

Alter

Ano VIII nº. 13 - 2009

ISSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

O último número do *Alter* de 2009 alcança a marca da terceira edição do nosso boletim neste ano, motivo para comemorar. Celebramos a diversidade da produção dos alunos, e sua disposição em colaborar com este boletim – parte da razão de sua existência. Nesta edição temos resenha, artigos, tradução. E, fato inédito: há lista de espera de trabalhos aguardando publicação! Podemos iniciar o próximo ano com outro número quase pronto; por isto, continuem enviando materiais.

O *Alter* nunca pretendeu ser um boletim com números temáticos, como uma revista, mas até pode sê-lo, ocasionalmente. O critério de escolha dos artigos está vinculado aos padrões mínimos desta publicação, a partir dos quais muita coisa é possível, aleatoriamente. Neste formato, podem surgir diálogos impensados previamente, uma possibilidade que, somente os leitores podem estabelecer, conferindo este exemplar tão interessante.

Mais uma vez, agradecemos a preciosa ajuda de Cecília Jucá de Hollanda, pela diagramação dos nossos textos, e desejamos a todos um excelente intercâmbio na Semana de Filosofia dos Alunos da Pós-Graduação (SAF) 2009.

Ana Miriam Wuensch e Marcelo S. Norberto

SUMÁRIO

- **Visão e Geração: notas sobre as funções causais da idéia do bem na República de Platão** / VICTOR SALES PINHEIRO, 2
- **A Lógica Matemática de Russell** / NASTASSJA PUGLIESE, 4
- **Nietzsche na origem da compreensão heideggeriana da metafísica** / TOMÁS PRADO, 5
- **Arte e Filosofia** / MARCELO S. NORBERTO, 7
- **“Origens da Linguagem” e o perigo do cientificismo** / MARCOS SILVA, 8
- **O que ficou perdido entre Kant e Hegel?** / PEDRO DUARTE DE ANDRADE, 10
- **É possível filosofar sem humor? – Uma breve consideração a partir do conceito de humor em Pirandello** / THIAGO FARIA, 12
- **Duhem e a natureza da teoria física** / ROGÉRIO SOARES, 14
- **O coral das profundezas: Benjamin e Proust** / MARCELA OLIVEIRA, 15

Visão e Geração: notas sobre as funções causais da idéia do bem na República de Platão

VICTOR SALES PINHEIRO – Mestrando

Indiretamente, a *idéia do bem* é descrita através da analogia do sol, no livro VI da República de Platão (505a-509b). A via indireta da metáfora indica a dificuldade no trato com o tema, pela necessidade de reter a *homologia* dos interlocutores e não extravasar o seu entendimento com uma idéia *hiperbólica*. O sol é *filho* (*engonon*), *gerado* pelo *bem* como próprio *analogon* na ordem visível, proporcional ao *pai* na ordem noética (508b-c), de que é a *imagem* na ordem sensível (509a). Esta *geração* é, claramente, metafórica, pois não é possível conceber, no contexto do pensamento platônico, a derivação direta de um objeto empírico-sensível a partir de um ente noético-ideal. A relação de *pai e filho* significa, pois, uma *analogia de posição e de função*, composta de duas esferas de valor e consistência ontológicas distintas, a superior ocupada, naturalmente, pelo *pai* (a ordem noética) e a inferior dela derivada, pelo *filho* (a ordem sensível).

Dixsaut elucida que o recurso à analogia revela que o modo de ser do bem é *ser causa* - causa de um modo essencial de ser e, por conseguinte, causa de uma maneira diferente de pensar, diferente da opinião. Assim, o bem deve ser compreendido como uma *potência*, não uma *essência*¹.

Sistematicamente, a estrutura da metáfora é a seguinte: o sol é a origem da luz (508b) e, ainda, condição de possibilidade da visão, a relação que une o olho aos objetos sensi-

veis (509a). O sol emana não só a luz, mas também o calor, causa da geração (*genesis*), do crescimento e da nutrição dos objetos visíveis (509b).

Transferida analogicamente ao âmbito noético, a primeira parte da metáfora ilustra a relação cognitiva. O bem confere aos objetos de conhecimento, as idéias, verdade e ser (508d). A verdade é uma propriedade ontológica do ser das idéias, no sentido, provavelmente, de auto-identidade; esse ser é, por sua vez, primordialmente, ser-verdade, perfeitamente conhecível nas suas propriedades invariantes.

No pólo subjetivo do conhecimento, o bem é causa de ciência e verdade (508e). Aqui, a verdade do objeto inteligível é condição de possibilidade do estatuto epistêmico do conhecimento, que é, para Platão, determinado do objeto, e não do sujeito que o apreende. Como nota Ferber², o *modelo ótico de conhecimento* denota a *receptividade* do sujeito cognoscente, a sua *passividade* diante do objeto que visualiza. O sujeito é sempre um *descobridor* (*Entdecker*) do que já existia previamente, a despeito do fato de ele não conhecer. O sujeito cognoscente, para Platão, não é jamais um *inventor* (*Erfinder*), que cria uma realidade ao conhecê-la. Isto quer dizer que a consistência epistemológica do conhecimento depende da consistência ontológica do objeto a que se direciona (cf. 508d).

Sendo a primeira parte relacionada à visão, isto é, ao conhecimento intermediado pela ação do *bem* tanto quanto a visão o é pelo sol, num quadro de linear proporção analógica,

¹DIXSAUT, Monique. *L'analogie intenable: le soleil et le bien*. In: *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000. p. 123-4

²FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.59

a segunda parte da metáfora solar apresenta dificuldades e aporias, pela ausência de linearidade na estrutura analógica.

