, algoritmos e plataformas no século XXI. Todas as máquinas (analógicas ou digitais), os dados e as atividades humanas passam a ser os elementos técnicos que os algoritmos enquanto indivíduos técnicos processam e controlam para as plataformas e sistemas de inteligência artificial. Como base na análise destes processos de transformação histórica das técnicas e relações sociais, apresentamos a proposta de considerarmos algoritmos como mediadores e moduladores das relações entre diferentes tipos de seres. Algoritmos podem ser considerados com um novo tipo de máquina, ou de indivíduos técnicos, que interrelacionam as relações entre elementos técnicos (smartphones, dispositivos conectados, dados, interações e atividade humana) e conjuntos técnicos (redes, plataformas e meios associados de conectividade humana e não apenas humana). Sendo assim, discutimos a hipótese de que as máquinas já não são mais exteriores aos seres humanos; mas são os objetos técnicos que nos conectam e nos relacionam; os códigos e programas que mediam e estabelecem os vínculos técnicos-culturais e sociais que podem acontecer e como podem acontecer; e o meio associado no qual as relações sociais se estruturam e, em certa medida, a própria sociedade existe – a partir do controle e governo das plataformas. Finalmente, a partir da análise anterior e também do fenômeno que podemos denominar “ambivalência da transparência de algoritmos” – isto é, o fato de que enquanto sociedade somos cada vez mais transparentes para os algoritmos enquanto estes são cada vez mais opacos para nós –, apresentamos contribuições que a ontologia das relações e o conceito de transindividual de Simondon podem trazer para fomentarmos a transparência de algoritmos no contexto analisado e descrito a partir de uma perspectiva sociotécnica.

**Palavras-chave:** Simondon; algoritmos; sistemas sociotécnicos; IA Responsável; Transparência.

*Pedro Paulo Zanforlin Netto (UFPR)*

*Título: Bernard Stiegler: A farmacologia do digital na época do Antropoceno*

*Resumo:* Esse trabalho, através da filosofia de Bernard Stiegler, objetiva tratar dos objetos digitais como um *pharmakon* e sua relação, um tanto idiossincrática, com a época Antropocênica. A especificidade dos objetos digitais e sua relação com o Antropoceno nos traz uma leitura diferente do debate clássico sobre o Antropoceno e infere uma preocupação como início da época digital. Pois, à primeira vista, na sociedade em geral e na política, o rápido desenvolvimento da informação pode ser visto como algo apenas positivo. No entanto, a crescente digitalização alberga também muitos perigos, como, por exemplo e em última instância, a automatização do conhecimento e, eventualmente, o fim do homem tal como o conhecemos. Uma outra linha de pensamento, mais recente, encara a digitalização do mundo como um assunto ecológico, fazendo, assim, parte da reflexão sobre o atual estado do Sistema Terra. Contudo, o que nos interessa aqui é entender por que o digital, entendido como um *pharmakon*, tem essa característica dupla: curativa por um lado e tóxica por outro. Porém, como vemos, essa correlação digital-Antropoceno não parece tão evidente. Para explicitar tal relação, analisaremos o conceito de organologia geral, na qual Stiegler entende que a humanidade é originalmente técnica, composta por três sistemas de órgãos: psicossomático (indivíduos psíquicos), organização social (indivíduos coletivos) e órgãos artificiais (indivíduos técnicos). Os órgãos artificiais e, mais precisamente no nosso estudo, os objetos digitais são concebidos como um *pharmakon*, isto é, são órgãos que compensam a falta originária de qualidades humanas e podem funcionar tanto de forma benéfica quanto prejudicial, alterando, assim, a funcionalidade dos órgãos psicossomáticos e dos órgãos sociais. Em outras palavras, o digital é um *pharmakon* na medida em que, como uma terceira memória humana, impede ou permite a individuação psíquica e a individuação coletiva (uso a palavra individuação no sentido simondoniano). Individuação aqui tem o sentido do ser tornar-se único, diferenciar-se. Para além disso, o trabalho Stiegler indica que vivemos em uma época hiperindustrializada, na qual a indústria conduz os objetos digitais a uma padronização individual e uma padronização coletiva que, ao que parece, está a conduzir o Antropoceno à possibilidade de destruição da vida, da biodiversidade e da diversidade cultural. Nesse sentido, o Antropoceno tem um caráter sistêmico tóxico organológico, ou seja, a industrialização organológica está a destruir os diversos habitats humano e está a alterar a funcionalidade do Sistema Terrestre. Por fim, refletiremos sobre a coerência da farmacologia do digital na época do Antropoceno em Stiegler e os possíveis desdobramentos desse desafio.

*Palavras-chave:* *pharmakon*; Antropoceno; objetos digitais; organologia geral.

*Carolina Martins Dacorte Rocha (UFF)*

*Título: Reflexões sobre o Antropoceno: Repensando a Relação Humana com a Natureza*

*Resumo:* Este ensaio crítico empreende uma investigação sobre o fenômeno do Antropoceno (Arbilla e Silva, 2018), uma era onde as atividades humanas exercem um impacto irreversível sobre o meio ambiente. Ao longo das últimas décadas, o conceito do Antropoceno consolidou-se como uma ferramenta conceitual crucial para compreender a influência humana sobre os sistemas naturais. No antropoceno, portanto, as relações do sujeito com o meio ambiente passaram por transformações significativas, resultando naquilo que Latour (2020 e 2015) denominou de "mutação climática" em oposição ao termo "crise ecológica". Esta influência tem desencadeado uma série de crises de natureza diversificada, abrangendo desde aspectos econômicos e políticos até dilemas éticos e ontológicos. Por meio de uma análise crítica, investigamos como as modificações na natureza não apenas refletem uma crise ambiental, mas também desvelam uma crise existencial fundamental. Ao considerarmos a dimensão de crise ontológica, somos confrontados com a realidade de um modo de existência que tende a privilegiar os interesses econômicos em detrimento dos valores sociais e políticos, perpetuando uma narrativa dominante enraizada na razão instrumental. No entanto, emerge uma contraproposta substancial: o "buen vivir" ou bem-viver (Acosta, 2016; Chujji, 2019; Krenak, 2020). Esta abordagem busca harmonizar as esferas do Estado, do mercado e da sociedade, promovendo uma mudança paradigmática nos modos de produção, consumo e interação com o mundo natural. A concepção acerca do buen vivir, ou bem-viver, está embasada numa movimentação teórica, epistemológica e ontológica que se desvencilha da naturalização da razão instrumental frente às demais. Em outras palavras, essa concepção fundamenta-se numa perspectiva crítica em relação à narrativa que prioriza os interesses econômicos em detrimento das questões sociais e políticas (Kopenawa, 2019; Viveiros, 2019; Krenak, 2020). Em última análise, essa concepção implica numa reconsideração dos modos de produzir, de consumir e de se relacionar (no sentido mais amplo do termo) na sociedade contemporânea, ao mesmo tempo que promove uma reconciliação entre a esfera do Estado, do mercado e da sociedade. No cerne destas reflexões reside a necessidade premente de uma mudança de paradigma. Devemos transcender a mentalidade que nos conduziu a este ponto crítico e abraçar uma nova forma de ser e agir no mundo. Isso requer não apenas alterações em políticas e práticas, mas também uma transformação profunda em nossa relação com a natureza e com os outros seres humanos. Somente por meio de uma abordagem holística e inclusiva podemos aspirar a superar com êxito os desafios do Antropoceno e forjar um futuro sustentável para todas as formas de vida em nosso planeta.

*Palavras-chave:* crise ecológica; Ética Ambiental; bem-viver.

## Mesa D6 - 11:00-13:00 - Sala 10

Felipe Ferreira Bertoni (UFSC)

*Título:* A visão de mundo trágica na filosofia da arte do jovem Lukács

*Resumo:* A partir dos ensaios "Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper (1910)", "A Metafísica da tragédia: Paul Ernst (1911)", "O problema do drama não-trágico (1911)", e da obra "A Teoria do Romance (1916)", a pesquisa analisa como György Lukács (1885-1971) reconhece e problematiza a visão de mundo trágica moderna em seus escritos estéticos da juventude. Assim como Hegel em seus Cursos de Estética, Lukács utiliza o conceito de visão de mundo (Weltanschauung) em sua filosofia da arte, permitindo pensar uma relação entre gêneros e obras literárias e as condições histórico-filosóficas que permitem e moldam essas criações. Para o recorte da pesquisa, é importante analisar o que Lukács entende por trágico, seu aparecimento na arte e filosofia modernas, bem como a crítica e a tentativa de superação dessa visão de mundo. Lukács expõe a situação trágica moderna e sua relação com o drama no ensaio "Metafísica da tragédia". A vida empírica, para o filósofo, "é uma anarquia do claro-escuro, em que nada se realiza plenamente, em que nada chega ao fim [...] tudo é destruído, tudo é ceifado, nada jamais floresce a ponto de se tornar vida real" (Lukács, 2017, p. 218). Esta constatação revela uma visão de mundo em que as possibilidades últimas de uma vida são sempre impossíveis, um tempo em que vida e mundo não podem ser pacificamente ordenados, pois "até as sombras trêmulas de uma ordem amistosa, projetadas na natureza por nossos covardes sonhos em nome de uma segurança postiça, desapareceram por completo" (Ibidem, 2017, p. 220). Lukács expõe a situação cultural em que surge o pensamento trágico: o esfacelamento de uma visão de mundo comunitária em nome de um empirismo individualista, por um lado, e a progressiva desmitologização da vida empírica por meio de uma razão instrumental, por outro, tiram Deus do mundo físico e tornam a vida inaceitável para o trágico. Desta forma, ele busca recuperar o Deus perdido pelo racionalismo, colocar a religião e sua moralidade de volta na vida, a partir do entendimento de que Deus jamais poderá voltar a aparecer no mundo. O trágico busca, assim, superar o racionalismo e o empirismo com o retorno de um Deus escondido, reforçando a passagem bíblica de Isaías 45:15: "Vere tu es Deus absconditus". Nas formas artísticas e na filosofia, em especial em Kant, essa noção aparece na simultaneidade da presença e ausência de Deus, julgando a ação humana com a perfeição do princípio moral, e mostrando o golfo que separa o homem do divino, do milagre e do verdadeiramente real.

*Palavras-chave:* Filosofia da arte; estética; György Lukács; visão de mundo trágica.

*Julia Ferreira Reis (UNIFESP/CAPES)*

**Título:** A noção de vivência [Erlebnis] nos primeiros escritos estéticos de György Lukács: acerca da autenticidade do estético

**Resumo:** O problema da noção de vivência [Erlebnis], fundamentado especialmente pela filosofia de Wilhelm Dilthey, faz parte do centro da especulação do jovem filósofo húngaro György Lukács sobre a arte, estando presente desde sua juventude, nas obras *A alma e as formas* e *A teoria do romance*, até seus textos estéticos de maturidade, como *Romance Histórico e Estética*. Em objeção à redução da utilização da concepção de experiência para expressar a relação entre sujeito e objeto, a vivência introduz uma questão epistemológica elementar ao ser circunscrita como a medula de uma relação imediata entre a subjetividade e objetividade. Com a possibilidade da apreensão imediata de uma identidade sujeito-objeto, Dilthey trata esse a vivência como uma noção que quer ultrapassar a mera representação, tratando-se de uma experiência não mutilada da realidade, pois nela “os processos de todo o ânimo atuam conjuntamente” - uma composição entre pensamento, afecção e volição - que é o encontro originário do mundo interior e exterior pelo qual a vida espiritual é dada e concebida. O enfoque ensaístico de Lukács tem como ponto de partida a vivência de uma vida que não é dotada de sentido imanente. A vivência no filósofo magiar estabelece-se, assim, como uma crítica à vivência por meio de um diagnóstico histórico-cultural, pois se trata da raiz do vínculo entre sujeito-objeto como um problema paradoxal, a partir de uma subjetividade problemática. Pode-se dizer que desde seu primeiro termo a questão que funda a vivência refere-se precisamente a uma recuperação da autenticidade da vida espiritual, de recorrer a seu aspecto originário e não mutilado, portanto, não apenas dotado de uma sensibilidade que corresponda a seus traços estruturais, mas de uma profunda interioridade - necessária ao sujeito do conhecimento. Na filosofia lukacsiana, aprofundando essa questão, a vivência moderna é tomada como fruto de um paradoxo inerente a si mesma, pois a vivência, para Lukács, é viva em si, mas não para si, seu acontecimento vivo só pode retornar ao sujeito como um símbolo subjetivo dele mesmo. A autenticidade aqui transforma-se, então, na possibilidade de uma vivência imediata em que essa “profunda interioridade” possa se desdobrar plenamente na sua correspondência com o objeto e não apenas se abstrair por meio dessa relação, pois a distância do sujeito em relação ao objeto na esfera essencial da vida, remete, também, a uma distância vivida entre sujeitos. A vivência inautêntica é a vivência da vida ordinária em que o homem é prisioneiro de si mesmo, a vivência autêntica é a vivência da obra de arte, em que é possível vislumbrar na forma uma configuração de um sentido na vida - mesmo não suprimindo a miséria da realidade comum ela é um instante em que a subjetividade pode ser contemplada por um valor exterior a si e ao qual sua qualidade pode penetrar a qualidade do objeto. Nessa direção, a obra *A alma e as formas* esboça o problema da autenticidade da vivência a fim de expor a forma como o “grande instante da vivência”, investigando o sentido do valor da forma estética enquanto uma realidade criada que se constitui como uma dimensão que supera sua origem histórica e individual, quer dizer, mesmo constituída em uma esfera existencial a arte é fruto de renúncias que a tornam possível e a fazem uma representação apenas de si mesma, não se restringindo à vida que a germinou e enunciando um sentido próprio, imanente, a ser vivenciado em sua imanência. Com base nos ensaios estéticos de *A alma e as formas*, esse trabalho tem como objetivo apresentar o início do tratamento da concepção de vivência no jovem Lukács em vista da especificidade do estético.

**Palavras-chave:** Jovem Lukács; Erlebnis; Estética; Lebensphilosophie; Neokantismo.

*Pedro Henrique Pereira (UFABC)*

*Título: Gênese sócio-natural e transformação sócio-histórica do sentido da vida segundo a filosofia tardia de György Lukács*

*Resumo:* No presente trabalho visamos expor concisamente o modo com que o filósofo marxista György Lukács analisa a gênese sócio-natural do sentido da vida e as transformações sócio-históricas deste em suas obras tardias, notadamente, na Estética e em Para uma ontologia do ser social. Inicialmente, apresentaremos a interpretação do filósofo de como o sentido da vida emerge apenas com a humanidade primitiva que realizou o “salto” que a levou de uma existência meramente natural a uma existência social. Para ele, é em condições propriamente humanas de existência e reprodução – com uma forma de consciência ímpar mediada pela linguagem, pelo trabalho, pela divisão do trabalho e por noções de morte – que a categoria de sentido surge, tornando-se parte essencial do ser social e diferenciando-o dos seres naturais meramente biológicos ou inorgânicos, em que ela inexistente. O sentido da vida neste estágio, de acordo com Lukács, possui uma forma inconsciente e gregária, sob culturas que internalizam o problema de como mediar em sua práxis as tarefas postas pelas necessidades naturais e sociais de reprodução social e a limitação a estas imposta pela morte. Com a forma primitiva de sentido da vida humana descrita em suas características essenciais, acompanharemos como o filósofo magiar analisa a transição dela a uma nova forma, individualizada. A este fim, discorreremos sobre a redução das barreiras naturais através do trabalho e de seu desenvolvimento, que levam a uma predominância crescente de categorias sociais na reprodução social, cuja complexificação propicia uma correspondente complexificação da subjetividade da pessoa – ainda que de modo desigual – pondo em marcha, gradualmente, a individuação. Após uma socialização relativamente superior frente à primitividade, onde a pessoa singular já existia como indivíduo, a dissolução da pólis constituiu o momento crucial na inflexão nas formas de sentido da vida para Lukács. Com Hegel, o filósofo húngaro identifica aí o surgimento da “consciência infeliz”. Na “duplicação” da consciência característica desta, a existência individual reduzida à mera vida privada leva uma etapa da individuação em que, pela primeira vez na história, a essência da vida da pessoa singular deixa de ser dada por uma “comunidade nativa” a que pertence. Com isso, o significado da vida passa a existir também em forma individual. Além disso, aí tem origem o que o filósofo denomina como “necessidade religiosa”, em que os sofrimentos e prejuízos casualmente sofridos pelos indivíduos levam-nos a indagar-se sobre as supostas justificativas destes, os supostos significados, propósitos, destes, e a procurar um sentido transcendente que não apenas justifique os infortúnios, mas também confira à práxis de cada indivíduo um papel especial e insubstituível na realidade. Para Lukács, a busca por um sentido para a vida ganha nova pungência e novas determinações com as novas formas do estranhamento da vida privada que emergem com a sociedade burguesa. Do século XIX ao XX, a apropriação do “ser” do indivíduo pelo “ter” – que ganha predominância crescente com o desenvolvimento extensivo e intensivo do capitalismo – leva a um esvaziamento da vida pelo estranhamento do trabalho assalariado e também, depois, pelo estranhamento da “manipulação universal”. As formas de vacuidade da existência próprias à sociedade burguesa produzem, assim, segundo Lukács, a conservação renovada da “necessidade religiosa” que acompanhou o Ocidente desde a dissolução da pólis. Portanto, em oposição às filosofias existencialistas da época – representadas iconicamente, para Lukács, por Heidegger e Sartre – poderemos verificar como o filósofo húngaro oferece uma análise marxista do surgimento, dos esvaziamentos e das transformações do sentido da vida humana que foge a qualquer “condition humaine”, a quaisquer abstrações subjetivistas ou pseudo-objetivistas da existência humana, identificando os condicionamentos sócio-históricos da existência individual com o evoluir concreto do ser social.

*Palavras-chave:* Lukács; Marxismo; Sentido da vida.

## Mesa D7 - 14:00-16:00 - Auditório 08

*Felipe Bellei Cordeiro (USP)*

**Título:** A natureza cura a si mesma: um caminho hipocrático em Espinosa?

**Resumo:** É frequente encontrarmos nos comentadores da obra de Espinosa o uso de expressões vindas da medicina para iluminar e organizar a interpretação de processos conduzidos com os (e nos) afetos ao longo da *Ética*. Alguns exemplos: remédios para as paixões, terapêutica dos afetos, cura sui, entre outras. Na própria obra, Espinosa mobiliza noções como “*pathema do ânimo*”, originada da palavra *pathos*, uma das expressões para “doença” presente nos textos da medicina antiga. Além das palavras, também não é raro encontrar indícios de uma terapêutica que poderia ser extraída da *Ética* (a passagem da paixão ao afeto ativo, por exemplo). Se os intérpretes estão corretos e existe na *Ética*, uma terapêutica, então será necessário dar contorno a qual diagnóstico essa terapêutica trata. Um diagnóstico, por sua vez, supõe e exige um conjunto de noções sobre saúde e adoecimento, sobre um funcionamento normal e patológico da natureza humana. A hipótese da presença de uma terapêutica, seja por via dietética, seja por remediação da imoderação das paixões, seja por ampliação da potência e afirmação de uma saúde própria ao *conatus*, exige não só um esclarecimento (um estudo de causa - etiologia -, um aparato de reconhecimento e classificação - uma semiologia -, um conhecimento de sua dinâmica, etc) do que está sendo tratado, mas também convoca todo o aparato de pensamento que constitui um sistema unificado de operadores próprios à arte médica. Para darmos recursos, então, à proposta de leitura da *Ética* de Espinosa como um tratado de medicina, dirigimos nossa pesquisa ao nascimento dessa arte, com os gregos hipocráticos antigos (*tékhnē iatrikē*, *ars curandi* ou arte de curar). De que modo nasce o método da medicina, a partir de quê se originam seus operadores? Apresentaremos neste trabalho a reunião de 10 pontos fundamentais da relação entre *physis* e *tékhnē* nos escritos dos gregos hipocráticos, baseando-nos sobretudo no estudo de Pedro Laín Entralgo “*La medicina hipocrática*” (1970), em que defende a tese de um hipocratismo *lato sensu*, inerente a todo o *Corpus Hippocraticum*. Nessa leitura daremos enfoque ao modo com que a *tékhnē* hipocrática engendra, a partir da *physis*, os grandes operadores do método médico, sobretudo a diagnóstica e a terapêutica. Transversal a toda fundamentação hipocrática está a concepção da *physis* como princípio vivo, gerador e produtor de tudo o que há, ontologia que orienta toda a arte do médico e lhe oferece um lugar de trabalho no mundo, como assistente de uma natureza que padece e que, desobstruídos os caminhos, oferece e conduz ela mesma a sua própria cura. Daí o dito canônico: “a natureza cura a si mesma” (*Corpus Hippocraticum*, tomo VI. livro 1). Não é difícil vislumbrar um possível alinhamento para a *Ética* de Espinosa, que estabelece como princípio ontológico a substância única (*Deus sive natura*) que é a causa livre de si mesma, geradora de tudo o que há, incluindo a experiência humana. Quais os efeitos desse alinhamento para nossa leitura da *Ética* como um tratado de medicina?

**Palavras-chave:** Espinosa; Hipócrates; *Ética*; medicina; afeto.

Ricardo Polidoro Mendes (USP/CAPES)

*Título:* Império? notas sobre a interpretação negriana e seu conceito de constituição em Espinosa

*Resumo:* Um dos conceitos-chave que Negri elabora em sua interpretação da filosofia espinosana em seu livro *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa* é o de constituição. Para o intérprete italiano, essa noção é central na obra espinosana porque ela se refere a uma atividade ontológica pela qual o sujeito se constrói subjetivamente. Com efeito, para Negri, o conatus, a essência humana, é um movimento tendencial sem finalidade e sem ponto de fixação, por isso em sua dinâmica ele supera o existente e constrói mais ser para além de uma situação prévia. Nesses termos, para o intérprete italiano, essa dinâmica é não apenas uma constituição do sujeito, mas também uma construção do mundo, haja vista que, ao se constituir subjetivamente, o sujeito também constrói o mundo porque ele transforma a natureza em segunda natureza, e assim sucessivamente, em terceira, em enésima natureza, ao longo da atividade contínua do conatus. Desse modo, podemos dizer que, em sua interpretação da obra espinosana, Negri identifica o conceito de conatus à noção de constituição e interpreta esses conceitos à luz de certa noção de trabalho entendido como uma transformação da natureza, na qual o sujeito, o homem, destacado da natureza, opera sobre essa última e a transforma de acordo com uma relação sujeito-objeto, isto é, de acordo com uma relação na qual o sujeito opera sobre um objeto inerte e o transforma para seu uso e usufruto. Entretanto, seria esse o gênero de dinâmica do conatus que Espinosa descreve em sua obra? A operação do conatus poderia transformar a natureza em segunda natureza, ao modo de um sujeito que determina absolutamente um objeto unicamente segundo sua própria potência? Pensar dessa maneira seria ignorar que, para Espinosa, as pessoas não podem operar absolutamente porque são finitas, isto é, são limitadas e, portanto, ultrapassadas por outras potências. Nas palavras do filósofo seiscentista na introdução do livro IV de sua *Ética*, os humanos não são um império dentro de um império, a Natureza, ou seja, Deus. Antes, eles se inserem na trama causal imanente da Natureza, existem e operam segundo as leis divinas. Assim, nossa proposta nesta comunicação é retomar o conceito de constituição que Negri elabora em sua interpretação e nos contrapomos a essa interpretação negriana da constituição como processo onipotente e absoluto operado pelo humano. Defendemos que o humano, enquanto modo finito, existe e opera segundo as leis da Natureza, logo, está em relação com os outros modos e não pode operar absolutamente sobre eles. Nossa perspectiva, portanto, é a de que os humanos estão inseridos na Natureza, são em relação a ela e aos outros modos, o que exige uma nova interpretação do que é a operação humana.

*Palavras-chave:* Espinosa; Negri; constituição; operação.

*Título:* Prometeu ou Orfeu? Pierre Hadot e os segredos da natureza

*Resumo:* Meu objetivo é debater a tese que Pierre Hadot defende em *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*, de 2004. A partir da noção anunciada por Heráclito de que “a natureza ama ocultar-se”, sendo prenhe de segredos, pode-se observar ao longo da história, segundo Hadot, duas concepções fundamentais sobre a maneira em que o ser humano acessa esses segredos. Uma delas baseia-se na experiência da natureza como entidade hostil, que se dissimula para resistir à humanidade. A fim de prosperar, o ser humano precisa submetê-la através da técnica. Há aqui um conflito entre a natureza e arte, fundada na razão humana. A natureza é vista como conjunto de recursos a serem explorados racionalmente. Como patrono desta concepção e da respectiva atitude, Hadot elege o titã Prometeu, que roubou aos deuses o segredo do fogo para melhorar a vida dos mortais com os benefícios da civilização. Em contraste à atitude prometéica, Hadot identifica a concepção em que a humanidade, ao invés oposta a natureza, é parte integrante da mesma. A arte já não confronta os processos naturais, é seu prolongamento. Não há resistência a ser vencida, mas um mistério em que se é gradualmente iniciado. Para nomear esta atitude, Hadot evoca os poemas antigos que, atribuídos a Orfeu, narram o nascimento dos deuses e do mundo. Pela música é que o lendário poeta penetrava os segredos da natureza. Em síntese, escreve Hadot, “enquanto a atitude prometéica é inspirada pela audácia, pela curiosidade sem limites, pela vontade de poder e pela busca da utilidade, a atitude órfica, ao contrário, é inspirada pelo desinteresse e pelo respeito ao mistério”. Entre os principais expoentes da atitude prometéica, Hadot inclui desde os tratados hipocráticos até o trabalho de filósofos como Francis Bacon e os subsequentes defensores da ideia do homem como “senhor e possessor da natureza” (fortemente influenciada pela injunção judaico-cristã: “Crescei e multiplicai-vos e povoai a terra e dominai-a”). A atitude órfica seria a tônica na filosofia grega clássica e helenística – com sua “física contemplativa”, focada em uma transformação da perspectiva – chegando na modernidade em autores como Goethe e Heidegger. Para refletir sobre a significação contemporânea da tese de Hadot, parece vantajoso relacioná-las ao trabalho de Yuval Harari. Em *21 lições para o Século 21*, de 2018, discutindo as ameaças do progresso tecnológico, Harari enfatiza uma distinção crucial: “Inteligência é a aptidão para resolver problemas. Consciência é a aptidão para sentir coisas”. Visto que as máquinas estão superando humanos em termos de inteligência, o que Harari conclui é que, para evitar a obsolescência, é preciso cultivar o nosso potencial de seres conscientes, algo pouco explorado na modernidade ocidental. De modo semelhante, Karen Armstrong, em *Natureza Sagrada*, de 2022, sustenta que, por causa dos danos ecológicos acumulados desde a Revolução Científica, já não basta diminuir a poluição. Uma mudança radical de mentalidade é necessária à preservação da espécie. “Devastamos a natureza, tratando-a como mero recurso porque nos últimos quinhentos anos cultivamos uma visão de mundo diferente daquela de nossos antepassados... Precisamos venerar a Terra como sagrada novamente”. Tanto Harari quanto Armstrong identificam tradições orientais e xamânicas como fontes de inspiração para lidar com os problemas atuais. Creio que a leitura de Hadot, além de confirmada por tais autores, mostra que também no Ocidente, sobretudo na Antiguidade grega, encontra-se uma sabedoria propícia à transformação da nossa relação com a natureza. Talvez tenha chegado o tempo de valorizar os aspectos “órficos” até então negligenciados da filosofia helênica, em particular à luz de suas similaridades com a sabedoria de outras culturas ancestrais.

*Palavras-chave:* Filosofia Antiga; Espiritualidade; Crise Contemporânea.

## Mesa D8 – 14:00-16:00 – Auditório 14

*Renan Ferreira da Silva (USP/FAPESP)*

**Título:** Técnica espectral de aparições: o cinema como fenomenologia da dimensão fantasmal a partir de Jacques Derrida

**Resumo:** Nosso objetivo, com a presente comunicação, é discorrer sobre o estatuto do visível a partir da figura do espectro em Jacques Derrida, levando em conta suas considerações a respeito do cinema. A princípio, não seria exagero afirmar que a problemática da espectralidade, na qual se associam tanto a natureza do rastro (trace) quanto tudo o que foi dito sobre a figura nem viva nem morta do espectro em psicanálise, possui um papel central nas formulações teóricas de Derrida, aparecendo, de maneira persistente, em grande parte de sua obra, a começar pelas suas primeiras publicações de 1967, *A voz e o fenômeno*, *Gramatologia e Escritura e diferença*, e culminando em seus últimos escritos, sejam os seminários ministrados entre os anos de 2001 e 2003 sobre a besta e o soberano (*La bête et le souverain*), seja sua última entrevista em vida, concedida ao jornal *Le Monde* em agosto de 2004, e publicada posteriormente, um ano após a morte do filósofo, sob o título de “*Apprendre à vivre enfin*” (2005). Se o espectro aparece de maneira persistente na obra de Derrida, isso se deve ao caráter indissociável existente entre a lógica espectral e a desconstrução. Tratando-se de um ser cuja existência é colocada em questão, representando, efetivamente, uma existência que inexiste, o fantasma não pode ser objeto da ciência do Ser, a ontologia, mas sim da ciência da assombração [hantise], a hantologie, como Derrida propõe em *Espectros de Marx* (1993), ou, como ele afirma em *Ghostdance* (1983), longa-metragem experimental dirigido pelo cineasta inglês Ken McMullen, da ciência do fantasma, a qual resulta da equação entre psicanálise e cinema. Nesse sentido, contrariamente ao que seríamos levados a crer, a experiência espectral não está relacionada ao passado histórico com suas antigas superstições e credices populares. Antes, ela está presente, mais do que nunca, em nossa vida contemporânea, intensificada pela aceleração tecno-científica, marcada pelo advento do telefone, do rádio, da fotografia, do cinema e da televisão, como também da informática e da esfera digital, determinadas pelo fluxo contínuo de informações, pela pleora de imagens e vídeos, como também pela profusão de mensagens, pelo trabalho remoto e pelo streaming de séries e filmes. Aos olhos de Derrida, essas técnicas vivem de uma estrutura fantasmática, constituindo uma atmosfera de espectralidade generalizada ao povoar nossos dias e nossas noites com aparições desencarnadas e ectoplasmáticas. Dentre elas, o cinema acaba adquirindo, para o filósofo, uma importância singular, não somente devido ao fato de a técnica cinematográfica projetar na tela a fantasmalidade, isto é, os filmes de almas penadas ou de mortos-vivos, mas, principalmente, pela própria estrutura espectral de sua imagem. O que o cinema nos fornece é algo distinto de uma simples imagem e de sua percepção, pois o que vemos na sala escura do cinema é algo que não é nem da esfera do real nem do irreal, excedendo as oposições entre o visível e o invisível, entre o sensível e o insensível. Sua dimensão, portanto, não é nem a do vivo nem a do morto, nem a da alucinação nem a da percepção, tornando-se a arte por excelência dos fantasmas, uma phantomachia, que exige, por sua vez, uma nova modalidade de crença, absolutamente original, uma nova espécie de fenomenologia que, tornada possível graças ao cinematógrafo, permite-nos ver os fantasmas aparecerem, ao mesmo tempo que nos possibilita guardar na memória os fantasmas que retornam de outras épocas.

**Palavras-chave:** Jacques Derrida; espectro; fantasma; cinema; imagem.

Eder Aleixo (UFABC/CAPES)

*Título:* Reimaginando a Inovação: a continuidade como fundamento do Domínio Tecnológico Capitalista

municação tem como objetivo central apresentar uma linha do tempo possível para a história do desenvolvimento de um dos parâmetros estético-técnicos que regimenta as criações de ampla difusão no capitalismo: a continuidade de um mesmo nível topológico de percepção. Tal apresentação visa tratar de uma continuidade entre os modos de apresentação, de captura da atenção, bem como de sustentação visual, que surgem no estabelecimento da televisão como forma cultural, e aqueles estabelecidos com a aparição da computação pessoal e, posteriormente, com os que se estabelecem na construção e na popularização das redes sociais. A abordagem pretendida intenta apontar para um nível de manutenção que é maior do que a efetiva ruptura indicada em discursos recorrentes nos meios de comunicação gerais e especializados, que, costumeiramente, falam de inovações tecnológicas como descontinuidades absolutas dos modos de ser, de viver e de perceber o mundo. Assim, considera-se que tratar da manutenção de um parâmetro que é, justamente, a continuidade como modo de produção capitalista, e como modo de formação da percepção de sujeitos que têm a vida inserida nesses produtos, pode indicar uma intensificação e uma repetição mais influentes na contemporaneidade do que as ditas revoluções técnicas disruptivas. Ainda, abordar a continuidade como parâmetro de produção e sustentação perceptiva permite trazer à luz e reforçar um diagnóstico marcante no entendimento das emergentes inteligências artificiais para as quais, aparentemente, tem se deslocado o princípio de continuidade. Análises contemporâneas sobre as IAs, como as de Byung-Chul Han, sustentam que os resultados de suas produções podem ser vistos como continuidade, repetição e reordenação de um banco de dados que pode ser entendido como um recorte limitado e específico do passado e que, por isso, é sempre alguém de mudanças e de rupturas marcantes. Para elaborar a discussão aqui proposta, pretende-se retomar os estudos seminais “Televisão: tecnologia e forma cultural” (1974), de Raymond Williams, no qual o autor fala da experiência de assistir TV como uma experimentação de um fluxo contínuo; e “A linguagem dos novos meios de comunicação” (2001), de Lev Manovich, no qual o autor discute o advento da digitalidade e de sua estética da continuidade anti-pausa, tomando o DJ como exemplo da experiência sem interrupções. Também serão utilizadas as reflexões de Byung-Chul Han para tratar da continuidade como modo de subjetivação neoliberal e sua ligação com as redes sociais. Com esse percurso, aspira-se demonstrar que há uma repetição e uma manutenção da continuidade como base criativa na instauração das tecnologias como formas culturais no capitalismo e apontar para um possível caminho de ruptura que pode evitar que as inteligências artificiais sigam o mesmo caminho de conservação do estado de coisas, a saber, a ruptura por uma ação incisiva e imediata do Estado e da criação de instituições de regulamentação que, segundo Williams e Manovich, são decisivas para a coordenação dos rumos de desenvolvimento técnico.

*Palavras-chave:* Inovação tecnológica; continuidade; percepção; produções capitalista; Byung-Chul Han.

Jonas Mur (UNIFESP/CAPES)

*Título:* O problema epistêmico da gênese como dialética originária: Derrida, leitor de Husserl

*Resumo:* Esta comunicação procura reconstruir, a partir da leitura de Jacques Derrida na década de 1950, o que ele compreende, como problema da gênese na obra de Edmund Husserl. Para tal reconstrução utilizamos a divisão metodológica em duas vias elaborada por Natalie Depraz entre uma fenomenologia genética e uma fenomenologia estática. Essa divisão será entendida, segundo Derrida em 1959, no texto "Gênese e Estrutura" e a fenomenologia como a contínua tensão entre gênese e estrutura. A pergunta que resume isto seria: como conciliar uma justificação epistêmica entre estrutura e gênese, isto é, uma estrutura das idealidades lógicas e matemáticas com a gênese da constituição do objeto intencional? Como bem se sabe que uma das intenções de Husserl é conceber a fenomenologia como ciência das essências, bem como uma ciência rigorosa, impossibilitando-lhe epistemicamente de qualquer tipo de psicologismo, isso o conduz, desde os seus primeiros textos aos últimos, a uma estatização da constituição do objeto intencional e a uma genética desobjetivante que consiste em retroceder a vivências anteriores a essa constituição. Tal gênese conduziria Husserl a um tipo de historicidade transcendental. Assim, o que Derrida se propõe a estudar na sua monografia como estudante universitário de 1954 é O problema da gênese na filosofia de Husserl, utilizando como operador conceitual uma dialética originária que levaria Husserl a uma aporia que o faz sempre refazer e recomeçar a partir do grau zero o seu projeto fenomenológico. Podemos resumir essa aporia afirmando que a via estática conduz à via genética, e que esta reciprocamente conduz à via estática novamente. Em um sentido mais contemporâneo, e se afastando das questões epistemológicas francesas da década de 1950, podemos aproximar a tensão entre estrutura e gênese, adequando, se for possível, com o debate da epistemologia contemporânea que gira em torno do fundacionalismo e do coerentismo. Por fim, a novidade da nossa hipótese é que essa problemática da gênese está orientada, primeiro, por uma sistematicidade filosófica própria à maneira estrutural de ler e interpretar a filosofia, como se denominou no Brasil, sobretudo em São Paulo, a partir da influência de Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, e segundo por uma certa apropriação da tensão dialética como relação entre dois termos reciprocamente conversíveis, tal como na fórmula:  $S \text{ é } P \Leftrightarrow P \text{ é } S$ . Essas duas orientações opõem na obra de Husserl, segundo Derrida, a filosofia à história, e vice-versa. Dentro dessa chave de leitura, os dois interlocutores privilegiados de Derrida são Tran Duc Thao com um materialismo dialético e Jean Cavaillès com uma dialética do conceito, ambos comentadores que criticam as insuficiências de Husserl no interior da fenomenologia.

*Palavras-chave:* Derrida; Husserl; fenomenologia; epistemologia; gênese.

## Mesa D9 – 14:00–16:00 – Sala 10

*Breno Isaac Benedykt (USP/FAPESP)*

**Título:** Jean-Luc Nancy: Antissemitismo e ódio a si do Ocidente como fator "histórico" e "espiritual" na Filosofia

**Resumo:** Nossa exposição se concentrará nas análises de Jean-Luc Nancy a respeito do antissemitismo como fator, num só tempo, "histórico" e "espiritual" do pensamento Europeu dito civilizatório. Nancy chega a considerar o antissemitismo, por essas razões, como elemento transcendental do pensamento Ocidental. Tema transversal à obra de Nancy, o antissemitismo ressurgue em sua obra uma série de vezes, seja em livros apenas de sua autoria ou em parceria com Philippe Lacoue-Labarthe, a exemplo do clássico O Mito Nazista. Porém, é no aproximar de nossos dias atuais que Nancy passa a se dedicar ao tema de forma sistemática; e o faz por razões imanentes, à medida em que diagnostica, já na segunda década do século XXI, um retorno acentuado do antissemitismo – o qual, para ele, se repete na história do pensamento Ocidental incansavelmente; ainda que com nova roupagem ou novas máscaras. Porque a necessidade dessa repetição? Eis uma das perguntas que considera necessárias à filosofia começar a responder. E não apenas em razão dos crimes de violência cometidos historicamente contra os judeus, mas porque trata-se de compreender, a partir daí, uma das mais importantes mito-histórias da ontologia Ocidental. Isto é, que ponto sua ideia de "história" "espiritual" é marcadamente antissemita? Se esse tema é crucial para filosofia, ele o é na medida em que para Nancy a tarefa da filosofia é a da desconstrução das bases que articulam seus mitos unificadores, algo que se revela inseparável de uma análise de seus pilares antissemitas; construídos no intento de edificar um pensamento capaz de se imunizar contra as figuras do Judeu, quer dizer, contra o seu espectro. É a esse assunto que Nancy dedica três de seus últimos livros e é neles que nossa apresentação irá se centrar: Banalidade de Heidegger; Exclu le juif en nous e La haine des Juifs. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Se a reflexão de Nancy sobre o antissemitismo traz contribuições específicas para o pensamento filosófico, isso se deve ao fato de que para ele o antissemitismo não é, na história do pensamento Ocidental, equivalente a outros racismos. Não porque ele é um caso pior ou melhor de ódio ao outro, mas porque ele conserva na história do Ocidente a história da relação desse pensamento consigo mesmo. Nesse sentido, pensar o antissemitismo aparece como um modo de compreender como o Ocidental se relaciona consigo mesmo. É por isso que, para Nancy, o ódio ao Judeu é um meio para se compreender como ele encarna e concentra o ódio a si do Ocidente. Nesse sentido, o ódio do pensamento Ocidental, hoje mundializado, contra o próprio Ocidente, não seria tão só um ódio difuso contra os equívocos e crimes cometidos pela razão Ocidental ao longo da sua história, mas também e talvez mais profundo, a continuação e a disseminação de um ódio que se repete em seu interior como ódio ao Judeu que o habita. Problema que Nancy localiza desde o encontro entre o Cristianismo e o Império Romano até o caso Heidegger, cuja filosofia nunca deixou de ser, em parte, aos olhos de Nancy, a elaboração "espiritual" de um antissemitismo vulgar. Assim, se o ódio ao Judeu também permite compreender o ódio a si do Ocidente, como observa Nancy, isso também quer dizer que tratar-se-ia aqui de um problema de (de)negação de uma heteronomia a si, que, como um espectro, o pensamento Ocidental não pode controlar e que ressurgue, assim, ciclicamente, como o elemento odioso que o impede de realizar plenamente a sua autonomia. É por isso que o judeu apareceria, por outro lado, como a figura do pertencimento, como dizia Jacques Derrida, marcada virtualmente pelo fim de seu pertencimento.

**Palavras-chave:** Antissemitismo; Banalidade do mal; Jean-Luc Nancy; Pensamento Ocidental.

Victor Frohlich (USP)

*Título:* Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt

*Resumo:* Este trabalho procura discutir o tema da ruptura da tradição ocidental no pensamento de Hannah Arendt em alguns momentos chave da obra da autora. Partindo de um breve recorte biográfico sobre a pensadora, nosso enfoque principal está na produção de Arendt entre os anos 1940 e 1950 – sobretudo nos textos que a autora escreve antes da publicação de sua primeira obra de maturidade, *Origens do Totalitarismo* (1951), e que de certa maneira servem de preparação tanto para os diferentes exames históricos desse livro quanto para sua compreensão acerca da ruptura da tradição, além do enfoque na própria obra de 1951. A partir da análise destes textos, busca-se primordialmente compreender como a ruptura da tradição levada a cabo pelo totalitarismo permite compreender que este regime não apenas esgarça certos valores da tradição ocidental que foram sendo pauperizados no decorrer da Modernidade, mas radicaliza alguns preconceitos inerentes a essa mesma tradição, preconceitos sem os quais o regime totalitário não poderia ter surgido. Neste sentido, e partindo diretamente de uma formulação da própria pensadora sobre a relação entre a emergência dos regimes totalitários e os principais marcos da tradição intelectual – e, sobretudo, da tradição filosófico-política – do Ocidente, busca-se compreender de que modo as heranças intelectuais dessa tradição não foram capazes de evitar, ou mesmo serviram de base, para a emergência destas formas tão nefastas de governo. Essa compreensão dos preconceitos inerentes ao pensamento ocidental permite evidenciar como a constatação crítica de Arendt frente à tradição da filosofia política – que teria, em suas respostas elementares, sempre se esquivado da pluralidade humana – leva-a a buscar referenciais que se oponham à tradicional atitude hierárquica entre o filósofo e a coisa política – um dos elementos mais interessantes de sua contribuição intelectual, tanto para a superação de uma postura tradicionalista e desdenhosa do filósofo frente à pólis, quanto para a reflexão sobre a necessidade de um novo pensar político à altura das crises e perigos políticos do mundo contemporâneo, das quais o totalitarismo é apenas um, ainda que dos mais graves, dos problemas a serem combatidos. Assim, tentamos indicar uma rota para o exame da crise multifacetada de nosso próprio tempo com o amparo de uma das autoras que, acreditamos, perguntou-se sobre o sentido desta crise de uma posição extremamente privilegiada: o próprio seio da civilização ocidental moderna. Nossa proposta não é menos crítica ao Ocidente por conta dessa escolha, e parte do pressuposto de que, como anuncia Benjamin, “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (2018, p. 13, grifo nosso), de modo que a análise da tradição cultural ocidental e de seu extravio implica necessariamente o confronto tanto com seus aspectos notáveis quanto com suas contradições inerentes. Trata-se, então, de compreender junto com Arendt – como indicado, por exemplo, em seu ensaio “A crise na cultura: sua importância social e política”, disponível em *Entre o passado e o futuro* (1961) – o que é o “final melancólico da grande tradição ocidental” (Arendt, 2014, p. 256) no leilão de valores e na degradação especificamente filistéica da cultura dos séculos XIX e XX, que antecede e talvez alimente sua ruptura a partir do fenômeno totalitário. Em termos mais simples, trata-se de tentar compreender a falência da civilização ocidental com o amparo de uma perspectiva, em muitos aspectos, inerente a ela; talvez a vista do foco do incêndio complemente nossa perspectiva sobre os séculos de queimadas que ele produziu.