Como o sol é condição da *geração, crescimento e alimentação* dos objetos visíveis (509b), assim os *entes noéticos* derivam (*pareinai*) do *bem* não só o fato de serem conhecidos, mas também o *ser* e a *essência* (509b). Ser e essência compõem o modo próprio das idéias, que existem enquanto essências, por isso, como verdadeiras³. Deste modo, resulta claro que, para Platão, as idéias não são *noemata*, ou seja, produtos da intencionalidade cognitiva, ainda que estes *noemata* sejam a polaridade passiva do conhecimento.

Duas aporias se apresentam na construção da metáfora solar, tal como até agora apresentada. A primeira diz respeito à *geração das idéias*. Entes por definição não-gerados, eternos e imutáveis, as *idéias* derivam do bem *ser e essência*, equivalente à *genesis* na ordem empírica. Ora, sabe-se que as idéias não são *geradas* como as coisas sensíveis, exatamente porque o seu modo de ser enquanto essência consiste, primordialmente, na verdade e na consistência, que as faz invariáveis, constantes. Ou seja, as idéias são essências. Se elas permanecem sempre as mesmas, elas não podem ter surgido, mas hão de sempre ter sido tais como elas são. Se elas surgissem, fossem *geradas*, num determinado momento, elas pertenceriam ao gênero do sensível, das coisas *contaminadas pelo não-ser*, suscetíveis de alterações, portanto, jamais plenamente conhecíveis. O que as distingue dos seres sensíveis é exatamente o fato de serem essências eternas e imutáveis.

Este paradoxo talvez seja mais aparente do que real. O *bem* garante às idéias propriamente a *existência ideal*, ao lhes conceder essência e verdade, a consistência e a cons-

tância ontológicas que as torna *verdadeiras, normativas e paradigmáticas*. Ou seja, “*la ‘generazione’ delle idee non consiste dunque nel passaggio dalla non-esistenza all’esistenza, ma nel compimento del rapporto conoscitivo fra polarità soggettiva ed oggettiva.*”, como explica Vegetti⁴. Então, ao reconhecer nas idéias a *utilidade teleológica que lhes é inerente, a sua verdade e beleza*, o filósofo se torna atraído para conhecê-las, reconhecendo-lhes a validade como paradigma, como modelo normativo, a fim de governar devidamente a cidade e a si mesmo. O que as torna, portanto, epistemologicamente desejáveis, é o fato de serem ontologicamente consistentes, verdadeiras, atributo *derivado* da idéia do bem.

A segunda aporia é de mais difícil resolução e pode ser compreendida como uma espécie de reformulação da primeira. Fato extraordinário no contexto da *teoria das idéias*, tal como apresenta no *Fédon*, a idéia do *bem* não é imediatamente causa da *bondade* das idéias, mas de seu *ser e verdade*. Então, por que não chamá-la, pergunta-se Vegetti, ao invés de *auto to agathon*, de *auto to alethes*, ou melhor, de *auto to on*? A idéia do bem é a única idéia que se relaciona, de modo causal, não só com sensíveis, mas com as outras idéias, dando-lhes os atributos que não lhes são próprios, mas comuns a todas elas, os atributos ideais. Qual é, então, o estatuto ontológico da *idéia do bem*, que está acima e para além da essência, em dignidade e poder (509b)? Eis uma das questões mais controversas do platonismo.

³Cf. SANTAS, G, *The form of the good in Plato’s Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274. Principalmente p. 255 e ss.

⁴VEGETTI, *Megisthon Mathema. L’idea del ‘buono’ e le sue funzione*, op.cit., p.272



A Lógica Matemática de Russell¹

NASTASSJA PUGLIESE – *Mestranda*

A lógica matemática, que não é nada mais do que uma precisa e completa formulação da lógica formal, tem dois aspectos bastante diferentes. De um lado, é uma seção da matemática que trata de classes, relações, combinações entre símbolos, etc., ao invés de números, funções e figuras geométricas, etc. Por outro, é uma ciência anterior a todas as outras, que contém as idéias e princípios subjacentes a todas as ciências. Foi com este segundo sentido que Leibniz concebeu a Lógica matemática em seu *Characteristica universalis*, a partir do qual formou uma parte central. Mas demorou quase dois séculos após sua morte para que sua idéia de cálculo lógico fosse realmente suficiente para o tipo de raciocínio que ocorria nas ciências exatas e fosse colocado a cabo por Frege e Peano (ao menos de alguma forma, ainda que não tenha sido exatamente a que Leibniz tinha em mente). Frege estava principalmente interessado na análise do pensamento e usou o cálculo em primeiro lugar para derivar a aritmética da lógica pura. Peano, por outro lado, estava mais interessado em sua aplicação nas matemáticas e criou um simbolismo elegante e flexível que permite expressar inclusive os teoremas matemáticos mais complicados de um modo perfeitamente preciso e de maneira concisa através de fórmulas singulares.

Foi nesta linha de pensamento de Frege e Peano que o trabalho de Russell colocouse. Frege, em conseqüência de suas análises meticulosas das provas, não foi além das propriedades mais elementares da série de

inteiros enquanto Peano conseguiu conquistar uma grande coleção de teoremas matemáticos expressados sob novo simbolismo, mas sem provas. Foi apenas com *Principia Mathematica* que um uso completo foi feito do novo método para, na realidade, derivar a maior parte das matemáticas de poucos conceitos e axiomas lógicos. E ainda, a nova ciência fora enriquecida por um novo instrumento, a teoria abstrata das relações. O cálculo das relações fora desenvolvido anteriormente por Peirce e Schröder, mas apenas com algumas restrições e em analogia próxima à álgebra dos números. No *Principia* não apenas a teoria dos conjuntos de Cantor, mas também a aritmética ordinária e a teoria das medidas são tratadas a partir deste suporte abstrato relacional.

É de se lamentar que a sua primeira compreensiva e profunda apresentação da lógica matemática e a derivação, a partir daí, da matemática, tem tanta falta de precisão formal em suas fundações (contendo no 1-21 do *Principia*) que este aspecto a coloca um passo atrás se comparada a Frege. O que falta, acima de tudo, é uma afirmação precisa sobre a sintaxe do formalismo. Considerações sintáticas são omitidas inclusive em casos onde elas são necessárias para a aceitação da prova, em particular em conexão com símbolos incompletos. Estes são introduzidos não através de definições explícitas, mas por regras descrevendo como sentenças que os contém devem ser traduzidas para sentenças em que eles não estão.

¹Gödel, Kurt. "Russell's Mathematical Logic". *The Philosophy of Bertrand Russell*. Ed. Paul Arthur Schilpp. New York: Tudor Publishing Company, 1951. 125-53.

artigo

Nietzsche na origem da compreensão heideggeriana da metafísica

TOMÁS PRADO – *Doutorando*

No primeiro capítulo de sua obra dedicada ao pensamento de Nietzsche, Heidegger situa-o na tradição metafísica, argumentando que o filósofo do século XIX teria adotado a pergunta norteadora da tradição, a saber: “o que é o ente?”¹. Na preleção *Que é metafísica?*, Heidegger a identifica como a pretensão de encontrar “o ente de algum modo desvelado em sua totalidade”², o que em Nietzsche corresponderia à investigação da vontade de poder. No entanto, há um elemento no pensamento nietzschiano que parece contribuir para a própria visão heideggeriana da metafísica – ao sugerir que há na tradição uma mesma forma de interrogar a realidade, cujas características nos farão compreender também a técnica moderna. O mesmo elemento nietzschiano contribui para Heidegger pensar tanto a metafísica como a técnica moderna, o que deixa de nos espantar quando encontramos as seguintes palavras: “Compreende-se aqui o nome ‘técnica’ de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica”³. Este elemento nietzschiano é revelado em *Genealogia da moral* com o nome de “ideal asceta”:

O pensamento em torno do qual aqui se pejeja é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta é por eles colocada em relação com uma existência inteira-

mente outra, a qual se exclui, a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência. Que significa isso? Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível³.

Ao contrário do que, por exemplo, afirma Foucault a respeito das discontinuidades históricas do saber, situando a busca pelo discernimento racional como uma característica do saber clássico⁴, Nietzsche afirma que o ideal asceta, seu “impulso de duvidar, seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, seu impulso de comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo *‘sine ira et studio’* [sem raiva e sem

³NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. p. 106

⁴“A atividade do espírito não mais consistirá, pois, em aproximar as coisas entre si, em partir em busca de tudo o que nelas possa revelar como que um parentesco, uma atração ou uma natureza secretamente partilhada, mas ao contrário, em discernir”. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. p. 76

¹HEIDEGGER, M. “Que é metafísica” em *Os pensadores*. p. 38

²HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 69

parcialidade]⁵”, pertence à “escrita maiúscula de nossa existência terrestre”, dos gregos ao oriente. No primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, o filósofo afirma em relação ao “monstruoso modo de valorar do asceta” que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores”, o que devemos compreender como “o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa. Sabe-se quais as três palavras de pompa para o ideal ascético: humildade, pobreza, castidade⁶”.

É esta crença na *ratio*, como sugere Heidegger, ou no imaculado conhecimento, como sugere Nietzsche, que transformou todo *Páthos*⁷ em patologia, forrando o berço para a técnica moderna. O fenômeno da técnica moderna subjaz no pensamento como cálculo. Para caracterizá-lo, Heidegger afirma:

Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras⁸.

Tal confiança ou dis-posição estaria também envolvida por um interesse – o anseio pela “sobriedade prosaica da planificação”, o ideal asceta. Tal interesse entranha-se na técnica na medida em que a essência da técnica,

⁵Ibid. p. 102

⁶NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. p. 98

⁷“Páthos remonta a páskhein, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por”. HEIDEGGER, Martin, “Que é isto – a filosofia?” em *Os Pensadores*. p. 215

⁸HEIDEGGER, M. “O que é isto – a filosofia?” em *Os Pensadores*, p. 221.

como com-posição (Gestell), “é a força de reunião daquele ‘pôr’ que im-põe ao homem des-cobrir o real, como dis-ponibilidade⁹”. A essência da técnica, segundo Heidegger, como também a culminância da metafísica, tem seu fundamento na confiança de poder submeter o mundo à desinteressada reunião totalizadora que o tornará plenamente disponível ao controle e à exploração do homem. Como percebe Heidegger, o furor de por a totalidade do ente à disposição está tanto na técnica quanto na metafísica, e este furor é a obscura positividade do ideal ascético.

O atordoante na relação entre Nietzsche e Heidegger é a necessidade de criarmos para Nietzsche um lugar diferenciado da tradição, pois, mesmo assumindo que ele tenha pensado o ente em sua totalidade, esta aparecerá em uma forma condicionada a uma visão interessada, portanto, a uma perspectiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e As Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. “Que é isto – a Filosofia?” em *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

_____. “Que é Metafísica?” em *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Companhia das Letras: São Paulo, 2008

⁹HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*. P. 27

MARCELO S. NORBERTO – *Mestrando*

Arte e filosofia não devem, jamais, se misturar. A natureza deste encontro é, irremediavelmente, a de um estranhamento.