*Palavras-chave:* Política; Tradição; Ocidente; Totalitarismo; Fabricação.

*Garcia Matondo Vita Bige (UFSCAR/CAPES)*

**Título:** A Razão Pública em Rawls e o Bem Comum em Sandel: O Dever de Assistência às Sociedades Sobrecarregadas como Angola

**Resumo:** O debate filosófico entre John Rawls e Michael Sandel sobre a razão pública e o bem comum oferece insights valiosos para compreender questões essenciais relacionadas à justiça social e à governança em sociedades complexas, como Angola. Nesse contexto, Rawls, em sua obra "A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada", expande sua teoria original da justiça para abranger contextos diversos, propondo um dever de assistência às sociedades sobrecarregadas. Por outro lado, Sandel, com seu enfoque comunitarista, destaca a importância do bem comum e da solidariedade dentro das comunidades. O problema fundamental que essas teorias abordam é a estruturação do que é comum em sociedades marcadas pela desigualdade e pela ideologia meritocrática. Ou seja, como, tão divididos entre desigualdade "pobres/ricos" e meritocracia "ricos", vencedores e perdedores, podemos estruturar o que nos é comum enquanto povo angolano (e/ou brasileiro)? Angola, assim como outras sociedades em desenvolvimento, enfrenta desafios significativos relacionados à distribuição de recursos e à construção de uma ordem social justa e inclusiva. Nesse sentido, o dever de assistência proposto por Rawls e a noção de bem comum defendida por Sandel ganham relevância na busca por soluções que promovam uma justiça política efetiva. A razão pública, como conceito central nas obras de Rawls, refere-se ao modo como governantes e governados se relacionam no dia a dia, buscando o interesse público e o bem comum. Rawls argumenta que as sociedades bem ordenadas têm um dever moral de ajudar as sociedades sobrecarregadas, onde a riqueza nacional coexiste com privações significativas para parte da população. Esse dever de assistência não visa apenas ajustar os níveis de riqueza entre as sociedades, mas sim auxiliar aquelas que necessitam aprender a otimizar o uso de seus recursos para atender às necessidades básicas dos cidadãos. Sen argumenta que os pobres muitas vezes se resignam à sua situação por necessidade de sobrevivência, não exigindo mudanças radicais e ajustando suas expectativas ao que consideram viável. Isso revela a injustiça em sociedades globalizadas, onde a riqueza coexiste com a fome, destacando a prevalência da injustiça social. No entanto, surge a questão da eficácia da ajuda externa, levantada por Deaton, que argumenta que muitas vezes a ajuda pode mais prejudicar do que beneficiar as sociedades receptoras. Esse debate evidencia a complexidade das intervenções externas e a necessidade de abordagens cuidadosamente planejadas para promover um desenvolvimento sustentável e equitativo. Por outro lado, a ideologia meritocrática, que sustenta que as pessoas merecem suas recompensas com base em seus talentos e esforços individuais, cria obstáculos para a solidariedade e o compartilhamento de recursos. Sandel questiona por que os bem-sucedidos deveriam ajudar os menos favorecidos e enfatiza que o sucesso individual muitas vezes é resultado de fatores além do mérito pessoal, como a sorte ou circunstâncias sociais. Essas discussões são fundamentais para entendermos como estruturar políticas públicas que promovam o bem-estar coletivo e combatam ativamente as desigualdades. Em sociedades como Angola, onde a distribuição equitativa dos recursos é um desafio, é crucial adotar políticas e mecanismos democráticos que garantam o acesso de todos às necessidades básicas. Isso inclui a implementação de sistemas de redistribuição de recursos, como impostos progressivos que beneficiem os mais necessitados, além de políticas de inclusão social e educação. A relevância dessas discussões se estende para além do contexto específico de Angola, abrangendo questões globais relacionadas à justiça social, à governança democrática e ao papel das instituições na promoção do bem comum. O estudo dessas teorias filosóficas oferece uma base conceitual sólida para o desenvolvimento de abordagens práticas e políticas que busquem construir sociedades mais justas, inclusivas e equitativas.

**Palavras-chave:** Razão pública; bem comum; sociedades sobrecarregadas; justiça política e dever de assistência.

*Mbaidiguim Djikoldigam (USP)*

*Título: A Religião como problema político*

*Resumo:* A relação política-religião é um tema muito constante da filosofia política. São reflexões filosóficas acerca da origem e da organização da vida em sociedade que procuram analisar a possível relação existente entre essas duas noções e as várias implicações que ela impõe aos indivíduos. A comunicação busca abordar esta questão a partir da filosofia política de Thomas Hobbes. A questão religiosa aparece em quase todas as obras hobbesianas. No *Do Cidadão* (1642), uma das suas principais obras, o nosso autor trata desta questão a partir de um questionamento sobre obediência à lei de Deus ou a lei dos homens em caso de conflitos entre as duas. Uma resposta parcial é dada pelo autor do *Leviatã* nesta obra. O filósofo inglês responde que é difícil falar de contradição entre leis civis e leis divinas, seguindo nesta linha de que, existe um só soberano. No *Leviatã*, o problema é abordado com mais consistência e com outro foco. A religião é tratada como parte integrante do projeto filosófico e político. A dimensão religiosa dos homens é apresentada como um dos elementos fundamentais da humanidade a ser considerada pelo soberano. Nosso intuito é mostrar que a religião é vista por Hobbes como uma questão política configurando uma teologia-política que não tem mais como centro Deus, mas o novo deus, criado pelo contrato social passado entre os humanos, isto é, o Estado, representado na pessoa do Soberano. Para tanto, em primeiro momento, analisamos as questões políticas-religiosas do contexto histórico em que Hobbes desenvolve a sua teoria política. O filósofo inglês nasceu e cresceu em um período de grande turbulência na Inglaterra. Nesta linha, para melhor situar a nossa reflexão, consideramos como principal referência histórica a guerra civil inglesa, que é, ao novo ver o retrato e o resumo do embate teológico e político desta época. O objetivo é levantar a influência desta guerra na formulação da teoria política hobbesiana, particularmente, a concepção que o autor teve da relação política e religião, política e teologia a partir deste conflito. Em segundo momento, o estudo traz a análise hobbesiana deste conflito. Nesta parte, a reflexão será focada particularmente no papel da religião na filosofia hobbesiana. Nos interessa particularmente a acusação feita ao clero, como sendo o principal responsável pela guerra. Em terceiro e último momento, o artigo se debruça na análise da interpretação hobbesiana da Sagrada Escritura, e a visão política que sustenta esta interpretação. A reflexão apresenta a originalidade hobbesiana nesta interpretação e porque desta originalidade e as suas consequências na reflexão sobre teologia e política, religião e política.

*Palavras-chave:* Hobbes; Política; Religião.

*Título:* A razão antropológica: da moderna crise à crise pós-moderna

*Resumo:* O objetivo do presente trabalho é analisar a crise da razão a partir do pensamento de Rousseau. Tal análise baseia-se na hipótese conjectural do Discurso sobre a desigualdade, o qual descreve o processo de desnaturalização do ser humano. Nessa obra, Rousseau destaca que a criação da propriedade privada e a instituição da sociedade selam o destino humano em direção à depravação e, conseqüentemente, à crise. O ser humano deforma-se com os costumes sociais, bem como as próprias instituições sociais estão fadadas a essa deformação. Neste contexto, Rousseau é tido como um dos primeiros a conceitualizar a crise moderna e, de certo modo, impulsionar o pensamento revolucionário que toma conta da França em 1789. Não obstante, Rousseau deixa sinais de que há tratamentos para a crise. Esses sinais são rastreados em sua obra desde o desenvolvimento da razão. Ela é o ponto focal que congrega tanto o processo que levou a desnaturalização do ser humano e o início da desigualdade social, cuja análise leva diretamente às possibilidades de tratamento, quanto nos leva ao debate da crise que atinge o mundo ocidental até o século XXI: a crise da razão. O paralelo estabelece-se uma vez que Rousseau destaca um desenvolvimento antropológico de uma razão comparativa, o qual vai diretamente contra as propostas iluministas do progresso pela reta razão matemática. Ou seja, há em Rousseau um primeiro tensionamento do conceito de razão. Destaca-se, nessa perspectiva, o caráter retórico que insiste em unificar justiça e verdade. A razão não pode ser neutra, ela está sempre relacionada a um contexto histórico, afinal, ela mesma é histórica. Dessa forma, o presente trabalho, ao expor o desenvolvimento antropológico da razão, e conseqüentemente as características de sua crise, propõe também a atualização do pensamento de Rousseau diante da crise pós-moderna. Essa perspectiva justifica-se na medida em que encontramos características comuns que acompanham o debate a respeito da racionalidade desde o século XVIII até a atualidade. Husserl é quem marca a crise da razão pós-moderna ao evidenciar uma crítica à ciência européia. A partir dele, o presente trabalho percorre a crise da razão pós-moderna. Assim, depois de ter abordado o desenvolvimento da razão antropológica em Rousseau, busca-se ensaiar conexões com o discurso contemporâneo de crítica à razão. Afinal, os argumentos dessa crítica pós-moderna evidenciam o papel do discurso embutido na relação entre poder e verdade. Esses argumentos se conectam diretamente com a perspectiva de uma razão retórica e antropológica em Rousseau. Dessa forma, o presente trabalho destaca que, pelo conceito de razão, é possível rastrear tanto o conceito de crise e sua terapêutica segundo a filosofia de Rousseau, bem como se inserir no debate contemporâneo da crise pós-moderna. Com efeito, nossa proposta é seguir o itinerário do discurso sobre a crise da modernidade de Rousseau a fim de pensar a atual crise da razão. Afinal, se a crise anuncia o fim, ela é a única aliada contra ele.

*Palavras-chave:* Rousseau; Crise; Razão; Pós-modernismo.

Marco Dantas da Rocha (USP/CAPES)

*Título:* Oferta e demanda como lei natural em Herbert Spencer

*Resumo:* Esta exposição tem o objetivo de demonstrar como Herbert Spencer (1820–1903) explica o surgimento e o funcionamento da lei da oferta e demanda a partir da lei natural da complexificação. Defensor do livre mercado, Spencer unifica a interpretação de fenômenos orgânicos e inorgânicos sob o mesmo conjunto de leis naturais. Assim, em sua visão, oferta e demanda estão em consonância com princípios gerais subjacentes a todo tipo de evento. No liberalismo evolucionista de Spencer, o reconhecimento de tais relações dá origem a suas concepções de liberdade e justiça, vinculadas à preservação dos direitos individuais, e à limitação da função, da estrutura e do poder do Estado. Em um primeiro momento, será necessário explicar o que Spencer entende por lei natural. Em seguida, serão apresentadas as concepções spencerianas de adaptação – central em sua teoria da evolução e ancorada no princípio lamarckiano do uso e desuso – e progresso, com o objetivo de lançar as bases para a compreensão da lei natural do progresso anunciada por Spencer, a saber, a lei da transformação de estruturas simples em complexas. Então, a lei da complexificação será discutida, assim como a causa atribuída por Spencer para sua efetivação: o princípio dos efeitos múltiplos. Na sequência, serão descritas manifestações orgânicas e sociais da lei da complexificação. Quanto às primeiras, será esclarecida a visão de Spencer sobre o surgimento de indivíduos e espécies mais complexas, isto é, dotadas de estruturas internas mais especializadas. Em relação à segunda categoria de fenômenos, espera-se mostrar como o pensador britânico explica a diversidade de etnias, culturas e costumes com base na lei universal da natureza. Ainda no âmbito do “organismo social”, será exposta a forma como a coordenação espontânea entre as atividades produtivas exercidas pelos indivíduos obedece ao mesmo princípio, que dá origem à divisão do trabalho e desencadeia seu posterior processo de complexificação. Por fim, pretende-se elucidar o modo como a ação da lei da complexificação, expressa na acentuação da divisão do trabalho, dá origem ao mecanismo da oferta e demanda. Ademais, deseja-se apontar a relação entre oferta e demanda e a dinâmica da sociedade industrial, em que as recompensas recebidas por indivíduos autointeressados que disponibilizam voluntariamente suas habilidades no mercado são determinadas pela interação entre oferta e demanda. Dessa forma, espera-se esclarecer por que, para Spencer, o arranjo econômico pautado na lei da oferta e demanda está de acordo com a lei natural universal, bem como expor as razões pelas quais Spencer entende que, no longo prazo, a livre ação das forças da oferta e da demanda conduz à prosperidade e ao bem-estar da humanidade.

*Palavras-chave:* oferta e demanda; lei natural; Herbert Spencer; adaptação; divisão do trabalho.

*Título:* Diante do Niilismo de Tchernichevskii e Pisarev, algumas reflexões dos radicais de 1860

*Resumo:* Nikolai Gravrilovitch Tchernychevskii (1828-1889) e Dmitri Ivanovitch Pisarev (1840-1868) são grandes representantes do niilismo revolucionário da Rússia no século XIX, mais especificamente da década de 1860, ainda que com suas divergências, ambos se mostram importantes para a compreensão do que foi este movimento intelectual na Rússia. Para iniciar a construção de um raciocínio que seja proveitoso para abordar algumas das contribuições de ambos os autores, o ponto de partida é a primeira figura declarada como niilista na Rússia, Bazárov, personagem principal do romance Pais e Filhos (1862), de Turguêniev, porque sabe-se que a literatura russa é uma grande fonte do pensamento filosófico dos autores. Logo, é possível tratar desses pensadores partindo deste ponto comum, as relações que Tchernychevskii e Pisarev têm com os princípios niilistas apresentados por esse sujeito que, ainda que fictício, traz da sociedade e devolve para ela muitas questões em torno de como os "homens novos" russos, se entendem em seu mundo. Então é a partir dessa figura que se inicia a discussão com nossos autores, pois uma parte de seus trabalhos e de seu modo de vida dizem respeito às reflexões que fizeram sobre as ideias que Bazárov suscitou na sociedade. Nesse sentido, Bazárov pode até ser considerado o primeiro niilista russo, mas tal movimento dos anos 1860 tem Tchernychevskii como grande mentor, e para entrar em contato com o pensamento desse autor, nos utilizaremos de seu romance O Que Fazer?, escrito no período de cárcere, o qual é um manifesto do niilismo de bases materialistas que ele defendia, e em certa medida uma resposta a Pais e Filhos, bem como uma obra muito reconhecida por seu papel social, mesmo em períodos posteriores na história da Rússia. Pisarev, declaradamente um admirador de Bazárov, se empenhou em defender um niilismo que é levado a máxima potência, rejeitando quaisquer tipos de moralismo. Tendo isso em vista, num diálogo com Tchernychevskii, ele faz sua crítica da arte pela arte no texto A destruição da estética, pois esses niilistas não queriam conceber uma arte que não estivesse a serviço da sociedade, assim como O Que Fazer?, que foi escrito para expor ideias que serviriam de inspiração para um novo modo de vida. Portanto, procura-se com esse artigo investigar, através de obras de arte e textos que versam sobre as mesmas, como se deu o niilismo radical na Rússia do século XIX, desde a primeira figura designada como niilista, para em seguida prestar atenção em ideias que surgiram inspiradas nela, seja com um autor que em alguns momentos se mostra contrário a ela, como Tchernychevskii, seja com aquele que concorda em grande medida com ela, como Pisarev. Com isso, entre reflexões divergentes e convergentes em relação a Bazárov, esses autores produzem seus pensamentos, nos quais é possível estabelecer um diálogo que nos indica o que eles estavam colocando em questão no que se refere aos ideais tradicionais da sociedade.

*Palavras-chave:* Niilismo Russo; Bazárov; Tchernychevskii; Pisarev.

Vinicius Faria Oliveira (UFSJ/FAPEMIG)

*Título:* Democracia e pluralismo como experiência humana na história: uma perspectiva de Norberto Bobbio

*Resumo:* O escopo deste trabalho é analisar como a transformação da concepção individualista do advento das democracias modernas em uma realidade social e política caracterizada pelo pluralismo mostra-se uma experiência humana relevante na história, e por isso merece uma abordagem da filosofia política. Na perspectiva do jurista e filósofo italiano Norberto Bobbio, a democracia nasce ao lado de formulações teóricas que colocam o indivíduo no centro da sociedade, em contraposição à sociedade medieval e de estamentos, notavelmente de constituição orgânica e corporativa, em que os órgãos ou corporações detêm o papel central. Diante desse juízo ideal sobre a democracia sem a presença de corpos intermediários, a sociedade e a vida política foi se desenvolvendo cada vez mais em torno de grupos, que se tornaram sujeitos políticos mais relevantes que os indivíduos. Tais grupos constituem vários centros de poder que disputam o controle do poder político central, o que, em se tratando de uma investigação sobre a democracia, nos leva ao debate sobre o pluralismo. Entretanto, é necessário fazer a distinção dos conceitos de democracia e pluralismo, visto que se trata de fenômenos diferentes, embora muitas vezes sejam apresentados como sinônimos. Conforme nos ensina Bobbio, podemos nos defrontar com sociedades pluralistas, porém não democráticas, bem como sociedades democráticas que não sejam pluralistas. A primeira pode ser representada pela sociedade feudal, conhecida historicamente por ser constituída por vários centros de poder, às vezes concorrentes entre si, com um poder central fraco. A sociedade feudal é um conjunto de inúmeras oligarquias, por isso uma sociedade pluralista e não democrática. Já a segunda é representada pela democracia dos antigos, em que a polis é o centro das atividades públicas, e por ser uma democracia direta não há corpos intermediários entre os indivíduos e a cidade, sendo uma sociedade democrática e não pluralista. O conceito de pluralismo não é novo. Uma ideia que está presente ao longo da história do pensamento político é que o melhor governo para uma sociedade é aquele em que o poder é mais dividido e onde os centros de poder que controlam o poder central são mais numerosos. Nesse sentido progrediu a definição de pluralismo, que se desenvolveu ao longo da modernidade até chegar a uma concepção contemporânea do termo. Podemos exemplificar isso com a difusão, por um lado, dos grupos de defesa de direitos humanos e de minorias, como grupos étnico-raciais e de gênero, defesa do meio ambiente, etc.; e por outro lado com a formação de grupos de interesses, como empresários de um certo ramo de atividade ou religiosos de uma determinada igreja. Portanto, pretende-se examinar a constituição da sociedade pluralista seguindo o itinerário apontado pelo nosso autor: parte-se da teoria dos corpos intermediários de Montesquieu, passando pelas oposições jusnaturalistas dos autores ligados a teorias contratualistas como Hobbes e Rousseau, bem como pelas concepções das correntes pluralistas contemporâneas, todas com o objetivo de fundamentar as transformações da democracia, em especial a constituição da sociedade pluralista, e a sua relevância como experiência humana na história e na filosofia política.

*Palavras-chave:* democracia; pluralismo; política.



FOTO DE LUCAS BARRERE

**SEXTA-FEIRA  
(16/08/2024)**

## Mesa E1 - 9:00-11:00 - Auditório 08

*João Barreto Leite (UFMG/CAPES)*

*Título:* O projeto crítico kantiano e a ideia de uma história universal

*Resumo:* O presente trabalho tem o intuito de investigar como o texto *Ideia de uma História Universal* com um Propósito Cosmopolita está relacionado com o sistema da filosofia crítica Kantiana, principalmente levando em consideração a *Crítica da Razão Pura*. Para realizar tal objetivo, os principais pontos de contato que serão explorados nas obras kantianas são a teleologia da natureza e a teleologia da liberdade. A partir do estabelecimento de um diálogo entre os textos por meio destes pontos de contato, o artigo busca responder se é possível uma leitura da *Ideia* à luz do projeto crítico. Primeiramente, com o intuito de apresentar o texto investigado, o artigo aborda alguns dos principais conceitos envolvidos na argumentação de Kant a respeito da ideia de uma história universal. Dentre os conceitos analisados, vale mencionar: a intenção da natureza, uma intencionalidade racional subjacente a todos os fenômenos naturais e que acompanha a humanidade ao longo da história; e a sociabilidade insociável, o caráter ambíguo das ações humanas ao longo do desenvolvimento histórico da civilização. A partir da análise dos fundamentos da ideia de uma história universal e de uma breve exposição do percurso argumentativo realizado por Kant, é revelado o principal problema metodológico enfrentado pelo filósofo na *Ideia*, o estabelecimento de uma relação entre teleologia da natureza e teleologia da liberdade. O problema sobre como é possível admitir uma intencionalidade da natureza se o texto kantiano também admite a intencionalidade da liberdade. Se as duas formas de teleologia não são mutuamente excludentes, é de suma importância para compreender a *Ideia* que sejam apresentados elementos da filosofia crítica kantiana que expliquem como o filósofo compreendia a coexistência das duas formas de intencionalidade. Após constatar na análise da *Ideia* o problema metodológico que move a investigação, o artigo realiza uma análise de passagens do texto de Kant *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*, em que o filósofo, ao defender a possibilidade do uso de tais princípios, nos apresenta dois distintos tipos de finalidade que seriam relativos a cada um dos tipos de teleologia mencionados. Com base nos elementos ali contidos é possível pensar a concomitância das duas formas de teleologia sem que uma presença constante da intenção da natureza contradiga a possibilidade da liberdade e, consequentemente, contrarie o sistema da *Crítica da Razão Pura*. Juntamente com a leitura do artigo que trata da possibilidade da teleologia a investigação aborda o Apêndice à *Dialética Transcendental* onde Kant fala sobre a possibilidade de se pensar princípios teleológicos restritos ao âmbito da filosofia crítica. Além disso, é importante tratar de outro texto contido na *Dialética Transcendental*, o *Cânone da Razão Pura*, onde Kant já pensava a possibilidade da relação entre a natureza e as finalidades morais, que seriam as finalidades da liberdade.

*Palavras-chave:* Teleologia; Liberdade; Cosmopolitismo; Razão; Juízo.