Quando faço esta afirmação, não me refiro à nefasta prática de subordinar a arte ao pensamento abstrato, tomando-a como uma mera ilustração do argumento. Este abominável recurso ignora e silencia o pensamento contido na própria arte e o faz por requisitar um injustificável monopólio da reflexão para o pensamento filosófico.

Mas a minha crítica se dirige àqueles que desejam uma pluralidade de expressões em um mesmo ato, uma tentativa de fundir *isto* com *aquilo*, no caso, exercitar a filosofia na arte ou requerer uma arte filosófica. Este caminho está vedado pelo caráter da relação entre filosofia e arte. A arte é do âmbito do sensível, expressão na superfície – *a obra de arte só alcança aparência de vitalidade em sua superfície; interiormente, contudo, é pedra, madeira, tela*¹ – enquanto a filosofia é um pensamento de profundezas, que perpassa as coisas a fim de compreendê-las².

Insistir nesta articulação precária significa empobrecer os dois pensamentos de forma irrevogável, acarretando o crepúsculo de ambas. Este impulso de comunhão se justifica unicamente pelo desejo ancestral e irresistível de completude, de apreensão do todo. O que constitui um descompasso com o mundo contemporâneo, em que a contingência é marca

¹Hegel, p.51.

²“O homem faz filosofia tão-só a partir desta resolução profunda, vertical, que o agarra todo e o compromete todo” (Bornheim, p.120).

de sua constituição. Negar esta realidade é introduzir uma opacidade entre pensamento e vida, tanto na filosofia como na arte.

Com isso não quero dizer que filosofia e arte estejam condenadas à solidão mútua, a uma incomunicabilidade insuperável. O estranhamento aqui presente não é o de um divórcio litigioso, mas, ao contrário, de uma paixão à primeira vista. Diferentemente do senso comum, a paixão à primeira vista não é fruto de um reconhecimento imediato, pleno e superior, mas de um estranhamento radical, solar, que faz com que o outro se destaque na multidão, que cinda do próprio cenário em que se encontra, para ganhar o mais profundo sentido de singularidade. É no sentimento de estranheza que a paixão fulminante é despertada.

É desta natureza o encontro da filosofia com a arte. Não é possível nem a comunhão nem a fusão, interditas desde já. Mas é este distanciamento intransponível que realça o maravilhamento do olhar, a sensação inebriante da alteridade. É na experiência do estrangeiro que nascem sentimentos como o de provocação, de assombro, e que surgem o desejo de novidade, de frescor, fruto de um encantamento.

Esta é a possibilidade de diálogo entre arte e filosofia. Esta prodigiosa ligação se assemelha a um *avizinhar-se*, a uma escuta atenta que propicia uma inquietude criadora e tão salutar às duas partes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHEIM, Gerd A. 2009: Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais. 3ª Edição. Editora Globo, São Paulo.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 2001: Cursos de estética I. 2ª Edição. Editora Edusp, São Paulo.



“Origens da Linguagem” e o perigo do cientificismo*

MARCOS SILVA – *Doutorando*

Cheguei ao livro *Origens da linguagem*¹ devido à minha constante curiosidade pelo tema. Meu interesse se direciona mais aos princípios e pressupostos norteadores do problema que para suas implicações sociais e correlações científicas e culturais. Ou seja, o tema me é interessante pela sua compleição necessariamente filosófica e, como defenderei aqui, metafísica. Entretanto, antes de se excluírem acredito que metafísica e ciência possam ser complementares, apesar das recorrências tácitas ou explícitas de defender o contrário, como nesta obra de 2004.

A coleção Passo-a-Passo da Editora Jorge Zahar, onde o livro de Bruna Franchetto e Yonne Leite foi publicado, é claramente para neófitos e curiosos, logo também para mim. Minha expectativa estava centrada na pergunta sobre como uma antropóloga e uma lingüista, ambas especialistas renomadas em suas áreas tratariam da rica temática da relação linguagem-mundo-homem e sua origem. O livro, sem dúvida, é instrutivo e bem articulado em torno do problema. É rigoroso e sóbrio. É abrangente como um livro introdutório deve ser. Todavia, a sua abrangência é restrita. É abrangente só _ e infelizmente _ quanto às questões científicas, lingüísticas e sociais do problema da origem da linguagem. Mesmo sendo abrangente quanto às questões científicas, é parcial por afastar a filosofia da discussão, o que além de com-

prometer o debate deixa também de munilo com pontos de possível solução para suas aporias teóricas.

Acredito que esta parcialidade ou esquecimento é, em parte, proposital. Revela certa ideologia cientificista que perfaz boa parte da pesquisa acadêmica e que ganha expressão em diferentes segmentos da sociedade. Com pesar, notei que os motivos que retêm minha curiosidade quanto ao tema da linguagem foram peremptoriamente descartados como inadequados para resolver ou ao menos investigar a questão (cf. p.24). A filosofia não foi toda omitida, o que seria um pecado maior, mas foi limitada como uma simples introdução histórica da origem da questão. Fala-se sucintamente das questões acerca da convencionalidade e naturalidade dos signos no *Crátilo* de Platão, do triângulo semântico de Aristóteles e depois, em um salto histórico significativo, fala-se também de lampejos lingüístico-estéticos de Rousseau. No entanto, as escolas racionalistas modernas que se debruçaram sobre o tema proficuamente não são tratadas, nem introdutoriamente. Alguma menção a Descartes é feita (cf p.24), mas a omissão completa de Leibniz, em especial, é lamentável².

As autoras destacam a complexidade, abrangência e multidisciplinariedade da questão, mas não tratam dos problemas filosóficos que a compõe. Esta omissão é justificada, a meu ver, em boa parte, pela aversão à metafísica predominante na filosofia e nas

¹Franchetto, Bruna & Leite, Yonne. *Origens da Linguagem*. Coleção Passo-a-passo 41. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

²Paradoxalmente, é interessante notar que há, compondo o quadro dos livros desta mesma coleção, um que trata detidamente de *Leibniz e a Linguagem*, escrito por Vivianne Moreira.

ciências naturais marcadas pelas ideologias fisicalistas e pelo paradigma de explicação naturalista. Destaco trecho da obra: “(...) parece que o **fantasma** do imaginário do século XVIII continua rondando o tema da origem da linguagem e é preciso **exorcizá-lo**, garantindo a cientificidade das discussões”, as autoras seguem o raciocínio “o caminho percorrido para **libertar** o estudo da origem da linguagem de explicações religiosas ou filosóficas e o estabelecimento de padrões considerados rigorosamente científicos é longo e tortuoso” (p.14, grifos meus). Ora, religião e metafísica não são o mesmo, religião envolve, a meu ver, necessariamente elementos metafísicos, ao passo que a metafísica não precisa envolver elementos religiosos, apesar de envolver algumas vezes. A filosofia e, por extensão, a metafísica, são tomadas como superstição ou como alguma teologia mais sofisticada inconciliáveis com o rigor e precisão de um pretenso espírito científico. Acredito que, além mesmo de ser um ponto regular na contemporaneidade, é um vício de raciocínio afastar, por princípio, toda e qualquer esfera mais metafísica de explicação de um problema.

Não há nada de errado, é mesmo muitas vezes aconselhável e produtivo, se estudar um fenômeno cientificamente: errado é pensar que esta abordagem é exaustiva. É errado pensar que a ciência é inteiramente independente da filosofia ou de aspectos metafísicos a ponto de descartá-los por princípio. A evidente e necessária autonomia técnica e metodológica da ciência não deveria ser tentada desta forma. Há claramente pressupostos metafísicos otimistas na ciência. Por que nos voltamos aos fenômenos naturais atrás de sua regularidade de maneira que possamos antecipá-los e instrumentalizá-los? Ora, porque em algum nível, acreditamos que há coisas compondo o mundo, que ele é independente de minhas representações, que ele é perfeito por regularidades. O cientista acredita em um mundo cons-

tante e harmônico o suficiente para começar uma investigação mais sistemática sobre seus fenômenos, dos menores aos maiores, dos mais simples aos mais complexos. Esta visão de mundo, por assim dizer, otimista se contrapõe claramente à assunção, por exemplo, de que só tenho acesso a representações e não a objetos reais e independentes e de que o mundo não é harmônico ou racional o suficiente para estudá-lo, ou mesmo, que a natureza é terminantemente vedada ou inescrutável por mim e etc. Acusar algo de metafísico, não é suficiente para descartar algo; assim como acusar de irracional ou contra-intuitiva uma teoria científica de saltos e não de mudanças gradativas na evolução natural de espécies não é suficiente para descartá-la.

No caso particular da lingüística, acredito que aspectos formais, estruturais mais abstratos e universais deveriam ser tomados em conta também. Em parte *a la* Chomski, que a meu ver trouxe saúde filosófica ao debate recente em lingüística, mas mais além, em direção à metafísica. De maneira que demos dignidade e espaço na discussão contemporânea à discussão filosófica e racionalista, não como mera inspiração ou ascendência nobre, mas como via decisiva para que tenhamos *insights* decisivos sobre a natureza da linguagem, não só humana, mas de toda e qualquer linguagem possível. Concordo com as autoras (p. 40), a origem da linguagem é uma agenda em aberto, mas nela **deve** constar também a metafísica, por exemplo, dos aspectos lógicos e formais da linguagem. Portanto, filosofia.

*Texto gentilmente revisado pela doutoranda Raquel Sapunnaru.

PEDRO DUARTE DE ANDRADE
Doutorando

Fernando Pessoa escreveu, certa vez, “que no desenvolvimento da metafísica, de Kant a Hegel, alguma coisa se perdeu”¹. Seus versos expressam a percepção de que a filosofia moderna foi compreendida como o caminho que vai de Kant até Hegel, sendo que alguma coisa entre eles acabou sendo esquecida. Em termos históricos, entre Kant e Hegel fica o curto período no qual se situam os primeiros românticos alemães, sediados na cidade de Iena. Será que com eles estava a “alguma coisa” perdida de que fala Fernando Pessoa? Suponho que sim. Sendo assim, o que seria esta coisa?

Teria sido perdido, quem sabe, o lugar entre a precaução crítica que separava o homem da verdade das coisas e a pretensão da posse positiva plena dessa mesma verdade na figura da síntese. Porém, poucas vezes percebemos esse lugar de tensão não resolvida na qual se situam os primeiros românticos. Somos seduzidos pela versão coerente e progressiva da história do pensamento contada por Hegel, através da qual todos os que se situaram antes dele, se não estavam propriamente errados, foi apenas porque contribuíram, cada um a seu modo, para que a filosofia culminasse em seu próprio sistema. Ele atacava a opinião que “não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”². É

¹Fernando Pessoa, “Datilografia”, in *Obra poética* (Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1986), p. 335.

²G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito – parte I* (Petrópolis, Vozes, 2000), p. 22.

claro que, assim, Hegel coloca os mais diferentes filósofos dentro do desenvolvimento da verdade. Mas o preço que eles pagam por esta inclusão é que são submetidos, retrospectivamente, ao ponto de referência que é o próprio Hegel. Sua diversidade, portanto, é acolhida mas, no mesmo lance, reduzida ao critério do progresso cujo ponto ótimo é o sistema que a acolhe.