Bruno Oberlander Erbella (USP/FAPESP)

*Título:* O paradoxo da cultura: a interpretação kantiana da filosofia de Rousseau

*Resumo:* Nossa comunicação tem por objetivo mostrar como Immanuel Kant produziu, ao longo de certos pontos-chaves de sua obra, uma interpretação geral da filosofia de Jean-Jacques Rousseau e como essa interpretação reflete na filosofia kantiana. De modo a expor essa interpretação, vamos apresentar seus elementos principais, a saber, a ideia de um conflito entre instinto e razão interno à natureza humana e as consequências desse conflito para a reflexão sobre a história da humanidade. Por outro, tentaremos mostrar como isso é desenvolvido ao longo de três momentos da obra kantiana: 1) às Notas às observações sobre o sentimento do belo e do sublime, testemunho das primeiras impressões causadas pela leitura de Rousseau; 2) o ensaio Começo conjectural da história humana, onde encontramos pela primeira vez a interpretação kantiana sobre a unidade da obra de Rousseau; 3) a Antropologia de um ponto de vista pragmático, onde essa interpretação toma sua forma final. Em resumo, a interpretação kantiana, que encontramos em germe nos anos 1760 e bem desenvolvida nos outros dois momentos, propõe que a filosofia de Rousseau parte da hipótese de um conflito entre a natureza e a cultura humanas do qual o filósofo extrai, em certas obras, o diagnóstico dos males sofridos pela humanidade por conta desse conflito e prognóstica, em outras, os meios de solucioná-lo. Tendo em vista tal objetivo, nossa apresentação se estruturará nas seguintes partes. A princípio, apresentaremos brevemente certas passagens dos anos 1760 onde Rousseau é evocado e onde podemos observar o surgimento dos temas que nos concernem. Em seguida, defendemos a importância da antropologia como parte de um projeto filosófico estendido de Kant ao lado dentro do qual se encontra igualmente a filosofia crítica. Assim, defendemos que filosofia crítica e antropologia devem ser vistas como complementares e não determinantes uma em relação a outra. Com isso, pretendemos explicar como a filosofia de Rousseau continua a valer para Kant mesmo diante de divergências tão profundas, notadamente a concepção da razão humana. Desviando de interpretações canônicas que aproximam os autores ao projetar um certo tipo de racionalismo em J.-J. Rousseau, como fez Ernst Cassirer, proporemos uma aproximação que mantém-se coerente diante de interpretações mais recentes da filosofia de Rousseau como filosofia da experiência. Por fim, comentaremos algumas passagens do Começo conjectural da história humana e da Antropologia de um ponto de vista pragmático a partir das quais mostraremos como a interpretação da filosofia de Rousseau constitui um problema filosófico fundamental que Kant se propõe a resolver em sua obra.

*Palavras-chave:* Immanuel Kant; Jean-Jacques Rousseau; filosofia da história; história da filosofia moderna.

Gabriel Alves Galdino (UFSC/CNPq)

*Título:* Natureza, estado civil e perfeição da cultura como retorno à natureza: a história "a priori" da razão em "Começo conjectural da história humana" de Kant

*Resumo:* Em "Começo conjectural da história humana" (1786), doravante abreviada como MAM (do título original: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*), Kant defende a tese de que o desenvolvimento da razão humana que leva à saída do estado de natureza, pois estaria em curso um plano oculto da natureza para que os seres humanos desenvolvam completamente as suas disposições naturais e atinjam seu fim, qual seja, o desenvolvimento da cultura (por conseguinte, da moralidade) (MAM, AA08:117-118)\*. Por isso, ele acredita que, no nível da espécie humana, há um progresso constante direcionado pela "Natureza" ou "Providência". (MAM, AA08:109) O mais curioso dessa posição de Kant é que tal progresso é realizado por meio de uma característica natural do ser humano, a "insociável sociabilidade". (IaG, AA08:20-1). De acordo com essa característica, o ser humano, por um lado, quer se isolar para só fazer o que é melhor para si mesmo, enquanto, por outro lado, ele quer alcançar um melhor lugar entre os outros e, mesmo que não goste deles, quer os dominar; enfim, necessita dos companheiros para desenvolver suas disposições naturais. (História universal de um ponto de Vista cosmopolita (IaG), AA 08:21) Embora do ponto de vista individual possa haver sofrimentos e infortúnios, os quais Kant considera como causados pelo próprio indivíduo (como diz o adágio "fata volentem ducunt, nolentem trahunt" ("Teoria e práxis", AA08: 313; "À paz perpétua", AA08:365)), pela lente da evolução da humanidade, enquanto espécie, a humanidade sempre caminha em direção ao progresso a cada geração. (MAM, AA08:115). Nesse contexto, Kant imagina três estágios de desenvolvimento humano: primeiro, no início do estado de natureza, os homens são felizes, vivem em uma forma de paraíso em harmonia com a natureza, governados pelo instinto. (MAM, AA 08:110-1) Essas afirmações tomam como base o livro bíblico de Gênesis, que propõe o início da humanidade justamente com apenas um casal, que, de acordo com Kant, é um ponto de partida que evita ter que tratar das guerras logo de saída. (Ibidem) No segundo estágio, o ser humano desenvolve a razão e se reconhece como um fim em si mesmo e, por isso, espera que os outros também o estimem desse modo e, portanto, não o utilizem como um mero meio para outro fim, o que é o fundamento da "ilimitada igualdade entre os homens". (MAM, AA08:114) Assim, o ser humano entra num estado de igualdade com os demais; entra, portanto, no estado de liberdade, abandonando o isolamento e ingressando na sociedade (que ainda é uma parte do estado natureza). Contudo, ao viver em conjunto com os outros homens, surge a comparação e, com ela, o homem se sente inferior, o que o leva à inveja, à cobiça, à avareza e às hostilidades, comportamentos que fazem parte da insociável sociabilidade humana. (MAM, AA08:114) Porém, no terceiro estágio, a própria insociável sociabilidade leva o ser humano a se reconciliar com a natureza em busca do "momento em que a arte, atingindo a perfeição, se torna de novo natureza, a qual é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana" (MAM, AA08:117-8). Em suma, essa seria a explicação de uma história da razão que deduz a saída do estado de natureza do atual estágio do mundo e infere a realização da "constituição civil perfeita (fim supremo da cultura)", (MAM, AA08:116) "momento em que a arte, atingindo a perfeição, se torna de novo natureza." (MAM, AA08:117-118). \*AA08 refere-se ao oitavo volume das obras completas de Kant publicadas pela Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Academia de Ciências de Berlim). Enquanto "117-8" refere-se às páginas na edição mencionada.

*Palavras-chave:* História da razão; insociável sociabilidade; progresso da humanidade.

## Mesa E2 – 9:00–11:00 – Auditório 14

*Bárbara de Pina Cabral (USP/CAPES)*

*Título:* Entre Abya Yala e América Latina: genealogia familiar para além da vontade de um passaporte europeu

*Resumo:* A presente comunicação tem como propósito uma reflexão sobre as intrincadas dinâmicas que permeiam os domínios da identidade, do poder e da resistência em um contexto de colonialidade. Ao inaugurar seu escopo com uma contextualização das últimas décadas do século XXI no Brasil, marcadas por intensas agitações políticas e sociais, o relato destaca um fenômeno recente: a busca por uma cidadania europeia. Esta demanda, embora frequentemente interpretada como uma escolha individual, desvela-se como um reflexo mais abrangente da matriz da colonialidade do poder, onde a cultura europeia é enaltecida e associada ao progresso e à modernidade. A narrativa então adentra a jornada pessoal de uma mulher brasileira que se imerge em uma pesquisa genealógica familiar em busca de uma compreensão mais profunda de si e de seu lugar no mundo. Nesse processo, ela se depara com as camadas de poder entranhadas em sua própria linhagem. As “identidades” indígena, negra e europeia entrelaçam-se e manifestam-se nas experiências individuais e coletivas, evidenciando a complexidade da formação do “eu”. Este processo de investigação genealógica também oportuniza à protagonista uma reflexão sobre os discursos familiares que moldaram sua compreensão de si mesma e de sua posição no mundo. Consoante a perspectiva de Mignolo (2007), esses discursos não apenas refletem as dinâmicas familiares, mas carregam consigo narrativas de resistência, assimilação e marginalização. Nesse sentido, a análise genealógica dialoga com os preceitos da colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade de gênero, conforme propostos por Aníbal Quijano (2000) e María Lugones (2008). Ao reconhecer e analisar essas narrativas familiares sob a luz dos conceitos de colonialidade, a protagonista brasileira engaja-se em um ato de resistência às normas impostas pelo sistema discursivo hegemônico. O método genealógico emerge como uma ferramenta propícia para revelar e valorizar histórias e experiências anteriormente marginalizadas e silenciadas na família. Ao dar voz a essas narrativas, a brasileira não apenas amplia sua própria compreensão de identidade, mas também reconhece as contribuições de ancestrais que, porventura, tenham sido esquecidos ou negligenciados ao longo do tempo. A interseção entre a identidade individual e coletiva se revela como um aspecto crucial deste processo. A história genealógica de uma pessoa não se desenvolve de forma isolada, mas encontra-se vinculada à história de sua comunidade. Desta maneira, ao reconstruir suas narrativas familiares, a protagonista brasileira não apenas reafirma sua própria identidade, mas também contribui para a compreensão e preservação da identidade coletiva de sua comunidade e cultura. Em suma, o método genealógico surge como uma ferramenta elucidativa para explorar as complexidades das identidades colonizadas, revelando os entrecruzamentos familiares e discursivos que forjam a experiência da brasileira. Ao investigar suas raízes familiares de forma crítica e reflexiva, ela pode reconstruir narrativas familiares, desafiar discursos dominantes e afirmar sua própria identidade em um contexto permeado por dinâmicas coloniais e aspirações contemporâneas.

*Palavra-chave:* Método genealógico; identidade; memória; colonialidade do poder; colonialidade de gênero.

*Título:* Entre Herder e Kopenawa – frestas para pensar os povos para além da humanidade

*Resumo:* Esta comunicação busca friccionar a maneira como Herder pensa os povos com interpretações a advindas da obra “A Queda do Céu” de David Kopenawa. Herder é constantemente referenciado como um dos primeiros pensadores modernos a realizar três movimentos que serão importantes para esta empreitada: formular uma concepção secularizada de povo/nação, incluir a linguagem como central para as reflexões filosóficas e criticar a violência do colonialismo europeu. A tônica desses três movimentos busca enfatizar aquilo que é especialmente humano. Na obra “Ensaio Sobre a Origem da Linguagem” (1772) mostra como o povo e a linguagem são imbricados. O autor tece sua argumentação diferenciando a linguagem humana da animal. Enquanto os animais estariam envoltos em uma esfera específica de atuação, mobilizada pelos instintos, a liberdade humana inviabiliza que qualquer círculo específico de atuação se instaure, de modo que a economia da natureza teria dotado esta espécie de uma capacidade linguística que a permitisse sobreviver por meio da reflexão. Ocorre aqui uma conjunção entre razão e linguagem – oratio et ratio. Essa concepção afasta concepções que consideram a linguagem apenas em consonância com uma característica universal. A racionalidade humana só é possível, portanto, quando pensada em uma língua específica. Cada língua, dessa maneira, congrega uma racionalidade própria a cada cultura, a cada história – a cada povo. Nessa perspectiva, podemos concluir que a reflexão filosófica é sempre situada, assim como enfatiza os elementos culturais e históricos de povos não europeus, contrariando a ideia de civilização de sua época. Herder cita Garcilaso de la Vega, autor de uma das primeiras obras sobre a história do Peru, os “Comentarios Reales de los Incas”, para referenciar os malefícios que a interferência de uma língua estrangeira provoca aos povos nativos, já anunciando um pensamento que se aprofundaria nas “Cartas para a promoção da Humanidade” (1793-1797), quando as críticas ao colonialismo ficam mais explícitas. A aposta de Herder na Humanidade como uma saída para a afirmação dos povos ao redor do mundo é ambígua com relação a participação dos não humanos na comunidade política dos povos. Se por um lado cada especificidade responde e corresponde a um equilíbrio da economia da mãe natureza (elaboração do Ensaio), por outro a Humanidade é sempre o horizonte de consumação dessa comunidade. Para pensar saídas, abordaremos o modo como Kopenawa pensa seu povo, os Yanomami. As relações entre a autonomia do povo, a linguagem e o colonialismo serão repostas. Para esse povo indígena, Omama é uma espécie de demiurgo yanomami, trata-se de um ancestral que plasmou toda a cosmologia desse povo. Omama, para oferecer a possibilidade da cura aos seus, inventou os xapiri, que são entidades espirituais de proliferação infinita que auxiliam o xamã na cura de seu povo, mortal. Estaríamos de volta para um argumento de origem divina da linguagem? Não parece o caso. Dizer que as palavras yanomami são de Omama e dos xapiri quer dizer tais palavras que não são uma invenção propriamente humana, mas sim de entidades extra-humanas. Não há aqui uma perfeição divina, um verbo eterno fonte da perfeição. Os xapiris sempre se atualizam, tendo o xamã que entrar em contato a cada vez que busca respostas, “As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo.”. Não há uma atividade pura do xamã em seu contato com os xapiri, mas sim uma espécie de negociação, na qual o corpo do xamã sofre para sintonizar-se, para então dançar e compreender a mensagem dos xapiris.

*Palavras-chave:* Herder; Kopenawa; povo; humanidade.

*Marina Fossa de Camargo (UFABC)*

*Título: A transformação não será radical – Krenak contra a mentalidade bélica*

*Resumo:* Essa configuração do mundo a qual comporta a humanidade vivendo nele é apenas uma das possibilidades de retrato do planeta para Krenak. Assim como sustentam diversas outras vozes de pensadores dos povos originários, para Krenak a importância da espécie humana não estaria em qualquer grau acima das demais espécies ou dos biomas. É sob tal perspectiva que Krenak propõe “adiar o fim do mundo”: trata-se de orquestrar ações que permitam a existência da raça humana por mais tempo na Terra, e para que essa permanência seja proveitosa para o mundo, cabe à nossa espécie interromper a exploração das formas de vida e de existência. É importante ressaltar que ao falar de raça humana, Krenak não fala de “humanidade”, pois são conceitos distintos. Diferente dos filósofos humanistas, o pensador indígena brasileiro sustenta que a ideia de humanidade não seria um meio de aproximar a dignidade da vida, mas de afastá-la, pois a “humanidade” seria uma abstração perigosa, a qual tenta apartar o ser humano das dinâmicas e leis da natureza, colocando a espécie humana virtualmente acima das demais formas de vida, causando e fundamentando a destruição do ecossistema global. Em “lugares de origem”, quando indagado sobre como não somente adiar o fim do mundo, mas pensar numa transformação radical do mundo em que vivemos, Krenak diz que estamos em um “mundo em convulsão”, mundo este que, quer gostemos ou não, é resultado daquilo que as gerações que nos precederam produziram, com seu tempo, sua sabedoria, sua energia e inventividade, e que nos foi dado. Na sequência alerta como a insatisfação com o mundo tal como se apresenta reproduziria uma mentalidade bélica, que a ideia de uma “transformação radical” deste mundo reproduziria a mesma mentalidade que produziu guerras mundiais, e que, portanto, apegar-se a essa ideia para uma estratégia de mudança não nos levaria ao resultado positivo que se imagina. Sem negar que uma transformação radical seria possível, ou mesmo benéfica para as demais espécies do planeta, Krenak sublinha que para que ela ocorra, o caminho mais simples seria a erradicação da humanidade. Essa negativa frente à radicalidade dita por outros pensadores, pode parecer uma inclinação confortável de um privilegiado, porém ganha outra perspectiva à medida em que Ailton Krenak explica a razão pela qual a saída da radicalidade não seria uma saída viável para os seres humanos. Yussef Campos reconhece que, no pensamento de Krenak, o passado segue vivo e inexorável no presente. A ancestralidade portanto não é uma ideia que remete a algo que passou e ficou pra trás, mas algo que está agindo, desde o passado, no presente. Com isso, podemos concluir que a mentalidade de uma mudança radical, por vezes com apelo a um hipotético meteoro que daria fim à humanidade, por exemplo, seria uma manifestação de misantropia e de desconexão com as heranças ancestrais. Algumas pistas que Krenak nos deixa para uma transformação não radical estão em “O sistema e o antissistema”, numa atualização da ideia de “fraternidade” a qual propõe um compromisso drástico com a dignidade de si e do outro em sua diferença, reconhecendo que um indivíduo precisa do outro para existir. E também na “inocência” convocada em “ideias para adiar o fim do mundo” com a qual seria possível gozar sem nenhum objetivo.

*Palavras-chave:* Humanidade; mundos possíveis; Ailton Krenak.

## Mesa E3 – 9:00–11:00 – Sala 10

*Reginaldo Rodrigues Raposo (USP/FAPESP)*

*Título:* A obra musical como questão em Carl Dahlhaus e Richard Klein

*Resumo:* Em um de seus livros mais debatidos atualmente, o musicólogo alemão do século XX, Carl Dahlhaus (1928–1989), observa que “as obras musicais são compreendidas de maneiras diferentes em diferentes épocas e sob condições cambiantes. O problema é que essas mudanças costumavam ser vistas em relação a um ‘objeto ideal’ que uma obra supostamente representava, isto é, eram tomadas como aproximações de um significado ‘real’ que talvez nunca seria totalmente revelado, mas ainda representava um objetivo a ser alcançado por vários meios” (Dahlhaus, *Grundlagen der Musikgeschichte*, Colônia, Hans Gerig, 1977, p. 239). Ao dizê-lo, Dahlhaus tem como um de seus alvos um certo vício historiográfico: o ceticismo (presunçoso) de um “documentalismo” radical, que trataria de desprezar a priori quaisquer critérios para a definição de seus próprios juízos a respeito do artístico, do histórico e do caráter (razoavelmente permanente) de obra. Ele identifica o problema de uma postura resolutamente unilateral diante da obra musical, como uma instância fossilizada da tradição europeia, que inclusive historicamente se coloca em questão na segunda metade do século XX. Por sua vez, outro musicólogo alemão, a saber Richard Klein (1953–2021), denuncia em Dahlhaus ainda um apego excessivo, de matiz conservador, à instância da obra, em detrimento de uma visão supostamente ainda mais atinente com as transformações artísticas desde meados do século XX. A crítica é fundamental para o desenvolvimento da “obra como questão” ou “obra como problema” na música, como reza o título de um dos capítulos de seu livro *Musikphilosophie. Zur Einführung*, de 2014. De fato, no início do livro de Dahlhaus citado, lê-se: “O conceito de ‘obra’, e não de ‘evento’, é a categoria central da história da música, cujo objeto, aristotelicamente falando, se constitui por meio da poiesis, no criar das formas [Gebilden], e não na praxis, na ação social” (Dahlhaus, op. cit., p. 14). Ao remontar à tradição filosófica mais longeva, ao assumir mais um tom de constatação do que de ajuizamento a respeito, a preocupação filosófico-musical de Dahlhaus neste livro, como seu próprio título sugere, é a possibilidade de uma historiografia musical moderna; a de Klein é sobretudo estética, partindo de um curioso diagnóstico desde o início de seu texto, a saber, do fato de que “a filosofia da música não existe” (Klein, *Musikphilosophie. Zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2014; 2019, p. 8). Minha intenção é discutir a questão da “obra” entre Dahlhaus e Klein, relacionada à distinção metodológica entre ambos, o que implica igualmente na tematização do debate estético-musical sobre a música e a experiência musical para além do domínio prevaletente das obras musicais no seu legado historiográfico (canônico?) centrado na tradição europeia.

*Palavras-chave:* Carl Dahlhaus; Richard Klein; obra musical; musicologia.

*Título:* Quem precisa da angústia para criar obras de arte?: O pornográfico e a tecnologia

*Resumo:* Quem precisa da angústia para criar obras de arte? Diríamos que ninguém! Pelo menos não como principal força motriz para a criação artística. A criação de obras de arte, apesar de muitas tentativas de elucidação, ainda é um processo que escapa de nossas mãos, tamanha é sua fluidez. Desde a antiguidade tem-se debruçado sobre o fazer artístico, seus efeitos na sociedade, na juventude e no próprio artista, seu papel como ferramenta de comunicação ou seu caráter sublimatório. De acordo com Walter Benjamin, a obra de arte teria até então, em seu nascimento, um valor de culto, ou seja, a obra de arte seria advinda da relação estabelecida entre a obra e sua função teológica. A partir do advento das técnicas de reprodução, tem-se uma cisão, do fazer artístico com vista ao culto para um fazer artístico político, isto é, uma criação artística que aspira estar sob o olhar de um público massivo, daí sua razão de vir a ser. Tendo a ideia de uma arte dissoluta em ideais políticos, gostaríamos de apontar, em correlato a essa mudança, o avanço de ideais pornográficos em contempto ao erotismo, que vemos como necessário a criação artística. A angústia foi, em muitos casos, vista como uma das forças por trás da criatividade, tanto pelo público quanto por artistas. Caso esta fosse superada, a criação artística viria por definhar, tamanha sua dependência desse afeto, qualquer outra emoção não seria passível de exercer a mesma influência na criação artística. No entanto, a angústia, ou qualquer outro afeto, não é responsável por impulsionar para a criação artística, que é uma forma de afirmação da Vontade, para isso ela deve estar acompanhada de um erotismo, é necessário haver um sentimento a ser sublimado na obra, mas que este não venha por sobrepor a Vontade do indivíduo. A angústia sozinha, ou sobreposta a Vontade, não faria nada além de impedir o sujeito, nenhuma criação pode advir quando se instala ali um impedimento. Com A obra de arte em sua era de reprodutibilidade técnica (1936) de Walter Benjamin, podemos pensar as ideias de reprodutibilidade técnica e de aura da obra de arte em correlato com o advento da pornografia e o desaparecimento do erotismo. A pornografia pode ser interpretada como um dos elementos (ou sintomas) do empedernir do sujeito em nossa época, sendo consumida de diversas maneiras de acordo com cada dita subjetividade, ela também pode ser, e é, utilizada como ferramenta de disseminação de ideais racistas, sexistas, capacitivas e até mesmo fascistas, sendo responsável por eliminar, ou sobrepujar, um dos principais elementos da vida humana: o erótico. O erótico como força motriz, sinônimo da vontade, desejo pela eternidade, pela contínua existência em posse de uma aura distinta. A aura que Walter Benjamin aponta é uma aura repleta de erotismo, equilibrando o passar do tempo e o desejo pela eternidade. É isso que se perde com a reprodutibilidade técnica e a falta de erotismo, e que, por consequência, pode impedir a criação artística. Portanto, entende-se que para se criar é necessário haver desejo, seja ele acompanhado de sentimentos de angústia ou não.

*Palavras-chave:* Pornografia; Obra de arte; Filosofia e psicanálise; Aura; Angústia.

Rodrigo Vicente Rodrigues (USP/CAPES)

*Título:* O treino da sensibilidade em Mário Pedrosa à luz do século XXI

*Resumo:* Mário Pedrosa foi o crítico brasileiro mais reconhecido internacionalmente, o que reverbera no século XXI: o Museu de Arte Moderna de Nova York publicou uma coletânea em inglês de seus textos em 2015 – Mário Pedrosa: Primary Documents; o Museu Reina Sofía, de Madri, organizou uma mostra a partir de ideias do pensador em 2017 (Mário Pedrosa: De la Naturaleza Afectiva de La forma); no Brasil em 2023 foi publicada uma nova coleção de seus textos críticos pela Cia das Letras (Mario Pedrosa: Obra crítica vol. 1), além do livro Mário Pedrosa: Revolução Sensível, assinado por Everaldo de o. Andrade Marcelo Mari, Francisco Alambert; entre 2023 e 2024 houve uma exposição conjunta entre o Itaú Cultural e o Instituto Tomie Ohtake que partiu da visão de Pedrosa sobre o “Museu das Origens” e a Ocupação Mario Pedrosa, instalada no Itaú Cultural, o que sublinha o recrudescimento do interesse despertado pelo crítico, atuante no “breve século XX” de que falou Hobsbawm. O desejo utópico encarnado pelas vanguardas artísticas europeias juntamente à promessa de mudança possível representada pela Revolução Russa foi pano de fundo para grande parte da intelectualidade do século, sobretudo aqueles de esquerda. Contudo, o desenrolar do período deu a lume 2 Guerras Mundiais, a Guerra Fria, a multiplicação de armas de destruição em massa e tantos outros conflitos que desembocaram no atual clima de insegurança num momento de reconfiguração da geopolítica global e do retorno de conflitos que nunca foram sanados – citam-se a tensão entre Otan e Rússia, a Guerra da Ucrânia e os conflitos no Oriente Médio. Ainda que muitas vezes seja apontado o ocaso do papel da crítica, sobretudo seu pendor “iluminista”, isto é, uma atuação que visava a educar o país em vários momentos de modernização conservadora, a crítica de Pedrosa sempre foi arrojada e ligada às conjunturas político-sociais, que lhe renderam exílios, perseguição por Vargas e pelos militares, além de o fazerem fugir do Chile de Allende quando do golpe de 1973 e, novamente, exilar-se, contando mais de 70 anos. Junta-se a isso sua atuação na esquerda, na luta antifascista, na oposição ao stalinismo e o modo como mobilizou o “lugar brasileiro” numa interseção entre o que é exógeno e o que é autóctone, mas fugindo ao nacionalismo raso. Pedrosa sustentou que a sensibilidade estética poderia ser um modo de estar no mundo e de encarar problemas materiais, isto é, dotando possivelmente os sujeitos de uma autonomia que, do plano estético-sensorial, espriar-se-ia para outros confins da vida sociopolítica, sendo esse o tema da comunicação proposta. Verificar-se-á como um pensador do século passado pode ser mobilizado numa conjuntura cada vez mais globalizada. É claro que muitos pontos de sua trajetória foram frutos do momento em que atuava e que não podem ser recuperados atualmente – se antes falava do treino da sensibilidade pelo contato com a variedade de expressões artístico-culturais, hoje esse contato quiçá pode ser visto como excesso – basta pensar na facilidade que muitas pessoas têm para acessar remotamente os acervos dos maiores museus do mundo e, não obstante, não o faz. Isso sublinha a necessidade do “treino” da sensibilidade, dado que o contato não pressupõe criar relações. Como podem os sujeitos dispor de tempo para treinar sua subjetividade num mundo que o soterra de informações e de imagens? Procuraremos demonstrar – ligando a crítica e Pedrosa e seus escritos políticos às conjunturas que os emolduraram – como é possível ser “bicho da seda” num mundo em que “abundam sedas sintéticas”, para usar uma imagem dele, já que as superestruturas midiáticas que vemos hoje e o papel da imagem via redes sociais já estavam presentes na emergência do pós-moderno.

*Palavras-chave:* Ética e Estética; Crítica brasileira; Arte brasileira; Arte e política; Autonomia do Sujeito.

## Mesa E4 - 11:00-13:00 - Auditório 08

*Leonardo Henrique Miranda Abecassis (UnB)*

*Título:* Precisamos de Deus para o cumprimento do dever? Uma análise a partir da deontologia kantiana

*Resumo:* As discussões sobre a deontologia – o estudo do dever – são de fundamental importância. Immanuel Kant, o maior expoente desta linha de pensamento, argumenta que devemos utilizar como princípio a lei moral. Segundo o filósofo, a lei moral deve se originar da própria faculdade da razão humana. Por meio da racionalidade, os agentes devem chegar a princípios morais universais e categóricos. Tais princípios, por sua vez, só possuem o devido valor moral caso sejam impostos pelo próprio sujeito racional. Em outras palavras, não há verdadeiro valor moral na ação caso esta parta de uma motivação não dada pela própria razão do indivíduo – ou seja, uma motivação heterônoma. Para além, Kant argumenta, ainda que as motivações venham de si, elas não têm valor caso não derivem do próprio dever em seguir a lei. Portanto, ações que visem o saciar dos apetites, independente de eventuais consequências, não cumprem com a necessidade moral. Em suma, para que seja virtuoso, o sujeito deve, a partir da razão, legislar a si próprio e, assim, agir para com a obrigação de seguir a lei. A deontologia kantiana, contudo, não é imune a críticas. Neste trabalho, abordaremos duas: a de Elizabeth Anscombe e Marcus Singer. A primeira aponta que uma lei só tem força na figura de um legislador superior – a quem se presta algo. Ele seria o lastro de que a lei deve ser cumprida, na medida em que o “eu devo” pode até sugerir uma ação, mas não pode obrigá-la. Por sua vez, Singer argumenta que existe uma contradição lógica na ideia de obrigar a si próprio. Se tenho uma obrigação para com um terceiro, este tem um direito para comigo, direito que inclui a retirada desta obrigação. Por consequência, eu me obrigando, tenho o direito de retirar esta obrigação de mim, tornando-a inócua. Ambas as críticas pressupõem a noção de responsabilidade como imprescindível para a efetividade da lei moral. Se a lei-obrigação imposta a mim mesmo não tem força para mover minhas ações e, neste contexto, não há qualquer garantia de que serei responsabilizado pela minha falha – visto que eu mesmo teria de o fazer –, esta não poderia ser considerada como lei propriamente dita. Sendo assim, a lei moral só faria sentido como uma lei divina, ou seja, oriunda de Deus, que cumpriria o papel de legislador ao qual tenho de me submeter e me responsabilizaria pelo não cumprimento do dever. A proposta deste trabalho, portanto, é uma análise dos argumentos supracitados contra a moralidade kantiana, buscando refletir criticamente sobre a necessidade da figura de Deus para que haja efetivamente a existência (e efetividade) de uma lei moral. A discussão se apresenta como fundamental para o cenário atual, visto que, na política, por exemplo, observamos o crescimento de políticos orientados pela religião, especialmente a evangélica, que muitas vezes utilizam Deus como juízo de valor moral para a prática no espaço público. Pensar como e se a deontologia kantiana pode ser aplicada dentro de um contexto laico, ou se, de fato, é fundamental a imagem divina, são questões complexas e não há intenção de respondê-las todas. Todavia, podem servir de norte para o debate de questões éticas e políticas contemporâneas.

*Palavras-chave:* Dever; Razão; Deus; Ética.

*Guilherme de Oliveira Freitas (USP)*

*Título:* O conceito de fato da razão: considerações epistemológicas sobre um possível dogmatismo

*Resumo:* O objetivo desta comunicação é apresentar o conceito de fato da razão da Crítica da Razão Prática a partir de uma consideração de seus aspectos epistemológicos, relacionando-o com o conceito de ratio cognoscendi e com a caracterização de um conceito positivo de liberdade, para afirmar, enfim, que estes aspectos são centrais para a articulação de um fato da razão pretendida por Kant no primeiro capítulo da segunda Crítica. No primeiro capítulo da Crítica da Razão Prática, Kant apresenta um conceito inexistente em sua principal obra de filosofia prática publicada até o momento, a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, qual seja, o conceito de fato da razão. Em primeiro lugar, portanto, compararemos a estratégia argumentativa proposta por Kant na Fundamentação e mostraremos quais são as mudanças acarretadas por este conceito inédito. Apresentaremos as posições de Henry Allison em Kant's Theory of Freedom e Lewis White Beck em A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason para entendermos como essa mudança de estratégia pode ser pensada e acrescentaremos algumas reflexões sobre as posições destes autores a partir de uma consideração epistemológica do fato da razão. Em seguida, trataremos do debate brasileiro a respeito deste conceito e apresentaremos as posições de Guido de Almeida e Loparic. Em segundo lugar, apresentaremos o fio condutor que guia a escrita do primeiro capítulo da segunda Crítica, denominado Dos princípios da razão prática pura. Este capítulo é conhecido por sua exposição constituída por definições, escólios, teoremas, corolários e problemas. O fato de Kant iniciar a segunda Crítica com uma exposição com conceitos da matemática e, mais especificamente, com uma definição, fez com que surgissem questionamentos de quem leu na Crítica da Razão Pura que o método da filosofia deve ser diferente do método da matemática e, no próprio prefácio da segunda Crítica, que a filosofia não deve se precipitar com definições antes da análise completa do conceito. Mostraremos que o conceito de fato da razão é fundamental para solucionar um possível mal entendido a respeito da natureza e das intenções de Kant com essa forma de exposição. Por fim, através do conceito de ratio cognoscendi e da mencionada caracterização de um conceito positivo de liberdade, mostraremos que é o conceito de fato da razão que figura o papel central da investigação por um princípio da razão prática pura, e compararemos essa posição com as dos autores articulados ao longo da fala. Nosso intuito será livrar a investigação realizada por Kant da acusação de um dogmatismo velado, e o faremos justamente através de uma apresentação dos aspectos epistemológicos do conceito de fato da razão.

*Palavras-chave:* Kant; Filosofia Prática; Crítica da Razão Prática; Fato da Razão; Epistemologia.

*Pedro Casalotti Farhat (USP/FAPESP)*

*Título: Apontamentos sobre uma pouco notada intervenção pública de Kant*

*Resumo:* A 4 de maio de 1760, pouco antes de completar um ano como estudante na Universidade Albertina e alguns meses antes de seu aniversário de vinte e dois anos, falecia, em Königsberg, Johann Friedrich von Funk. Seu professor, o ainda jovem Immanuel Kant escreveria uma carta de oito páginas no começo de junho seguinte, endereçada à mãe do jovem e com a intenção explícita de consolá-la, trazendo algum conforto perante a morte inesperada do filho. No entanto, a carta não foi simplesmente enviada de forma privada à mãe de seu aluno, mas sim publicada como uma espécie de carta pública, um folheto, em que são apresentados o perfil do rapaz e algumas considerações e reflexões do filósofo sobre a morte e elementos que a circundam, como a eternidade, o luto e os caminhos inesperados da vida humana. Certamente ligado a uma série de preocupações de natureza religiosa, comunitária e política próprias ao contexto de Kant e da cidade à época, este texto singular fornece passagens não apenas literariamente ricas e de profundo teor consolatório, mas também uma perspectiva moral sobre assuntos que nem sempre foram discutidos por Kant, ainda mais nos seus textos publicados nos anos 1760. Entretanto, esta intervenção foi poucas vezes lembrada pelas diferentes leituras da filosofia kantiana, deixando vago o espaço em que podemos reconsiderar sua posição no que tange ao fazer e agir humanos em relação à morte. Acreditando que este merece ser ao menos revisitado enquanto objeto legítimo na compreensão do pensamento pré-crítico de Kant, propomos a presente comunicação. Considerada do ponto de vista de como eram produzidas e publicadas cartas à época, bem como em comparação às demais cartas produzidas por Kant, pode-se entrever as condições particulares e algumas das dificuldades de interpretar um texto como este. Recorrendo à análise de diferentes passagens, vamos indicar como traços do texto revelam algumas circunstâncias e fontes que ajudam a compreender melhor o que permeia as motivações kantianas. Ao que parece, ele poderia ter se inspirado nas epístolas consolatórias de Sêneca e em textos de Cícero, incluindo este escrito dentre as evidências acerca de sua relação com escritores e filósofos da antiguidade, em especial com os romanos. Outra faceta das fontes e discussões a que o texto nos convida pensar são metáforas acerca da vida e da morte, remetendo por exemplo, a recursos visuais de entretenimento populares à época, como o teatro de sombras e a lanterna mágica. Por fim, as poesias de Haller e Pope aparecem explicitamente citadas, tornando-se fontes para a reflexão sobre as expectativas dos que permanecem vivos e a entrega do ser humano à eternidade. Concluiremos com uma breve ponderação sobre a relevância de discutir o conteúdo apresentado neste escrito em relação a outros pontos de sua produção que dialogam com os assuntos tratados nele.

*Palavras-chave:* Kant; morte; condição humana; epístolas; história das fontes.

## Mesa E5 – 11:00–13:00 – Auditório 14

*Natália Galvão Azevedo Silva (USP/CAPES)*

*Título:* Os caminhos da autodeterminação do sujeito racializado: uma análise da razão negra

*Resumo:* Neste trabalho, pretendemos investigar a construção da autodeterminação do sujeito negro, a partir do movimento histórico e político que construiu a ideia de raça, a saber, o colonialismo. Para chegarmos ao problema da autodeterminação deste sujeito, iremos, no primeiro momento, analisar a formação da raça, dentro do contexto da colonização, do escravismo e do capitalismo. Num segundo momento, para explorar a construção desse sujeito racializado em seu movimento para a autodeterminação, será investigada a formação do caráter duplo e cindido desse sujeito, dividido entre a assimilação e a emancipação. Por fim, investigaremos a partir de quais ferramentas políticas e sociais a autodeterminação se manifesta. Para tanto, o projeto estabelece como base teórico-filosófica as proposições de Achille Mbembe, especialmente, em *A Crítica da Razão Negra*. O ponto de partida da nossa pesquisa é a elucidação do que é a raça. Acreditamos que a partir da análise desse “conceito”, poderemos compreender que raça é uma ficção moderna que sustentou a colonização, o escravismo e a formação do capitalismo europeu. Além disso, a partir dessa análise poderemos apreender um sujeito que quer se autodeterminar, e que fica constantemente em torno desse movimento de libertação e assimilação. A construção teórico-filosófica do que é a raça, faz parte de um livro que marca os estudos sobre racialidade no começo do século XXI: *A Crítica da Razão Negra* (2013) de Achille Mbembe. Por isso, escolhemos o Capítulo IV da *Crítica da razão negra* para fazermos a análise da questão que abre nossa pesquisa, pois, é neste capítulo que ele apresenta-nos como o colonialismo concebeu a raça. A configuração da raça na modernidade se deu a partir de um determinante econômico social, que foi o escravismo, bem como por sustentar a língua da guerra social. Ou seja, a raça era ao mesmo tempo o critério da luta pela vida, era o princípio de eliminação, o princípio de segregação, e, também, o princípio de purificação da sociedade. É em nome da raça que se deflagraram guerras, para expulsar ou dominar o Outro racial. A raça, portanto, se apresenta como um termômetro, ela é uma condutora ética que vai orientar as condutas sobre a convivalidade, sobre a socialidade e sobre a recusa do Outro. E é por isso que a raça está no centro bussolar europeu, é ela que guiou o projeto europeu de expansão ilimitada que começa no século XVI, e é reformulada no século XIX quando se cria um novo modelo de colonização.

*Palavras-chave:* Autodeterminação; Achille Mbembe; Assimilação; Raça; Sujeito.

*Amanda de Almeida Romão (UNIFESP/CAPES)*

*Título: A celebração da dissidência: contribuições filosóficas a partir de hooks*

*Resumo:* Quando convocados a pensar o lugar da dissidência desde a filosofia, temos de súbito a sensação de ambiguidade: por um lado, é aquilo que impede a conciliação dos desejos e/ou perspectivas entre as pessoas; por outro lado, é a mais pura manifestação da diferença incontornável que pulsa em cada sujeito e não carrega um teor negativo por si mesma. Seguindo os dois lados apresentados, podemos ter como consequência a ausência de conciliação que nos impele a construir espaços de diálogo em que as partes possam ser ouvidas e, se não acordadas, ao menos respeitadas em sua visão de mundo. De outro lado, compreender a dissidência como incontornável é buscar apreender esta manifestação com naturalidade, como fruto da diferença que subjaz a cada indivíduo naquilo que nele há de singular. No entanto, este problema não se apresenta abstratamente, como se estivéssemos lidando com termos circunscritos à razão pura e no qual a má interpretação poderia ser considerada um equívoco no uso da razão, mas convoca a todo momento os dilemas empíricos a que temos de enfrentar enquanto docentes e intelectuais, dilemas estes que afetam uma grande quantidade de pessoas. Então, a seguinte questão se apresenta: como estabelecer uma relação mais profunda e complexa com a dissidência, enquanto traço inerente aos humanos? Como valorizar, enquanto coletivo social, os ganhos em fazer este esforço quase espinosano de compreensão da dissidência ao invés de abdicar deste exercício e optar por promover segmentações duras a partir das diferenças que estão postas na exterioridade? Encarar e encarnar a potencialidade da dissidência enquanto um problema filosófico é, no mínimo, celebrar o espírito questionador expresso no conceito e a sabedoria filosófica que nos ensina a estabelecer distinções com cuidado. Em Ensinando a transgredir, bell hooks faz dessas definições supracitadas o motor de suas ações na sala de aula e na sociedade – com a observação da reincidência do termo “crítica” no lugar de “filosófica” em sua obra. Tendo como foco a singular posição de hooks nesta discussão, uma feminista negra do sul dos Estados Unidos na época da segregação racial, a presente comunicação buscará abordar alguns aspectos das questões supracitadas, culminando no debate filosófico contemporâneo mais específico: de que forma situar o espaço político desde a história da filosofia e nos posicionar frente aos debates de raça, classe e gênero inspirados na ponderação ética e existencial que demonstrou hooks? Quando nos referimos à singular posição de hooks, falamos de uma mulher negra que não concebia a vida separada da teoria, esse ato chamado por ela de “dualismo metafísico ocidental”, e por isso mesmo seu esforço por promover espaços de pensamento e inclusão estão evidentes em sua obra, podendo em muito nos auxiliar. Um exemplo particularmente interessante é sua leitura de Paulo Freire, sua maneira de problematizar o texto dele a partir da perspectiva feminista e encontrar fragilidades, mas também a coragem em destacar o seguinte trecho do autor em seu livro: “Se as mulheres forem críticas, terão que aceitar nossa contribuição como homens, assim como os trabalhadores têm que aceitar nossa contribuição como intelectuais, porque é um dever e um direito que eu tenho de participar da transformação da sociedade” (FREIRE apud HOOKS, 2017). Longe de promover segmentações encerradas na exterioridade, hooks enfrenta o problema a partir do horizonte político enquanto feminista negra e faz da dissidência não mais um lamento, mas uma celebração dos movimentos necessários para a construção de uma comunidade.

*Palavras-chave:* Dissidência; crítica; raça; política.

Carla de Brito Nascimento (UFU)

*Título:* A importância de vozes dissonantes para a transmissão do saber filosófico no contexto social subalternizado

*Resumo:* Este texto busca reunir alguns dos resultados alcançados durante o processo de pesquisa para produção de uma dissertação que investiga a filosofia produzida por Sueli Carneiro. A filósofa é notável intelectual brasileira que contribui significativamente para os estudos de gênero, raça e classe. Durante a pesquisa foram abordadas suas principais obras, teorias e conceitos, bem como sua relevância para o pensamento filosófico contemporâneo. Com o objetivo de analisar como a filosofia de Sueli Carneiro contribui para a compreensão da intersecção entre raça, gênero e classe na sociedade brasileira, assim como suas implicações para a luta por justiça social e equidade. Consequentemente, pesquisar a vida e obra de Sueli Carneiro possibilita uma contribuição significativa para o ensino e para a transmissão do saber filosófico no contexto social subalternizado. Pois, a filósofa aborda questões fundamentais para a superação das opressões e desigualdades presentes na sociedade. Sueli Carneiro é uma importante pensadora feminista e ativista dos direitos humanos e ao abordar a importância de democratizar o acesso ao conhecimento filosófico em todas as esferas sociais, ela destaca a importância de resgatar e valorizar as perspectivas e experiências das pessoas que muitas vezes são excluídas e silenciadas nos discursos políticos e filosóficos tradicionais. A autora discute as desigualdades e opressões presentes na sociedade, e como essas questões influenciam a forma como o conhecimento é transmitido e acessado pelas comunidades marginalizadas. Ao realizar esta pesquisa ensejasse proporcionar mais visibilidade para a obra de Carneiro, para assim, contribuir para uma reflexão mais ampla sobre as dinâmicas de poder e exclusão que permeiam o ensino e a produção de conhecimento. Visto que no contexto social subalternizado, o saber filosófico deve ser entendido como uma forma de resistência e de reconstrução da identidade, levando em conta a experiência e a perspectiva dos grupos marginalizados, buscando promover uma maior diversidade de vozes no campo da filosofia. Sueli Carneiro, em seus textos, ressalta a importância de se problematizar o conhecimento tradicionalmente produzido e disseminado a partir de uma perspectiva eurocêntrica e colonialista, que exclui e silencia as vozes e vivências dos sujeitos negros, indígenas, LGBTQI+ e de outras minorias. Portanto, a filosofia que é apreendida a partir dos textos de Sueli Carneiro, é um instrumento de empoderamento e de emancipação, que busca ampliar a diversidade de vozes e saberes no campo da filosofia e contribuir para a transformação das relações de poder e para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

*Palavras-chave:* Filosofia; Ensino; Relações Étnico-Raciais.