Entre Kant e Hegel, portanto, ficara perdido aquilo que, entre os dois, não levasse de um a outro necessariamente, mas que sugerisse alternativas diferentes de pensamento. Roubava-se, assim, a possibilidade de que, por exemplo, os primeiros românticos não estivessem tentando dizer o mesmo que Hegel e não conseguindo, mas sim dizendo algo, propositalmente, distinto. Portanto, o efeito dessa concepção de história é que tudo o que fica entre Kant e Hegel passa a ser considerado como degrau numa escada que vai de um a outro.

Foi o próprio Hegel, então, o primeiro a sugerir que lêssemos a história que vai de Kant até ele como linha espiral mas sem desvios, fazendo com que os pensadores pós-kantianos representassem esforços, mais ou menos bem sucedidos, de resolver os problemas que, no entanto, só ele foi capaz de solucionar. No caso dos primeiros românticos, é comum pensar que eles buscavam a síntese geral que Hegel logo mais tarde proporcionara, mas que não tiveram o talento filosófico para tanto. Pode até ser. Porém, não deixemos de lembrar que, para eles, a ausência de superação completa dos limites críticos de Kant na síntese do saber devia-se menos aos seus recursos filosófi-

cos, ou à falta deles, do que à condição do próprio homem diante do absoluto. É que a vida, para eles, era marcada pela falta, pela incompletude e pela diferença, motivo pelo qual ficaríamos correndo atrás do preenchimento e da completude, num movimento que, ao contrário do que ocorre no sistema de Hegel, não cessa jamais.

Se o diagnóstico da modernidade era bastante parecido nos primeiros românticos e em Hegel, o prognóstico, porém, era bem diferente. Desde cedo, Friedrich Schlegel já encarava a dualidade moderna de dois princípios opostos: o impulso da alma a partir de dentro e os decretos da natureza a partir de fora. Esta divisão entre a interioridade subjetiva e a exterioridade objetiva aparecia como o grande problema da modernidade. Hegel pensava algo parecido. Porém, ele queria a solução plena e definitiva para aplacar este pêndulo que, entre os extremos modernos, jamais se satisfazia. Já Friedrich Schlegel afirmava que “o espírito que conhece as orgias da verdadeira musa nunca irá percorrer esse caminho até o fim”³.

Nesse sentido, ainda que sentissem a mesma necessidade que Hegel de ir além de Kant, os primeiros românticos alemães não acreditavam, como ele, que fosse possível, de fato, o espírito alcançar por completo o saber absoluto. É que, a despeito da tentativa de engendrar a positividade na filosofia como forma de chegar ao absoluto, os primeiros românticos, como escreveu Novalis, consideravam que “este absoluto que é dado a nós só pode ser conhecido negativamente”⁴. Pela própria pretensão positiva, tão anti-kantiana, da conquista da verdade absoluta, os românticos experimentaram a sua resistência negativa. No seu pensamento, o negativo não consegue ser totalmente absorvido pelo

positivo, nem mesmo através da dialética. Para Friedrich Schlegel, o espírito “nunca pode saciar uma ânsia que renasce da própria plenitude da satisfação, eternamente renovada”⁵.

Tudo “isso implica, sem dúvida, deslocar a ênfase, no estudo do idealismo alemão, para os primeiros anos de sua elaboração (1794-1800); mas não se trata tanto de buscar circunscrever aquilo que (...) pode haver contribuído para a gênese desse idealismo”, afirmou Jean-François Courtine, “quanto de tentar avaliar a originalidade e a pertinência da crítica” sobre ele: a conexão dos primeiros românticos e de Hölderlin com “a metafísica em vias de acabamento é, por isso, fundamentalmente ambígua”, pois sua situação “em relação a esse horizonte, muito grosseiramente esboçado, da metafísica absoluta no limiar de seu acabamento só pode ser determinada de maneira rigorosa como uma situação de exterioridade ou, em todo caso, de crescente estranheza”⁶. Hölderlin não fez parte do grupo de Iena, mas seria fácil aplicar aos primeiros românticos o que Heidegger diz ao compará-lo com Hegel: estão muito próximos, “com a diferença, porém, de Hegel olhar para trás e fechar um ciclo, Hölderlin olhar para a frente e abrir outro ciclo”⁷.

³Friedrich Schlegel, *Conversa sobre a poesia* (São Paulo, Iluminuras, 1994), p. 29.

⁶Jean-François Courtine, *A tragédia e o tempo da história* (São Paulo, Ed. 34, 2006), p. 42, 44, 39.

⁷Martin Heidegger, *Introdução à metafísica* (Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978), p. 151.

artigo

É possível filosofar sem humor? – Uma breve consideração a partir do conceito de humor em Pirandello

THIAGO FARIA – *Mestrando*

O nome de Luigi Pirandello (1867-1936) não consta no rol dos grandes filósofos, e isso por um motivo muito simples: ele não era um filósofo. Pirandello optou por outros meios, que não os acadêmicos, para dar voz aos seus pensamentos. A sua reflexão filosófica – pois se não era filósofo por filiação o era por afinidade – cobrava vida nos palcos e nos versos. Escritor, dramaturgo e poeta, este italiano se ocupou, entre outras atividades, com a questão do humor no seu ensaio de 1908, intitulado “O Humorismo”.

Neste ensaio, Pirandello analisa aquilo que faz com que uma obra de arte possa ser qualificada como humorística. No entanto, extrapolaremos este seu traçado original e tentaremos aplicar à vida aquilo que se destinava à arte. Julgando que esta seja uma transposição minimamente válida, veremos de que maneira o bom filósofo se assemelha a um bom humorista.