## Mesa E6 – 11:00-13:00 – Sala 10

*Grazielle Gonçalves de Lima (UNICAMP/CAPES)*

**Título:** Imagens do Horror e Erótica da Crueldade: Uma Análise a Partir da Psicanálise

**Resumo:** Neste trabalho, propomos uma análise sobre a dimensão da pulsão especular em sua relação com as imagens da violência, tendo como base a teoria psicanalítica de Jacques Lacan. Para tanto, mobilizamos especialmente o conceito de "horrorismo", desenvolvido por Adriana Cavarero, e os estudos de Georges Didi-Huberman acerca da imagem. A filósofa italiana Adriana Cavarero (2009), ao introduzir o conceito de "horrorismo" para descrever a violência contemporânea, propõe o uso dessa nova terminologia derivada de "horror" para categorizar uma forma de violência com características distintas. Ela salienta que o horrorismo engloba uma ação violenta cujo objetivo final não se limita ao homicídio, mas também inclui a humilhação e a destruição do corpo e do sujeito como tal, eliminando qualquer traço de humanidade na vítima. Didi-Huberman (2012) em *Imagens apesar de tudo*, revisita a relação entre fotografia e o olhar, retomando as únicas quatro fotografias que foram registradas dos campos de concentração de Auschwitz. A dimensão do olhar, conforme ressaltada por Didi-Huberman, revela a pulsão escópica diante do registro do horror. As imagens não apenas evocam o horror, mas também instigam uma reflexão sobre sua espetacularização. Além disso, ao sugerirem a possibilidade do ultraje e da ferida narcísica, tais imagens confrontam a desumanização do corpo humano, destacando-o como objeto de gozo. Ao analisarmos o registro do horror, percebemos que o campo visual transcende a simples percepção sensorial, envolvendo uma dinâmica pulsional que culmina na erotização da imagem. A guerra é apresentada como um dos exemplos primordiais desse horror, onde todos os limites éticos são ultrapassados com a aprovação das leis do estado. Contudo, destacamos que a violência da ordem do horror não se restringe apenas à situação de guerra entre nações, mas também se manifesta na tecnologia bélica, com seus instrumentos voltados para a morte, dilaceração da carne e humilhação da subjetividade. Ao discutirmos o registro do horror, é essencial considerarmos o papel do olhar, que vai além das funções orgânicas do olho. A cena de horror não apenas é apreendida imageticamente, mas também clama por ser mostrada e mirada, desencadeando um efeito coletivo que não ocorreria caso tais imagens permanecessem ocultas. A cena de horror é capaz de causar uma desorganização entre sujeito e objeto, além disso, a imagem do horror não apenas horroriza o espectador, mas também horrorifica o corpo da vítima do ato violento. A permissividade com que a violência é cometida e utilizada pelas forças do estado levanta uma questão central: como é possível que um sujeito trate outro semelhante de forma a negar-lhe qualquer consideração sobre sua existência, tratando-o como um mero resto? Esta questão será nossa norteadora, sobretudo, ao abordarmos as "Imagens do Horror e Erótica da Crueldade" sob a perspectiva da teoria lacaniana, buscamos não apenas compreender a relação entre sujeito e imagem, mas também refletir sobre as implicações éticas e morais dessas representações. Através dessa análise, esperamos contribuir para uma compreensão das relações marcadas pela ambivalência de afetos, evidenciando a complexa relação dos sujeitos com seus semelhantes, muitas vezes marcada pela hostilidade.

**Palavras-chave:** teoria psicanalítica; ato violento; pulsão especular.

Renato Costa Leandro (USP/FAPESP)

*Título:* Schiller crítico do "Wilhelm Meister" de Goethe

*Resumo:* Goethe e Schiller trocaram cerca de 140 cartas sobre o romance "Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister" (1795-1796), as quais além de documentarem em detalhes seu processo de composição e suas etapas de publicação, contém reflexões e sugestões significativas de Schiller sobre o desenvolvimento e sentido da narrativa, elaboradas a pedido do próprio Goethe. Tal diálogo entre os dois poetas, considerado ainda hoje incontornável nos estudos do Meister, é estabelecido sob uma orientação singular, a qual o subsidia em termos teórico-conceituais: a partir de referenciais filosóficos de sua época, sobretudo do idealismo subjetivo de Kant e sua continuação na filosofia de Fichte, cujo desenvolvimento tanto Schiller quanto Goethe foram testemunhas e, de certo modo, herdeiros. A despeito da discussão mais polêmica em torno da participação de Schiller no Meister – a saber, se suas sugestões foram ou não incorporadas na versão final do romance – e dos numerosos motivos filosóficos a partir dos quais o autor das Cartas sobre a educação estética do homem buscou investigá-lo e compreendê-lo, destaca-se na correspondência a preocupação do poeta-filósofo com a forma do romance e sua unidade enquanto obra de arte. A princípio um problema que parecia preocupar apenas Goethe em seu ateliê poético, não demorou muito até que Schiller, no papel de crítico e já bastante versado no debate estético de seu tempo, reconhecesse um certo caráter labiríntico do romance à medida que o lia e buscava compreender seu sentido como um todo. Movidos por essa preocupação em comum, o estreitamento e a cooperação entre Goethe e Schiller atingem nesse momento um ponto significativo, pois, se por um lado a questão levantada quanto à forma e à unidade se relaciona com a composição do Meister enquanto obra individual e com suas exigências internas, por outro o problema toca numa especulação normativa de caráter geral sobre o fazer poético e a teoria dos gêneros literários, cujos estatutos, na época, encontravam-se em profunda mudança. Embora tal diálogo sobre a unidade formal tenha ocorrido por vezes de modo implícito e entrecortado em meio a outras preocupações no tocante ao avanço da história de Wilhelm Meister, ele se tornou uma preocupação de primeira ordem entre os colegas, não se restringindo, portanto, ao romance em si e levando-os inclusive a se debruçarem sobre o assunto de maneira detida no ano de 1797, culminando na escrita conjunta do ensaio Sobre poesia épica e dramática. Nesse sentido, a discussão entre Goethe e Schiller acerca do Meister se coloca como o princípio de um desenvolvimento teórico e poético conjunto, cujos diversos frutos posteriores seriam a base do chamado Classicismo de Weimar. A comunicação buscará reconstruir o percurso crítico de Schiller sobre Os anos de aprendizado a partir de sua reflexão sobre a forma e unidade do romance, evidenciando os impasses e problemáticas surgidos também a partir das considerações de Goethe enquanto autor da obra, as implicações dessa questão no interpretação do romance tal como operada por Schiller e suas consequências teóricas.

*Palavras-chave:* Schiller; Goethe; Wilhelm Meister; idealismo; estética.

*Ariston Sócrates Guimarães Soares Cruz (UFRJ)*

*Título: A teoria ilocucionária da arte e obras esteticamente danosas*

*Resumo:* Faz parte de nossa apreciação de arte atribuímos significados a algumas das obras que presenciamos. A intuição de que certas obras de arte expressam conteúdos significativos, sejam estes mensagens ou crenças, é refletida em nossas práticas discursivas em torno de arte: frequentemente nos perguntamos sobre o que é uma dada obra de arte ou o que um artista quis dizer através de algum aspecto formal dela. Além disso, costumamos considerar que certas obras de arte comunicam conteúdos nocivos, tais como as caricaturas racistas de shows de minstrel (performances teatrais envolvendo atores brancos maquiados em blackface) e derivados, ou monumentos exaltando perpetradores de violência colonial (e.g.: as estátuas de bandeirantes em São Paulo), filmes de propaganda nazista, etc. Mas como fazer sentido, para além de mera analogia, dos variados modos em que obras de arte nos parecem comunicar coisas? Na filosofia da arte contemporânea têm surgido tentativas de explicar essa capacidade através de ferramentas da pragmática griceana, algo exemplificado por "Art, Intention and Conversation", de Noël Carroll (1992). Paralelamente, com a emergência da filosofia da linguagem social, têm surgido tentativas similares de explicar os efeitos danosos de certas obras de arte problemáticas em termos discursivos, algo exemplificado por "Political vandalism as counter-speech", de Ten-Hergn Lai (2020). Nesta apresentação, pretendo examinar uma proposta que combina essas duas tendências sob um único e coeso enquadramento, a saber, a teoria ilocucionária da arte, avançada por Daisy Dixon em "The Artistic Metaphor" (2021), "Artistic (Counter) Speech" (2022a) e "Lies in Art" (2022b). A tese central da teoria ilocucionária da arte é que algumas obras de arte representacionais possuem "significado ativo": isto é, um conteúdo proposicional avançado pelo artista com alguma força ilocucionária, esta que é sensível ao contexto de apresentação artística em que a obra é situada. Aqui, contextos de apresentação artística são compreendidos em termos da noção de "mundo-da-arte", da teoria institucional da arte. Através dessa teoria, Dixon pretende simultaneamente dar conta da dimensão comunicativa da arte e dos potenciais efeitos nocivos de obras de arte problemáticas, como as dos tipos mencionado acima. Nesta apresentação, discutirei criticamente a teoria ilocucionária da arte, avaliando se ela consegue evitar as objeções padrão direcionadas às tentativas de se compreender arte em termos discursivos. Explorarei, sobretudo, como aplicar esse enquadramento para compreensão dos danos estéticos proporcionadas por obras problemáticas.

*Palavras-chave:* Atos de fala; Discurso de Ódio; Danos estéticos; Injustiça estética; Estética social.

Rodrigo Pereira Moreira da Cruz (USP/CAPES)

*Título:* A revolução francesa e a crise na estética

*Resumo:* A Revolução Francesa talvez seja o fenômeno mais significativo da experiência humana na modernidade, ela apresentou uma ruptura com o mundo medieval-absolutista e instaurou um mundo completamente novo e ainda não vivenciado pela humanidade. Neste sentido, reduzir a revolução à uma experiência política reduz seu próprio sentido histórico, pois a partir dela a humanidade experienciou uma nova relação com a natureza e com a sociedade. O modo como o ser humano passou a perceber e a interagir com a realidade – natureza e sociedade – se modificou profundamente; isto produziu uma crise para a arte. Esta crise se apresenta em dois sentidos: crise do fenômeno artístico, pois a arte não desempenha mais o papel que desempenhava anteriormente, assim, como consequência, a teoria da arte se colocava em crise, pois o mundo constituído pela revolução francesa exigia nova compreensão da natureza, do objeto e da forma da arte. Neste sentido, a revolução francesa provoca uma crise tanto na esfera política quanto artística. Deste modo, podemos perceber uma certa relação entre a esfera política da revolução e a esfera estética produzida pela revolução. Deste modo, esta apresentação pretende expor os problemas entre arte e política levantados por Schiller no ensaio “cartas sobre a educação estética do homem”, de 1795-6, que tem em vista a experiência humana promovida pela Revolução Francesa. Assim, a apresentação busca expor a avaliação de Schiller acerca dos problemas políticos e estéticos do seu tempo, bem como expor como ele projeta uma solução pela via estética (educação estética). Para fundamentar tal projeto, que tinha alguma correspondência e afinidade com os interesses de Goethe, já que no período era seu maior colaborador intelectual, Schiller reelabora conceitos fundamentais da estética, como o de beleza, além de indicar sua relação com o conceito de liberdade. O projeto de Schiller busca recriar os caminhos de uma nova estética que concebe a arte restrita ao âmbito da sensibilidade, mas podendo se referir ao âmbito da ética. Esta relação entre arte e ética em Schiller indica uma reavaliação do fenômeno artístico, de como a arte passou a ser compreendida de outra forma a partir da experiência humana com a Revolução Francesa. Esta apresentação tem relação direta com meu trabalho de mestrado, que versa sobre a relação entre Goethe e Schiller e como eles elaboraram um novo modo de compreender e conceber a arte a partir dos novos paradigmas postos pela Revolução Francesa. Desta forma, a apresentação tem o objetivo de apresentar uma questão essencial para minha pesquisa: a relação entre arte e a Revolução Francesa.

*Palavras-chave:* Revolução Francesa; Estética; Schiller.

## Mesa E7 – 14:00–16:00 – Auditório 08

*Carolina Miranda Sena (UFMG)*

*Título:* A função simbólica da beleza kantiana e suas relações analógicas com o suprassensível

*Resumo:* Esta comunicação objetiva discutir sobre a beleza como símbolo da moralidade como resposta ao problema do abismo do projeto crítico transcendental e, por conseguinte, discutir sobre as relações analógicas possíveis entre o sensível e o suprassensível. As Introduções à Crítica da faculdade de julgar anunciam que o projeto crítico transcendental sofre de dualidade, havendo um “abismo intransponível” (KU, AA 05: 175) entre o domínio do conceito da natureza e o domínio do conceito da liberdade, entre o sensível e o suprassensível. Entre a razão teórica e a razão prática, não há passagem possível, como se se tratasse de dois mundos distintos, sem qualquer influência entre si. A terceira Crítica, portanto, objetiva encontrar ao menos uma possibilidade de passagem entre a natureza e a liberdade, pois o conceito de liberdade deve se tornar efetivo no mundo sensível, e a natureza tem de poder ser pensada de modo que a sua legalidade concorde com os fins da liberdade. No §59 da Crítica da faculdade de julgar, Kant fala sobre um tipo de apresentação ou hipotipose distinta da esquemática, chamada apresentação simbólica. A apresentação esquemática parte de uma intuição dada para se chegar a um conceito. Quando se trata de algo que nenhuma intuição sensível pode ser adequada, como no caso das ideias da razão, a faculdade de julgar procede em analogia ao esquematismo, de forma simbólica. Em quatro passos, Kant desenvolve uma analogia entre a faculdade de julgar e a faculdade de desejar: o belo e a moral aprazem imediatamente; o belo e o bem moral não têm interesses que antecedam o juízo sobre a satisfação; os juízos de gosto e os juízos morais são livres; e, por último, a beleza e a moralidade são universais. Portanto, “agora, eu digo que o belo é o símbolo do bem moral” (KU, AA 05: 353). Uma vez feita a analogia entre a beleza e a moralidade, Kant afirma que “é ao inteligível [...] que o gosto dirige o seu olhar” (KU, AA 05: 353), pois “o gosto torna possível uma espécie de transição do atrativo sensível ao interesse moral” (KU, AA 05: 354). Para o sucesso da analogia, é preciso que a possibilidade interna do sujeito e a possibilidade externa da natureza concordem. Isto é, as faculdades precisam ter seus fundamentos conectados no suprassensível, “no qual a faculdade teórica é unida à prática de um modo comum a todos e desconhecido” (KU, AA 05: 353). No entanto, a possibilidade de união entre a natureza e a liberdade, ou a possibilidade de conexão entre as faculdades teórica e prática, no mesmo suprassensível, só é possível de forma analógica e simbólica. O tribunal da razão baniu qualquer acesso ao inteligível de forma objetiva, demonstrativa, teórica ou constitutiva. Quando não é possível uma prova teórica, a simbolização e a analogia permitem pensar como seria caso tivéssemos a prova da ideia, fornecendo assunto para a imaginação, pois o poeta “ousa tornar sensíveis as ideias da razão” (KU, AA 05: 314). Em suma, o projeto crítico transcendental precisa de uma convergência teórica e prática que só é possível através do apelo simbólico ou analógico ao suprassensível, uma vez que “as antinomias coagem a contragosto a olhar para além do sensível e a procurar no suprassensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades a priori” (KU, AA 05: 341). Interessa-nos, nesta breve exposição, discutir qual o estatuto do símbolo e da analogia, suas relações com o suprassensível, e se recorrer a esse tipo de artifício resolve o problema da dualidade intransponível do projeto crítico.

*Palavras-chave:* Kant; estética; beleza; símbolo; analogia.

Giovanni Sarto (UNICAMP/CAPES)

*Título:* A relação entre ordem natural e esclarecimento no pensamento de Immanuel Kant

*Resumo:* Qual é a relação entre ordem e esclarecimento? Que postura é preciso assumir perante a ordem da natureza para que se abandone a condição de menoridade a que naturalmente o homem está submetido? Ao abordar o tema da ordem de forma panorâmica, objetiva-se tornar clara a ligação entre os dois temas. Sustenta-se que as transformações ocorridas a respeito da ordem natural são condições necessárias para que o homem possa fazer uso integral do próprio entendimento. Demonstraremos, em primeiro lugar, através da segunda parte do Único Fundamento de prova para uma demonstração da existência de Deus (1763) que a ordem natural é teologicamente fundamentada nesta obra. Ao fazê-lo, elucida-se simultaneamente o seguinte: tendo como fundamento o ser de Deus, a ordem do mundo é exterior e independente da razão humana. É, numa palavra, um estado de coisas ao qual o homem necessariamente está subordinado. Na sequência, indicaremos, com especial ênfase nas transformações a que o conceito de possibilidade é submetido, como a Crítica da Razão Pura vai promover um rearranjo laico e transcendental da ordem, que será pensada, no interior do Apêndice à Dialética Transcendental, não mais como uma ordem cosmológica, ligada à essência das próprias coisas, mas como a ordem da natureza, na qual esta última é compreendida transcendentemente como um “sistema concatenado segundo leis necessárias” (KrV: B673). Analisando esse mesmo capítulo, trabalharemos a relação entre ordem e sistema, buscando introduzir, através da ligação entre ordem e finalidade, verificável desde o referido Apêndice, os desdobramentos da terceira crítica, na qual o filósofo trabalha a hipótese de uma ordem teleológica da natureza. Traçadas as linhas gerais desse panorama, será possível concluir que a saída do homem de sua menoridade não prescinde do reconhecimento de que a ordem natural é racionalmente constituída. O interesse geral dessa exposição é sugerir que somente com o abandono de uma fundamentação teológica da ordem, abre-se espaço para pensar a constituição de uma ordem teleológica da natureza, que não prescinde, todavia, do reconhecimento que faz com que o homem se perceba como o responsável pela ordenação que impõe às coisas. Ao se reconhecer não só como fim último da natureza, mas também como fim supremo da criação, a coragem de fazer uso do próprio entendimento passa igualmente pela tarefa do sujeito de ordenar teleologicamente a natureza, constituindo uma ordem não só natural, mas racional. Objetiva-se, por essa via, demonstrar a ligação entre o tema da ordem natural e do esclarecimento, tal como aparece no opúsculo O que é Esclarecimento? Argumenta-se que a manutenção das teses pré-críticas a respeito da ordem natural é incompatível com a saída do homem de sua menoridade e que, inversamente, a formulação crítica do conceito de ordem natural é, em contrapartida, inteiramente concordante com a “capacidade de se servir do próprio entendimento sem a direção de outrem” (WA 8: 35).

*Palavras-chave:* Ordem; Crítica; Esclarecimento; Menoridade; Teleologia.

## Mesa E8 - 14:00-16:00 - Auditório 14

*Jefferson Silva de Santana (UFPE/FACEPE)*

**Título:** O senhor da casa-grande e o escravo da senzala: a democracia racial no Brasil enquanto certeza fulcral

**Resumo:** Esta apresentação dará conta da primeira parte da pesquisa de dissertação de mestrado de mesmo nome. Aqui, sustentaremos que o mito da democracia racial no Brasil pode ser enxergado enquanto certeza fulcral. Tal conceito foi cunhado por Ludwig Wittgenstein em sua obra *Sobre a Certeza* (1969). Em "Sobre a Certeza", Wittgenstein questiona a concepção convencional de aparentes bases epistemológicas sólidas e investiga como nossas certezas fundamentais são expressas na linguagem. Ele defende que muitas de nossas convicções têm suas raízes em formas de vida específicas e contextos culturais. Wittgenstein ressalta a complexidade das declarações de certeza e sua estreita ligação com as práticas sociais e linguísticas. No âmago do livro, o filósofo analisa a natureza das proposições certas, explora a relação entre linguagem e conhecimento, e sugere que a confiança em nossas crenças está profundamente enraizada em nossa vivência diária. Nesse sentido, analisaremos as raízes argumentativas que, em nossa concepção, sustentam que no imaginário popular a democracia racial se comporta enquanto uma certeza fulcral. Com destaque basilar para Gilberto Freyre em sua obra *Casa-Grande e Senzala* (1933) e toda a divulgação internacional feita por Freyre dizendo que em nossas terras haveria sim uma democracia racial, posteriormente mostraremos a partir de uma bibliografia de crítica ao mito da democracia racial como isso ocorreu em termos práticos e concretos dentro da sociedade brasileira e como repercutiu no cotidiano do povo preto. Aqui, Abdias Nascimento em seu *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), Lélia Gonzalez em *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (2020). O mito da democracia racial no Brasil refere-se à crença de que o país é caracterizado por uma convivência harmoniosa e igualitária entre diferentes grupos étnico-raciais, especialmente entre brancos e negros. Essa ideia ganhou destaque principalmente a partir da obra de Gilberto Freyre, "Casa-Grande e Senzala", publicada em 1933. Freyre argumentava que a miscigenação e a convivência pacífica entre as raças no Brasil eram características distintivas da sociedade brasileira, em contraste com o racismo e a segregação presentes em outras partes do mundo, como nos Estados Unidos. No entanto, ao longo do tempo, diversos estudiosos e ativistas têm contestado esse mito, argumentando que ele mascara as profundas desigualdades e discriminações raciais que persistem na sociedade brasileira. Essa crítica ao mito da democracia racial aponta para a necessidade de reconhecer e enfrentar o racismo estrutural e as disparidades socioeconômicas que afetam de maneira desproporcional a população negra no país. Portanto, a presente pesquisa busca analisar criticamente esse mito, investigando suas origens, sua disseminação na cultura popular e seus impactos na realidade social e política do Brasil, especialmente para as comunidades negras. Ela se baseia não apenas na análise teórica, como a referência a Wittgenstein e sua abordagem sobre certezas fundamentais, mas também em uma revisão crítica da literatura existente sobre o tema, incluindo obras que contestam e problematizam a narrativa da democracia racial. A crítica ao mito da democracia racial não busca apenas desconstruir uma narrativa idealizada, mas também promover uma reflexão sobre as estruturas sociais e políticas que perpetuam o racismo e a exclusão. Isso envolve a promoção de políticas afirmativas, a valorização da diversidade e o combate ativo ao preconceito e à discriminação racial em todas as esferas da sociedade.