Primeiramente, é necessário dizer aquilo que o humor *não* é. Começemos pela ironia, prima-irmã do humor. Embora possuam muitas características semelhantes, o humor e a ironia são dois fenômenos completamente distintos. A ironia é, segundo Pirandello, uma contradição apenas performática, originada por sua vez “de uma contradição somente verbal, de um fingimento retórico, exatamente contrário à natureza do genuíno humorismo” (PIRANDELLO, 1996, p.147). O irônico se esforça por *parecer* diferente daquilo que ele realmente é. Mas se o humorista não se confunde com o irônico, pouco poderá ser tomado como um cômico

ou satírico. “Não nasce nestes outros o sentimento do contrário – afirma Pirandello –; se nascesse, tornar-se-ia amargo, isto é, não mais cômico” (p.155). Da mesma forma, se houvesse este tal sentimento do contrário no satírico, ele deixaria de sentir aversão pela realidade e, portanto, perderia justamente aquilo que caracteriza a sátira.

Vemos, pois, que a *contradição* está presente na definição do humor. Enquanto o irônico apenas simula a contradição – a qual lhes falta de todo ao cômico e ao satírico –, o humorista é aquele que experimenta um verdadeiro sentimento do contrário.

Pirandello nos oferece um exemplo. Imagine uma senhora de muita idade, uma velhinha que carrega nas suas profundas rugas e na sua ligeira corcova o peso dos anos. Agora imagine que essa mesma velhinha se veste e se comporta como uma adolescente de quinze, talvez dezessete anos: roupas curtas e justas, acessórios coloridos e extravagantes, modos e linguajar desleixados, um *iPod* conectado aos ouvidos e um chiclete na boca.¹ Ao sair à rua, em direção à feira de domingo, todos a olhamos e nos rimos dela. Mas por que fazemos isso?

A imagem desta senhora, nos explica Pirandello, causa o riso porque há uma flagrante desconformidade entre o ideal que se imagina e que se espera de uma pessoa com a idade avançada e a realidade que efetivamente se nos oferece. Contudo, o humorista não para por aí, no mero sentimento do cômico. A sua reflexão intervém ativamente nesta primeira impressão de inadequação, conduzindo-o ao processo humorístico propriamente dito.

¹Obviamente, o exemplo foi adaptado por mim.

A reflexão, analisando o seu objeto, extrai dele um *sentimento do contrário*. O humorístico descobre na primeira inadequação uma segunda inadequação, quer dizer, descobre a inadequação da inadequação. Sendo assim, em lugar de continuarmos achando graça, começamos a sentir pena da pobre senhora e do ridículo que ela se faz passar. A reflexão inicia uma espécie de processo de cálculo e de adivinhação, fazendo suposições acerca dos motivos que a levaram a agir desta maneira: a solidão e a necessidade de se sentir querida, a angústia com a proximidade da morte, a tristeza de não ter podido aproveitar melhor os dias da sua juventude, etc., etc. O humorista modula, então, o seu riso com uma dose de amargura e perplexidade.

Segundo Pirandello, o humor é “este sentimento do contrário nascido de uma especial atividade da reflexão” (p.134). O humorista experimenta uma contradição fundamental e insolúvel, pois toda e qualquer imagem que for apresentada à sua reflexão sofrerá uma análise a partir da qual uma imagem contrária a ela lhe será associada. O humorista não poderá decidir-se por uma ou outra imagem, uma vez que ambas estão igualmente presentes ao seu espírito. “A reflexão,” esclarece Pirandello, “assumindo a sua especial atividade, vem a turbar, a interromper o movimento espontâneo que organiza as ideias e as imagens em uma forma harmoniosa” (p.139). Em outras palavras, “as imagens, antes assimiladas por assimilação ou por contiguidade, apresentam-se em contraste: cada imagem, cada grupo de imagens desperta e chama as contrárias que, naturalmente, dividem o espírito, o qual, irrequieto, obstina-se em encontrar ou estabelecer entre elas as relações mais impensadas” (p.140).

O humorista é pois este sujeito demasiadamente reflexivo, cujo espírito se acha cindido entre duas realidades opostas. Não pode deixar de acreditar, sem prejuízo para si mes-

mo, naquilo em que acredita, mas, ao mesmo tempo, não é ingênuo o suficiente a ponto de deixar de observar que as suas crenças, os seus ideais, as suas aspirações são todas irrealizáveis, deficientes ou contraditórias com o real. Guarda este olhar complacente e sorriso melancólico de quem, não havendo outra saída, se fez eunuco só para vigiar noite e dia a mulher amada quem, por força do destino e do sultão, não poderia ser sua.

O filósofo não é tão diferente do seu amigo humorista, exceto pela virilidade. Não se resigna como o humorista, não se contenta com a mera visão daquilo que ama. O filósofo quer dominar a vida, tomar as rédeas da própria existência, por mais contraditória que ele a descubra. Constata, como o humorista – e não com menos espanto –, a contradição daquilo que é em relação àquilo que deveria ser. Porém, em oposição a este, o filósofo nutre a pretensão de poder vir a reajustar os contrastes, tornar o real novamente harmonioso. Quer restabelecer os nexos causais, dirimir as contradições, encontrar a ordem oculta dos fenômenos, planificar uma dialética capaz de devolver sentido à realidade, mesmo que seja para dar as razões da sua incongruência.

O humorista, não podendo contrariar a sua própria natureza, ri da admirável seriedade do filósofo, porque, ao contrário deste, sabe apreciar um bom espetáculo.

Mas o bom filósofo, ah, este também se sabe ridículo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

PIRANDELLO, Luigi. *O Humorismo*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Experimento, 1996.