**Palavras-chave:** Democracia racial; certeza fulcral; Wittgenstein.

*Vinícius Santana Cerqueira (UNICAMP/FAPESP)*

*Título: A filosofia política antirracista de Sueli Carneiro*

*Resumo:* Em *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2023), a filósofa afro-brasileira e feminista negra Sueli Carneiro desenvolve, a partir da noção de “dispositivo” de Michel Foucault, o conceito de dispositivo de racialidade para compreender as múltiplas práticas pelas quais o racismo anti-negro se manifesta no Brasil desde a colonização portuguesa. Em linhas gerais, o dispositivo de racialidade consiste em uma tecnologia de poder instrumentalizada pelas classes dominantes brancas para, de um lado, subordinar, assujeitar e explorar a população afro-brasileira e, de outro, quando não há esse interesse, excluí-la ou exterminá-la. As formas de subalternização e exclusão do dispositivo se dá com base na divisão ontológica entre o Eu e o Outro, no qual o Outro é construído como não-ser para fundamentar a auto-afirmação do Eu hegemônico. Em diálogo com a teoria do Contrato Racial, do filósofo afro-jamaicano Charles Mills (2023), a filósofa argumenta que o dispositivo de racialidade é, antes de tudo, um contrato racial que, a partir do colonialismo europeu, sela um acordo de cumplicidade e manutenção de privilégios entre os brancos para subalternizar e explorar os povos não-brancos pela escravização racial. O contrato racial, sendo um elemento estruturante do dispositivo de racialidade, funda a supremacia branca como um sistema de poder. Outro elemento fundamental desse dispositivo é o epistemicídio, que consiste em uma tentativa de assassinato ou sequestro da razão de povos colonizados ao longo da modernidade ocidental, inferiorizando-os intelectual e moralmente. Fundado num paradigma eurocêntrico que transforma a Europa no único território epistêmico legítimo, o epistemicídio deslegitima os conhecimentos africanos e afro-diaspóricos, invisibilizando no âmbito da educação formal as experiências afro-diaspóricas e africanas de resistência e ocultando a contribuição dos povos de África na formação do patrimônio intelectual da humanidade. O dispositivo de racialidade produz, em última instância, a interdição de pessoas negras enquanto seres humanos, sujeitos morais, políticos, de conhecimento e de direito. Por um lado, a filosofia política carneiriana oferece um diagnóstico sobre o racismo e as relações raciais no contexto brasileiro. Por outro, ela reforça a agência política da população negra na medida em que ressalta as resistências que o movimento negro contemporâneo e o movimento de mulheres negras brasileiras produziu. Além da dimensão diagnóstica do racismo anti-negro, há uma dimensão das resistências negras na filosofia carneiriana. Carneiro traz os testemunhos de militantes históricos do movimento negro contemporâneo e do movimento de mulheres negras brasileiras – Edson Cardoso, Sônia Maria Pereira Nascimento, Fátima Oliveira e Arnaldo Xavier – para expressar como nós historicamente construímos maneiras de resistência e luta contra o dispositivo de racialidade em prol da emancipação coletiva. Se o dispositivo de racialidade desumaniza as pessoas negras e as interdita enquanto sujeitos morais, políticos e de direito, as resistências construirão outras formas de valorização da negritude em direção à constituição de um sujeito político coletivo. Nesta apresentação, tenho a intenção de expor os elementos que considero principais da filosofia política carneiriana presente em *Dispositivo de racialidade*, qual seja, a dimensão diagnóstica do racismo anti-negro brasileiro e a dimensão de agência das resistências negras. Para tanto, em um primeiro momento, analisarei o conceito de dispositivo de racialidade e explicitar a sua relação com o contrato racial e o epistemicídio. Em um segundo momento, busco ressaltar, na filosofia política carneiriana, alguns dos elementos que caracterizam as resistências negras na luta contra o dispositivo de racialidade em busca da emancipação. Meu objetivo consiste em esboçar como as resistências negras constroem estratégias para driblar as formas de subalternização e exclusão engendradas pelo dispositivo de racialidade, que é legitimado pelo contrato racial brasileiro.

*Palavras-chave:* Sueli Carneiro; Filosofia brasileira; Filosofia política; Relações raciais; Feminismo negro.

*Bruna de Jesus Silva (UFRJ)*

*Título: Aproximações entre filosofias africanas, brasileiras e afro brasileiras*

*Resumo:* O presente resumo é parte da pesquisa a nível de mestrado desenvolvida no Programa de Pós Graduação da UFRJ, no qual analiso criticamente o conceito de biblioteca colonial (MUDIMBE, 2019) criado pelo filósofo congolês Valentin Mudimbe (1941). Incitando ao lado de Kwasi Wiredu (1931-2022) e Ngugi wa Thiong’o (1938) um rico campo de pensamento dentro do continente africano, engajado na questão da libertação do discurso africano. As críticas suscitadas no conceito de biblioteca colonial, um conjunto de narrativas que contribuíram para uma ideia deturpada do continente africano, incentivou uma análise não somente dos documentos do período colonial, como igualmente as Ciências Humanas formuladas a partir destes documentos e que contribuem para a manutenção de tais narrativas dentro dos países do continente. Por isso, como contrapartida a retomada dos saberes e de narrativas cuja autoria parte da população de origem. Para o V Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da USP, será apresentado apenas um recorte da pesquisa, um capítulo final da dissertação. Uma vez apresentado os conceitos centrais e o debate ao qual é inserido, o último capítulo é um exercício de aproximação à filosofia brasileira, ou seja, uma aproximação entre filosofias africanas, filosofias brasileiras e afro-brasileiras. No caso, ao revisitar o trabalho intelectual de duas mulheres negras: Helena Theodoro (1943) e Sueli Carneiro (1950). Ambas ao longo de suas trajetórias dialogaram formalmente com a área da Filosofia, seja dentro das universidades, seja em espaços menos formais e acadêmicos, no caso de Helena Theodoro nas escolas de samba, sobretudo na Salgueiro e no caso de Sueli Carneiro no Geledés – Instituto da Mulher Negra. Se, nos capítulos anteriores da dissertação os conceitos de biblioteca, inscrição de saberes e demais foram desenvolvidos segundo exegese à qual qualquer pesquisa deve conter. No último capítulo, além de manter uma análise meticulosa e crítica dos textos, proponho a elaboração de um esboço daquilo que poderia corresponder e compor a ideia de uma biblioteca anticolonial. Os trabalhos de Helena Theodoro e de Sueli Carneiro são produções que indicam e instigam caminhos possíveis para uma filosofia brasileira, afro-brasileira, diante de um ciclo de formações intelectuais em que saberes racializados e de gênero são raramente inseridos ao debate. Ou seja, o capítulo é também um convite à fabulação de perspectivas que ora contrapõe-se, ora soma-se à mentalidade branca e europeia presente nas Ciências Humanas. Aproximar as Filosofias Africanas, Brasileiras e Afro-brasileiras ao debate filosófico, segundo as palavras de Haddock-Lobo “Trata-se de um asseguramento epistemológico e político para essas outras experiências de pensamento que merecem e precisam ter suas dignidades reconhecidas.” (2020, p. 133). A fim de engendrar um debate honesto, vindouro e anticolonial nos círculos de ensino, pesquisa, debate, vivências filosóficas. Referências Bibliográficas CARNEIRO, Sueli. Dispositivos de racionalidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. HADDOCK-LOBO, Rafael. Os fantasmas da Colônia. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020. KODJO-GRANDVAUX, Séverine. Filosofias africanas. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021. MUDIMBE, Valentin-Yves. A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2019. THEODORO, Helena. O negro no espelho: Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1985.

*Palavras-chave:* filosofias africanas; filosofia brasileira; filosofias afro-brasileiras.

Luan Moraes de Souza (UFF/CAPES)

*Título:* Metaética: entre o Platonismo e o Cientificismo

*Resumo:* O debate metaético desenvolvido até meados do século passado pretendia desvelar os princípios lógicos e ontológicos da moralidade por meio da análise da linguagem. Uma das principais consequências desse debate é a distinção entre enunciados factuais e enunciados valorativos. Segundo essa distinção, termos e enunciados morais contêm, implícito nos seus significados, uma orientação objetiva para ação, o que não se verifica a respeito de termos e enunciados factuais. Desse modo, conclui-se que enunciados factuais ou científicos não podem explicar ou definir propriedades morais. Uma consequência imediata dessa conclusão é a teoria que defende que enunciados morais fazem referência a propriedades *Sui Generis* que só poderiam ser conhecidas por meio da mente. Contudo, essa teoria não teve uma boa recepção, pois, segundo alguns teóricos, resulta em um platonismo intuicionista absurdo, totalmente incompatível com uma visão cientificista do mundo. As críticas elaboradas contra o platonismo intuicionista têm como pressuposto a perspectiva de que somente o discurso científico tem valor de verdade, e que uma teoria moral, para ser verdadeira, precisa ser elaborada à luz do cientificismo. Um dos mais proeminentes argumentos desenvolvidos contra esse platonismo intuicionista foi elaborado por J. L. Mackie na obra *Ethics: inventing right and wrong*. Segundo esse pensador, a linguagem moral tem implícita, em si, a pretensão de objetividade e de poder ser um discurso verdadeiro ou falso, no entanto, para Mackie, não existe nada na realidade das coisas que atribua valor de verdade aos discursos morais. Em outras palavras, para Mackie a pretensão de objetividade é um elemento exclusivo da lógica da linguagem moral, mas essa pretensão não encontra correspondentes na realidade. Com base nisso, Mackie tenta mostrar a implausibilidade epistêmica e ontológica de conceber a existência de propriedades morais objetivas entre aquelas propriedades que ele considera serem as únicas propriedades objetivas, a saber: as propriedades naturais. Além disso, Mackie propõe uma reconstrução da experiência moral como uma ilusão de natureza psicológica que se construiu ao longo do tempo nas diversas sociedades. Não obstante, por mais que a teoria de Mackie possa nos parecer sensata e conectada à realidade, ela flerta perigosamente com o amoralismo. Mackie fez todos os esforços para evitar que sua teoria fosse interpretada como um completo amoralismo e que causasse nos leitores a perspectiva de que nada mais vale a pena na vida; a esse respeito Mackie nos diz o seguinte: “a falta de valores objetivos não é razão suficiente para abandonar o interesse subjetivo nem para deixar de desejar algo” (1977). No entanto, dificilmente Mackie conseguiu escapar do amoralismo, sobretudo porque sua argumentação fornece uma ferramenta valiosa para o egoísmo normativo. Este defende que nenhuma ação advém sobre o agente como uma necessidade absoluta, mas reconhece, também, que a promoção do próprio interesse é um motivo razoável para agir. Esse princípio de ação é essencialmente amoral na medida em que não reconhece nenhuma ação como absolutamente obrigatória, mas, com isso, o egoísmo ameaça nossos valores altruístas tão caros para a sociabilidade. Contudo, o egoísta normativo não precisa de grande esforço argumentativo para defender sua posição, pois podemos dizer que Mackie já fez todo o trabalho por ele. Desse modo, basta ao egoísmo normativo partir de uma visão cientificista do mundo e ressaltar a implausibilidade epistêmica e ontológica por trás de uma teoria platônica intuicionista para ver sua teoria fortalecida. Assim, o agente moral parece estar diante de uma dicotomia: ou ele aceita uma teoria intuicionista platônica e carrega o fardo da incoerência, ou ele prioriza a coerência e flerta perigosamente com o amoralismo. Portanto, a presente conferência visa debater os elementos que compõem essa dicotomia e elencar as suas possíveis soluções.

*Palavras-chave:* Platonismo; cientificismo; J. L. Mackie; egoísmo.

*Título:* O papel da ideia de segunda natureza dentro da terapia filosófica de John McDowell

*Resumo:* Na presente comunicação, temos como objetivo contextualizar a ideia de segunda natureza apresentada por McDowell em *Mente e Mundo* (1994) a partir do procedimento terapêutico adotado pelo autor ao longo de sua obra. Para tanto, seguiremos os seguintes dois passos. Em primeiro lugar, mostraremos como o procedimento terapêutico de McDowell, conforme se pode constatar na introdução de *Mente e Mundo* e em seus textos de cunho metodológico como Wittgensteinian “quietism” (2009), é constituído de três partes: (1) a identificação do que é considerado como um problema filosófico pelo(a) interlocutor(a)/paciente da terapia; (2) a explicitação das partes que compõem a posição adotada pelo(a) interlocutor(a) que impedem com que aquilo que é considerado por ele(a) como um problema filosófico possa ser solucionado através da teoria filosófica específica que ele(a) adota; (3) a dissolução do problema e da posição adotada ao mostrar como os termos do problema identificado podem ser rearranjados em um novo quadro conceitual no qual onde ele deixa de ser problemático. Em segundo lugar, tendo em vista as etapas do procedimento terapêutico delineadas na primeira parte, mostraremos como elas se encaixam no tratamento do problema da possibilidade de uma relação racional entre mente e mundo. Ou seja, (1) começaremos mostrando como McDowell identifica que a relação entre mente e mundo é problemática para seus interlocutores: se, por um lado, para alguns parece necessário que o mundo seja a instância última à qual podemos recorrer na justificação de nossas crenças sobre a disposição das coisas no próprio mundo, por outro lado, alguns consideram que o mundo não pode exercer qualquer forma de coerção normativa sobre nossa sensibilidade, conforme mostra o Mito do Dado. Identificado o problema geral, (2) é preciso mostrar como os dois lados que dão forma ao problema dependem de uma concepção específica da natureza, própria à cientificidade moderna, que de fato inviabiliza as soluções propostas: em tal concepção, os impactos da natureza e a forma de nossa sensibilidade são exclusivamente considerados como não-conceituais e, desta forma, não é possível conceber uma coerção normativa do mundo sobre o sujeito que o experiencia perceptualmente. Tendo em vista o que impossibilita uma resolução do problema nos termos nos quais ele foi posto, (3) McDowell mostra como a adoção de uma outra concepção de natureza faz com que o problema se dissolva: se concebemos como natural ao ser humano a “iniciação em capacidades conceituais” (MCDOWELL, 1994, p. 84), concluímos que nossa interação sensível com o mundo é permeada por conceitos e, portanto, necessariamente normativa. Ou seja, se passarmos a conceber o mundo também como uma segunda natureza, chegamos a um quadro da relação entre mente e mundo que pode ser visto como uma “descoberta que traz paz à filosofia” (WITTGENSTEIN, PU §133, apud. MCDOWELL, 1994, p. 86).

*Palavras-chave:* John McDowell; terapia filosófica; segunda natureza; *Mente e Mundo*.

*Título:* Exigências da moralidade: internalismo, respeito e reconhecimento

*Resumo:* O respeito é uma atitude requerida em diversos tipos de tratamentos entre as pessoas, como: tratar um vizinho com respeito (o respeitando em seu horário de sono); um cidadão ser tratado por respeito por um funcionário público (e nisto impondo que ele seja tratado com base em parâmetros regidos pela lei); até o respeito que as minorias precisam para ter sua dignidade assegurada (e nisto entrando o combate à formas degradantes de tratamento, como é o caso do discurso de ódio). Assim, o respeito é algo controverso. Aliás, o que seria o respeito? E como este se relaciona com a ação de alguma pessoa? Ou seja, como se delimita melhor razões para agir? Para nortear estas indagações, se utiliza a teoria metaética de Stephen Darwall, que utiliza inicialmente de dois tipos de respeito: o respeito como apreço (appraisal); e o respeito como reconhecimento. Enquanto aquele delimita a estima (como virtudes, vícios, etc), este respeita na forma de outras pessoas levarem a sério e sopesar apropriadamente o fato que estas são pessoas na deliberação do que elas estão fazendo (DARWALL, Stephen. "Two kinds of respect". *Ethics*, 88 (1977), p.36-38.), implicando que se reconheça certas características e não as estimem. Mas, afinal, como delimitar este tipo de respeito nesta teoria metaética e na relação com as condições da ação? É preciso respeitar o outro? Para explicitar isto, e o que implica esta teoria, seria preciso analisar o contexto geral que a teoria de Darwall se insere. E afirma-se que Darwall representa uma das visões de metaética, sendo um internalista que separa fatos e valores (o conhecimento para agir moral é diferente de constatações da natureza). Isto é, a sua formulação contém uma resposta à "pergunta aberta de Moore", onde G. E. Moore alega que para oferecer uma formulação ao problema do bem é preciso primeiro delimitar se este bem "é", separando-se o que "é" de algo considerado prazeroso. Tal problema empurra os autores da metaética subsequente a formularem teorias que consigam separar fatos de valores (ser do dever ser), e oferecer uma resposta para o que é bom, originando vários tipos de teoria. E diante disto, o internalista separa condutas racionais de satisfação de desejos de agente, que coloca esta teoria como sendo de matriz kantiana, oposta a uma teoria externalista, como a de Philippa Foot. Logo, o objetivo do presente trabalho é delimitar melhor o que seria a noção de respeito para Darwall, tendo como pano de fundo sua teoria metaética, que é uma das teorias que versam sobre razões para agir, e: (i) oferece uma tese da diferença entre fatos e valores (distinguindo conhecimento teórico de ação); (ii) contrapõe o internalismo (defesa) com o externalismo; (iii) apresenta mudanças em relação a sua concepção de respeito; (iv) oferece uma ligação das noções de racionalidade, respeito e dignidade em Kant, mais uma vez se contrapondo à uma ética da virtude (Foot); (v) interliga autoridade, razões de segunda-pessoa, demandas e responsabilidade. Desta maneira, oferece uma teoria que a moralidade é inerentemente motivadora, justificando certas ações, que podem se oferecer de contraponto à tratamentos degradantes e ao igual tratamento de diferentes pessoas. Uma das implicações da teoria de Darwall é sua utilização por Jeremy Waldron, que fornece padrões para combate ao discurso de ódio, com implicações políticas. Logo, o trabalho relaciona-se com o eixo temático 6, por oferecer relações entre o conhecimento e a ação, e por tratar de pressupostos de razões para a ação (ética).

*Palavras-chave:* respeito; dignidade; internalismo; segunda-pessoa; ação.

## Mesa E10 - 16:30-18:30 - Auditório 08

*Pedro Sol Mendes Meira Santos (USP/CAPES)*

*Título:* Juízo Singular em Kant: seu papel, sua forma, suas críticas

*Resumo:* Dentro da tabela dos juízos, conforme exposto tanto na Crítica da Razão Pura quanto nos Prolegômenos, um elemento chama a atenção por obscurecer a distinção entre lógica geral e lógica transcendental: o juízo singular. Apesar de ser um problema amplamente explorado na literatura secundária, não é algo que Kant tenha deixado de notar. Afinal, o texto da Lógica de Jäsche admite que, segundo a forma lógica e a extensão, eles são idênticos aos juízos universais, e a Crítica da Razão Pura afirma que "estimo um juízo singular não apenas segundo sua validade interna, mas também como conhecimento em geral, de acordo com a quantidade que ele tem em comparação com outros conhecimentos". Apesar de afirmar isso, Kant coloca a forma dos juízos dentro do programa da lógica geral, que deveria abstrair de todo o conteúdo e considerar apenas a forma. Será, portanto, que a tabela dos juízos não se encaixa completamente na lógica geral? Será que ela é fundamentalmente transcendental, e assim, a lógica geral é sustentada pela lógica transcendental? O juízo singular parece ser um ponto de partida essencial para essa investigação, pois o terceiro termo de cada um dos títulos da tabela é essencial para a estrutura sistemática, mas se destaca em relação aos demais. Cito a Reflexão 5854 sobre metafísica (1780): "Assim, existem três funções lógicas [elementares, não derivadas] sob cada título particular, e também três categorias. Pois dois desses mostram a unidade da consciência em dois opostos, o terceiro, no entanto, combina de vez a consciência dos dois lados. Outros tipos de unidade da consciência não podem ser pensados. Pois, se A é a consciência que conecta o diverso, e B é a consciência que o conecta em sentido contrário, então C é a conexão de A e B". Além disso, os juízos singulares podem ser expressos por meio de pronomes demonstrativos, como: "esta rosa é bela". Nesses casos, há uma relação estrita entre forma lógica e espaço, como observado por Brandt, pois o "está" nada significa sem referência espacial. Para realizar este exame do juízo singular, é possível trabalhar a partir de uma perspectiva histórica, oferecida por Giorgio Tonelli, juntamente com os comentários da tabela dos juízos de dois grandes comentadores ativos: Béatrice Longuenesse e Michael Wolff. O objetivo, portanto, é responder à pergunta: Por que os juízos singulares são necessários, na concepção de Kant, para a completude da tabela dos juízos? Por que não poderiam ser reduzidos a juízos universais? Ao responder a esta pergunta, busca-se encontrar uma luz sobre a breve introdução sistemática que Kant faz no capítulo do fio condutor da Crítica da Razão Pura.

*Palavras-chave:* Lógica; Filosofia Moderna; Epistemologia; Transcendental.

*Robson Carvalho dos Santos (USP)*

*Título: Notas sobre o Papel das noções de Mundo e de Substância na Dissertação de 1770*

*Resumo:* Pretendemos analisar os conceitos de Mundo e de Substância – empregados por Kant na Dissertação sobre a forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível – e analisá-los quanto ao seu emprego no argumento da primeira desse texto, de modo a tecer algumas comparações com o ensaio de 1768, Sobre o fundamento da distinção das direções no espaço. Na primeira parte do texto apresentaremos o modo como compreendemos o argumento do ensaio de 1768. Destacaremos o uso da evidência das contrapartes incongruentes e das noções de sentido interno e sentimento, que são fundamentais para a tentativa de Kant de estabelecer um conceito de espaço que lide com as dificuldades enfrentadas pelo filósofo na elaboração do ensaio. Nesse quadro, nosso objetivo é elucidar o procedimento argumentativo esboçado por Kant e separá-lo do modo como o próprio autor entende os argumentos de seus predecessores no próprio ensaio, em particular Leibniz e Euler. Na segunda parte, nossa análise se concentrará nas noções de Mundo e de Substância da primeira seção da Dissertação. Nossa hipótese é a de que os conceitos com os quais Kant inicia a Dissertação cumprem funções semelhantes às que os conceitos de contrapartes incongruentes e sentido interno e sentimento interno cumprem no ensaio de 1768. O problema no ensaio de 1768 é determinar a natureza de uma noção de espaço que é condição de nossas representações empíricas, mas não pode ser em si mesmo representado por nós, ao mesmo tempo em que também é algo que reconhecemos nas coisas mediante a nossa capacidade de senti-lo como parte de nosso aparato perceptivo. Um dos problemas da Dissertação quanto à exposição das noções de Mundo e Substância é justamente a possibilidade de representá-las segundo as leis da intuição. Daí a semelhança. A dificuldade partilhada por ambos os textos é, grosso modo, relacionada à distinção entre pensar e representar, dificuldade que Kant enfrentará em 1768, mas para a qual só apresentará uma solução em 1770. À guisa de conclusão, buscaremos destacar que tal procedimento comparativo permite colocar em evidência o amadurecimento do uso que Kant faz do seu procedimento de avaliação de teses filosóficas. É sabido que o filósofo de Königsberg apela para um certo uso desse método desde o seu primeiro texto, o ensaio sobre as Forças Vivas, de 1747. No entanto, a Dissertação de 1770 e o ensaio de 1768 apresentam problemas que não permitem ao filósofo adotar apenas uma postura conciliatória em relação as teses confrontadas. Nosso objetivo é mostrar, portanto, que esses textos são casos exemplares tanto de uma reformulação do método de avaliação de teses filosóficas quanto da apresentação de novas posições do filósofo em relação aos seus predecessores.

*Palavras-chave:* Kant; Ensaio de 1768; Dissertação de 1770.

*André Rodrigues Ferreira Perez (USP/FAPESP)*

*Título: Wolff, Kant e a questão pelo fundamento da lógica*

*Resumo:* Kant conhecidamente avalia que a lógica não pôde dar qualquer passo desde Aristóteles (KrV, BVIII). Esta observação, no entanto, concerne à ideia da ciência e ao acordo dos colaboradores sobre ela, mas não às doutrinas particulares produzidas por eruditos. Estas não teriam executado satisfatoriamente a ideia salutar da scientia rationalis. Um ponto central sobre o qual se concentra o ataque de Kant é embaralhamento das fronteiras entre lógica e ontologia; seu alvo predileto é, como se sabe, a lógica dos wolffianos. Wolff expressamente afirma (LL, Disc. Prael., §89) que a lógica empresta seus princípios da psicologia (quanto às operações da mente, LL, I, I, 1, §§30–58) e da ontologia (quanto às classes e determinações dos entes, LL, I, I, 2, §§59–76). Devido à sua “mania definitória” derivada da imitação da matemática, o preceptor do gênero humano (assim como qualquer outro wolffiano) seria imputável de operar ingenuamente a passagem, sem mais, do âmbito formal e universal dos conceitos para o âmbito efetivo e particular das coisas – tal como no caso da confusão de uma ratio com um Realgrund. Sob este aspecto, o wolffianismo não seria senão uma espécie de ontologismo lógico, no qual tudo decorre da definição a priori do conceito. Entretanto, gostaríamos de apontar para que, assim entendida, a crítica de Kant ao wolffianismo seria trivial, e erro se encontraria na superficialidade do tratamento do problema. Ora, Wolff sabia muito bem que a validade de um juízo não se resolve meramente em uma relação de contenção do predicado no sujeito: há casos, como no do juízo universal, em que a condição ou razão da predicação decorre da essência do sujeito, encontrada por sua definição (um juízo analítico, na terminologia kantiana); mas há também aqueles, como do juízo particular, em que a razão ou condição da predicação está fora do sujeito, não podendo prescindir da experiência quanto à apreensão simples de uma coisa fora de nós a fim de formarmos sua noção (um juízo sintético, segundo a gramática do filósofo crítico). Diante deste quadro mínimo, pretendemos nuançar a diferença entre o filósofo dogmático e o filósofo crítico, mostrando que o problema é mais específico. Neste marco a lógica wolffiana não seria aquela ciência que fornece o conceito das coisas mediante definições, mas aquela que expõe preceitos a serem seguidas para a obtenção dos conceitos das coisas em diferentes âmbitos e, através da combinação deles, formular juízos e silogismos válidos. Um olhar mais próximo à lógica de Wolff revelaria que a diferença com e a subsequente crítica a ele endereçada pela filosofia crítica não se encontra em que os dogmáticos teriam subsumido todo o problema dos juízos e raciocínios válidos sob o princípio de não-contradição – ambos concordam que os juízos de experiência não dependem apenas da possibilidade ou não-contradição interna, mas também se referem a condições extrínsecas. A diferença consiste, antes, na resposta ao problema da particularização da regra, i.e., na passagem do possível para o efetivo, e.g., na conversão do princípio de razão suficiente em causalidade real – problema central também para Wolff (DM, §29). Pretendemos mostrar que, mais exatamente, a dificuldade do dogmatismo consiste, aos olhos de Kant, em não ter explicado adequadamente a relação entre a regra e as condições de sua aplicação, entre razão intrínseca e restrições extrínsecas. Em uma palavra, o wolffianismo não teria conseguido explicar como o termo médio do silogismo opera extra-logicamente e, ainda assim, de maneira necessária; sinteticamente e a priori.

*Palavras-chave:* Lógica; ontologia; psicologia; fundamento.

## Mesa E11 – 16:30-18:30 – Auditório 14

*André Luís Fonseca Macedo (PUC-SP/CAPES)*

**Título:** Crise Ambiental entre A Queda do Céu e Abandono do Ser: ensaio de ecofenomenologia contracolonial

**Resumo:** A presente comunicação visa confluir os saberes da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger com a cosmovisão Yanomami presente no pensamento do xamã Davi Kopenawa, tendo como enfoque a relação humanidade-natureza para análise dos fundamentos histórico-ontológicos de nossa crise ambiental. Este exercício fenomenológico-hermenêutico se configura enquanto uma Ecofenomenologia por ser uma descrição de como a Presença (Dasein) humana participa historicamente do modo da Natureza (Φύσις) Ser. Essa Ecofenomenologia compõe uma hermenêutica contracolonial por se fundar interseccionalmente nos Saberes dos Povos Originários da Terra. A necessidade de um giro decolonial em relação com a fenomenologia hermenêutica reside, principalmente, na compreensão de que a própria Ciência-Técnica, fundada na Metafísica Ocidental, sustenta e propaga o Abandono do Ser, e as sabedorias dos Povos Originários da Terra, possibilitam a relação humanidade-natureza em contraponto a esta lógica civilizatória, podendo assim polinizar outros modos de ser; mas também, em específico para a questão da crise ecológica, o diálogo entre fenomenologia e Saberes Originários da Terra permite fazer-ver as fundações ontológico-relacionais em jogo, compreendendo nossa crise ecológica não como simplesmente um acaso do processo do desenvolvimento civilizatório, mas justamente como a consumação desse específico modo de desvelamento (ἀλήθεια) de Ser, legado por nossa Tradição. A Queda do Céu pode ser compreendida como uma continuidade da hermenêutica ontológica heideggeriana da Tradição – compreendida como “História do Ser” –, enquanto indicativo da consumação da Metafísica Ocidental, caracterizada por Heidegger como “Abandono do Ser”. Essa chave hermenêutica possibilita compreender nossa crise climática em um longo processo histórico-ontológico, que fundamenta o modo como a Civilização habita a Terra, como expresso por Davi Kopenawa, identificando uma “cegueira mental-espiritual” na Presença humana Civilizada, onde relacionalmente a humanidade não se vê como parte constituinte do Acontecimento de Ser da Natureza. Nossa crise ecológico-ambiental se revela então como uma crise ética, onde a consumação do Abandono do Ser é identificada no modo como a Presença humana habita o planeta e faz parte da Natureza na contemporaneidade. Alguns indicativos do acontecimento do Abandono do Ser na Presença humana histórica em relação a Natureza serão elencados a partir do pensamento de Heidegger, como o dilema contemporâneo do distanciamento e da proximidade dos fenômenos em “A Coisa”, o enquadramento [Gestell] que faz-ver a Natureza enquanto fonte de recurso explorável na “Questão da Técnica”, e a conexão ontológica entre Natureza e Ciência-Técnica nas “Contribuições à Filosofia”, para assim analisar o alcance da ressonância dessas descrições em interface com a caracterização do fenômeno da Queda do Céu.

**Palavras-chave:** Queda do Céu; Crise Climática; Fenomenologia Hermenêutica; Natureza; Abandono do Ser.

*Carla Dos Santos Custódio (USP)*

*Título: Félix Guattari: uma análise do conceito "ecosofia", na obra, "As Três Ecologias"*

*Resumo:* Buscaremos analisar o conceito de "ecosofia" elaborado por Félix Guattari (1930-1992), em seu livro, "As três Ecologias" (1989). Vale destacar que o autor, estava pensando os problemas gerais de sua época, ou seja, a segunda metade do século XIX, contudo a sua investigação pode e deve ser estendida para a nossa, já que os problemas sociais, ambientais, e subjetivos se intensificaram, cada vez mais. Quanto a escolha do conceito de "ecosofia", ela se deu, uma vez que, tal conceito concebe que as crises contemporâneas que vivenciamos, sobretudo, a crise ecológica, precisa ser abordada por meio de três registros, a saber: a do meio ambiente, a das relações sociais e o da subjetividade humana. Restringir a análise da crise ecológica à apenas um dos registros citados acima, pode não abarcar o problema em sua totalidade, o que acaba se gerando soluções parciais. Além do mais, vale destacar que, cada registro possui a sua especificidade e eles precisam ser pensados por meio de uma disciplina ética-política-estética concebida por Guattari, no livro, em questão. Mas, o mais importante é o que está pressuposto no conceito de "ecosofia", isto é, a urgência do enfrentamento de como iremos viver no planeta Terra daqui em diante, pois, se continuarmos com os mesmos hábitos ambientais (desmatamento, deterioração vegetal, animal e cósmica), hábitos sociais (império de um mercado mundial que gera desemprego em massa, marginalidade opressiva, miséria, fome e morte) e se continuarmos com os mesmos hábitos individuais (solidão, ociosidade, angústia, neurose, entre outros), a vida será breve, na verdade já está sendo. Por outro lado, se concebermos a nossa existência como reinvenções nos campos da ecosofia social (reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo), ecosofia mental (reconstruir a relação do sujeito com tudo aquilo que o assombra, ou seja, o seu corpo, o tempo, a morte) e a ecosofia ambiental (reparar o pulmão amazônico e criar espécies vivas), algo poderá ser modificado e, quem sabe poderemos ficar por mais tempo no nosso planeta Terra. Por fim, a presente pesquisa concebe que a análise do conceito de "ecosofia" pode contribuir como uma ferramenta teórico, dado que, estaremos preocupados com uma análise conceitual (ecosofia) e textual do livro "As três Ecologias". Ou poderá contribuir como dizia Félix Guattari, com a inauguração de uma disciplina ética-política-estética que nos leva a clarificar as saídas de tantas crises que estamos mergulhados e a revolucionar os nossos modos de vida daqui em diante.

*Palavras-chave:* Crise; Ecosofia; Revolução.

Gabriel Araújo Pacheco (UnB)

*Título:* Metamorfoses do eu: das alteridades e metafísicas ameríndias e dos inconscientes maquínicos/coletivos

*Resumo:* A investigação progride tendo como plano de fundo e base um terreno no qual podemos afirmar que os “objetos” são investigados, que é a tendência global e mundializada de uma economia capitalista e um modo de pensar fundamentado por tal sistema e pelos fundamentos da modernidade; aproxima-se também, desde a análise do Sujeito moderno e das teorias dominantes, as influências de tal filosofia predominante sobre as concepções do Eu. Diante disso, apostando em um olhar decolonial e indígena, plural e múltiplo, tem-se a hipótese de que os pensamentos selvagens dos ameríndios podem apresentar caminhos possíveis para filosofias novas e audazes. Desde uma desconstrução do Eu forte e da Consciência dos modernos, propõe-se uma releitura do que seria a categoria do sujeito e do Eu e recupera-se uma dimensão importante da filosofia que é o lugar essencial de um inconsciente desconhecido e do Outro (ou Outros) que são imprescindíveis para a construção de uma conexão única e aberta entre diversas agências e atores. Davi Kopenawa (em sua obra com Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*) e Eduardo Viveiros de Castro (a partir de seu trabalho como antropólogo e etnólogo das populações amazônicas e em sua obra *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*), além dos comentários do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim (em *Extramundandade e sobrenatureza*) nos apontam uma filosofia que toma como princípio básico e essencial o próprio pensamento dos povos desta terra, valorizando as racionalidades que apresentam um novo existir possível e as conexões que relativizam, de certa forma, os princípios da Razão e os axiomas do Capitalismo. Apresenta-se também, a partir da obra basilar que é *O anti-Édipo*, uma leitura e aproximação da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari aos pensamentos dos povos originários, construindo-se assim uma aliança entre os saberes dos dois continentes. Abrir linhas de fuga e motivar rebeliões de desejos e relações entre os seres é um modo de fazer o pensamento viver, liberar os fluxos fechados pelos imperialismos do capitalismo e da própria psicanálise que impõe relações mercantis e sociais e que controlam as subjetividades. Afirma-se a necessidade de abertura a outras racionalidades, teorias e práticas possíveis, aquelas de fora e do exterior que, da alteridade de cosmologias periféricas e subalternas, insistem em propor-se como outro modo de ser e pensar, e também como outro modo de ser relação, um socius alternativo, ecológico. Referências bibliográficas VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. VALENTIM, Marco Antônio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2011.

*Palavras-chave:* Sujeito; Ameríndios; metafísicas; cosmologias; capitalismo.

## Mesa E12 – 16:30–18:30 – Sala 10

*João Felipe Santana Rasi (USP/FAPESP)*

*Título:* Funcionalismo monista: uma resposta às objeções dos qualia

*Resumo:* A experiência humana só é valiosa e única por conter diversos sentimentos, sensações, desejos, crenças, memórias, entre outros fenômenos mentais que enriquecem nossa subjetividade. Curiosamente apesar de termos um acesso privilegiado e direto a respeito dos nossos fenômenos mentais há um mistério sobre como toda essa experiência humana, subjetiva e fenomênica, surge a partir de estados físico-químicos e eletromagnéticos do cérebro. Isto é o que o filósofo David Chalmers (1996) chama de problema difícil da consciência. A muito tempo na história da filosofia há discussões sobre como podemos entender esse problema e, sobretudo, oferecer uma teoria metafísica que responda satisfatoriamente a pergunta: “Qual a natureza da mentalidade?”. Dentre essas teorias há o funcionalismo que defende que um estado mental é um estado funcional. Sendo assim, um estado mental qualquer poderia ser compreendido através do funcionamento do cérebro ou dos comportamentos do indivíduo. Assim como qualquer teoria filosófica, o funcionalismo não foi imune de críticas e objeções, dentre essas se destaca as clássicas objeções do qualia ausente e invertido (BLOCK, 1978; 2007). Qualia é um termo técnico em filosofia da mente que é utilizado para fazer referência a consciência fenomênica. Portanto, as objeções do qualia ausente e invertido são sobretudo um apontamento para a suposta fragilidade que o funcionalismo teria em entender nossos estados subjetivos e fenomênicos. Ou seja, a teoria funcionalista não seria capaz de solucionar o problema difícil da consciência. No entanto, Chalmers (1996) afirma que o problema difícil da consciência é, talvez, filosoficamente insolucionável para teorias fisicalistas e reducionistas da consciência. O funcionalismo atacado por Block (1978; 2007) é um grupo de vertentes dentro de um paradigma reducionista/fisicalista. Isto explicaria, talvez, porque o funcionalismo possui dificuldade em entender os qualia. Porém, o funcionalismo é uma teoria metafísica da mente (qual a natureza da consciência) e não ontológica (se a consciência é reduzida ao físico). Sendo assim, pode-se pensar em uma vertente funcionalista com uma ontologia não reducionista e fisicalista para que, talvez, as críticas dos qualia ausente e invertido sejam superadas. Um bom candidato para caracterizar essa ontologia são as teorias monistas russelianas. Ou seja, uma nova vertente funcionalista interessante em um primeiro momento seria um funcionalismo monista russeliano. Dessa forma, o objetivo da presente apresentação será apresentar em detalhes o problema difícil da consciência, a teoria funcionalista, as objeções dos qualia ausente e invertido, as teorias monistas russelianas. Por fim, após os problemas, objeções e conceitos serem esclarecidos, irei propor uma versão funcionalista monista russeliana que talvez possa ter mais sucesso ao enfrentar as críticas dos qualia ausente e invertido. Quem sabe desta maneira o funcionalismo possa não apenas superar as objeções que carrega como também resolver o problema difícil da consciência.

*Palavras-chave:* Qualia; Funcionalismo; Monismo russeliano.

Rodolfo Cunha Carnier (USP/FAPESP)

*Título:* O que há de filosófico na lógica?

*Resumo:* O presente trabalho tem como objetivo responder a uma típica questão que costuma surgir em aulas de lógica, dadas em cursos de filosofia: *O que há de filosófico na lógica?* Tal questão surge principalmente quando a lógica ensinada é a *lógica contemporânea*, a qual pode ser considerada uma *lógica matemática*, na medida em que muitos de seus métodos, conceitos e resultados possuem um caráter matemático e técnico. Conseqüentemente, para aqueles que se deparam com esta disciplina pela primeira vez, sobretudo em um curso de filosofia, seu conteúdo filosófico não apenas fica obscurecido, como parece não existir. Há diversas maneiras, entretanto, de responder à questão acima, até porque a lógica tradicionalmente sempre foi um campo da filosofia, de forma que sua “matematização” se deu apenas no final do século XIX, e aquilo que resultou deste processo, isto é, a lógica contemporânea, engloba o que fora desenvolvido antes. Mas como pretendemos argumentar, para além deste fato, a lógica (contemporânea) possui *pelo menos* dois fatores que a ligam à filosofia. O primeiro deles consiste naquilo que podemos denominar *filosofia da lógica*. Neste campo, a própria lógica passa a ser objeto de análise filosófica, sendo investigados principalmente seus fundamentos. Uma típica questão analisada no interior da filosofia da lógica, é se existe alguma ou mais de uma lógica que pode ser considerada *correta* (ou *verdadeira*). Com efeito, uma das contribuições da lógica contemporânea para este debate, está no fato de que ela possibilitou o desenvolvimento de lógicas distintas daquela que até então era considerada a única e correta, ou seja, a *lógica clássica*; sendo que o surgimento destas lógicas *não-clássicas* permitiu novos posicionamentos acerca deste debate. Em particular, o surgimento destas novas lógicas deu origem a posições como o *pluralismo lógico*, segundo o qual mais de uma lógica pode ser considerada correta, e o *niilismo lógico*, de acordo com o qual nenhuma pode. O segundo fator que relaciona a lógica à filosofia consiste nas aplicações daquela nesta. Um exemplo de tal aplicação pode ser encontrado na filosofia da ciência, em duas concepções denominadas *abordagem semântica de teorias* e *visão recebida de teorias*. Uma das principais teses que caracterizam a primeira delas, é a tese *ontológica* de acordo com a qual teorias científicas são *classes de modelos*. Em outros termos, para a abordagem semântica teorias científicas podem ser identificadas com a classe das estruturas que satisfazem seus axiomas e, por conseguinte, se configuram como entidades *extralinguísticas*. Esta tese pode ser vista como uma resposta a outra tese ontológica que, por sua vez, caracteriza a visão recebida. Mais precisamente, no interior desta concepção teorias científicas são identificadas com *sistemas formais de primeira ordem parcialmente interpretados*, de modo que elas consistem em entidades *linguísticas*. A abordagem semântica e a visão recebida podem ser vistas como que fornecendo exemplos de aplicação da lógica na filosofia da ciência, uma vez que as noções de modelo e de sistema formal são noções desenvolvidas na lógica contemporânea, de forma que sem esta última e seu aparato conceitual, as referidas concepções deixariam de existir. Por fim, concluiremos argumentando que embora a lógica passou e ainda esteja passando por um processo de autonomização da filosofia, se estabelecendo como uma disciplina independente, do mesmo modo que ocorreu com outras ciências, ela ainda está intimamente ligada à filosofia, sendo imprescindível em determinadas áreas como a *filosofia analítica*.

*Palavras-chave:* Lógica; filosofia; lógica contemporânea; filosofia da lógica; filosofia da ciência.

*Henrique Formigoni Morais (USP)*

*Título: Composição como Identidade Multigraduada*

*Resumo:* Considere um átomo (clássico) de hidrogênio: um objeto composto por apenas duas partes simples – quais sejam, um "elétron" negativamente carregado orbitando um "próton" positivamente carregado. Eis uma questão aparentemente inócua: é logicamente possível existir um átomo de hidrogênio, e mais nada? À primeira vista é natural intuir que sim. Um módico de reflexão sugere, no entanto, uma sutil contradição nessa resposta. Necessariamente, se existe um átomo de hidrogênio, existem então um próton e um elétron também -- pelo menos dois outros objetos! É impossível, então, existir somente um átomo e mais nada. Todo "mundo possível" que contém um objeto desse tipo contém pelo menos três coisas. E no entanto, a intuição original persiste: há algo estranho em contar um átomo de hidrogênio como algo totalmente distinto das partículas que o compõem, como uma terceira entidade. As partículas são, por assim dizer, "a mesma porção da realidade" que o átomo, apenas descrita de outra maneira. Talvez nossa resposta original esteja, afinal, correta em certo sentido. As divagações acima mostram que, uma vez que começamos a pensar sistematicamente sobre as relações entre indivíduos e suas partes, perguntas aparentemente simples revelam dificuldades surpreendentes. Com efeito, questionamentos dessa natureza ocupam um lugar central em disputas contemporâneas de metafísica analítica. Um dos motivadores principais disso foi o desenvolvimento de uma sofisticada teoria formal de partes e todos sob o título de "Mereologia". O filósofo estadunidense David Lewis famosamente alegou que a Mereologia é "ontologicamente inocente" no sentido de que não carrega compromissos existenciais independentes: uma afirmação bastante espantosa em face do axioma de "Fusão Irrestrita" da teoria, segundo o qual, grosso modo, dados alguns objetos sempre existe algo formado por aquelas coisas. É fácil concluir que a adição da Mereologia a qualquer teoria razoavelmente rica em compromissos ontológicos introduz uma extravagância de compromissos novos, contradizendo a alegação de Lewis. Em defesa da mesma, o filósofo recorreu à tese (que atribui a Donald Baxter) de que a relação mereológica de composição é em aspectos importantes análoga a identidade numérica. Uma "fusão" mereológica é por assim dizer idêntica às partes que a compõem: a fusão "é" suas partes, as partes "são" a fusão; um átomo de hidrogênio simplesmente "é" um próton e um elétron, considerados simultaneamente. Por isso, o compromisso ontológico com fusões não é algo adicional, acima e além daquele que já tínhamos com suas partes; por isso a Mereologia é inocente. O propósito de nossa apresentação será explorar o sentido dessa tese, apropriadamente conhecida como "Composição como Identidade", e suas diferentes formulações. Focaremos na noção de "identidade multigraduada", isto é, afirmações de identidade relacionando termos plurais e singulares. Argumentaremos que a atenção cuidadosa a certos casos excepcionais de identidade multigraduada possui consequências importantes para a compreensão da Composição como Identidade.

*Palavras-chave:* Mereologia; Composição; Identidade; Compromisso Existencial.



\*\*\*