ROGÉRIO SOARES – *Doutorando*

O físico, filósofo e historiador da ciência francês Pierre Duhem defendia a tese segundo a qual o objetivo da teoria física, enquanto disciplina autônoma, não é o de determinar a natureza verdadeira dos objetos (esfera da metafísica) e sim o de “salvar o fenômeno”, ou seja, fornecer proposições matemáticas que representem adequadamente o comportamento manifesto e observável das magnitudes físicas e coordenar logicamente as equações assim resultantes em um sistema coeso em que diversas leis possam ser deduzidas de um conjunto menor de leis mais gerais e fundamentais.

A pedra de toque da teoria física estaria então na concordância de suas previsões, deduzidas das leis descritas em termos matemáticos, com os fatos experimentais. E esses sucessos preditivos, em conjunto com a estrutura lógico-matemática descritiva da qual foram deduzidos, é que seriam passados à frente ainda que a teoria metafísica (acerca da natureza última dos fenômenos) acoplada a eles fosse abandonada e substituída por outra.

Contudo, segundo Duhem, a teoria física também almeja ser uma classificação natural das leis observacionais. Analogamente a um zoólogo que nota semelhanças e diferenças entre animais e as assinala criando um amplo quadro onde agrupa famílias, espécies e traça analogias entre os diversos grupos, o físico também nota as semelhanças entre as diversas equações que descrevem os comportamentos das magnitudes físicas e estabelece uma ordem na qual diversas leis são deduzidas de algumas poucas leis gerais e fundamentais.

A classificação natural assim atingida será uma descrição acurada das relações entre os corpos. E da mesma forma como um zoólogo pode se enganar ao tentar explicar as **causas** das relações que ele estabeleceu (apelando a Lamarck ou Darwin, por exemplo) sem, contudo, poder negar a existência das mesmas, também o físico pode se enganar acerca da natureza última dos fenômenos sem com isso negar as acuradas representações matemáticas de seu comportamento observável.

Tal concepção não seria demasiadamente modesta? Não estaria em contradição com a mais forte motivação teórica dos físicos, a qual sempre foi a de descobrir a verdade sobre os fenômenos que nos cercam? Duhem responde que não se devem confundir as concepções e as motivações dos cientistas com a verdadeira natureza da ciência. Não pode o competente praticante de uma atividade estar totalmente enganado acerca da real natureza e dos fins de seu empreendimento? Não pode ele estar obcecado por uma miragem ou uma ilusão que, não obstante, lhe dá impulso e motivação para seguir em frente?

Freqüentemente a ilusão inflama as atividades humanas mais que o claro entendimento do objetivo perseguido. É isto uma razão para confundir ilusão com verdade? Descobertas geográficas admiráveis foram feitas por aventureiros buscando a Terra do Ouro. Isso significa que nossos mapas devem incluir El Dorado?”(DUHEM, 1996, p.49)

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

DUHEM, Pierre. *Essays in the History and Philosophy of Science*. Hackett Publishing Company: Indianapolis, 1996.

artigo

O coral das profundezas: Benjamin e Proust

MARCELA OLIVEIRA – Mestranda

Em sua obra, Walter Benjamin diagnosticou agudamente o processo de ruptura com a tradição clássica que marcou a modernidade. Tal processo se efetivou com o surgimento da burguesia e das sociedades industrializadas no final do século XIX e correspondia, em suas palavras, à “queda da experiência”. Distanciando-se do passado clássico, a época moderna trouxe consigo o conflito que pode ser resumido da seguinte forma: não era mais possível colocar-se perante a vida e referir-se à “experiência” como os antigos faziam, ao menos não com a mesma espontaneidade e sensação de pertencimento. Logo, foi preciso elaborar outras formas de tratar do passado a partir da perspectiva do declínio de sua apreensão tradicional, o que engendrou o nascimento de obras que pagaram “o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno”¹.

Nesse contexto, foi decisiva a passagem da “narrativa tradicional” – a qual Benjamin chamou de “uma forma artesanal de comunicação”², sendo baseada na oralidade e responsável pela transmissão da sabedoria nas sociedades arcaicas – para a forma escrita do romance no advento da modernidade, tal como analisada no ensaio “O narrador”. No âmbito das formas artísticas, o romance teria se fixado como um meio para a busca

do “sentido da vida”, agora perdido, a partir de uma perspectiva individual na maneira de lidar com o fluxo do tempo. A literatura adquiria, assim, seu caráter moderno, o que significava abdicar das esperanças de completude e perfeição da estética clássica, centrada, segundo Benjamin, no conceito de símbolo. Por outro lado, era a estética alegórica, cuja incompletude era também sinônimo de abertura, que passava a predominar, buscando construir artificialmente, na linguagem, uma forma de remeter à experiência, que não seria mais dada naturalmente.

Era o problema do tempo que emergia como preocupação filosófica crucial de Benjamin, cuja elaboração, em seu caso, fazia-se no exercício da própria crítica de arte. Neste sentido, suas interpretações de Proust são decisivas. Com o romance *Em busca do tempo perdido* surge a noção central de “memória involuntária”, que se opunha à esperança de resgate completo, consciente e voluntário, por parte da inteligência, daquilo que passou. Em Proust, esse acesso ao passado seria, ao contrário, efêmero, instantâneo, ou seja, não ofereceria a possibilidade de ser possuído de forma definitiva, o que explicitava o caráter problemático da experiência do tempo na época moderna, no mesmo movimento em que o explorava criativamente.

Proust situava-se, portanto, no coração do problema da modernidade. Este era o mesmo lugar em que se encontrava Benjamin. Por isso, ao mergulhar na obra do autor francês, ele encontrava, não raro, a si mesmo. Era a própria concepção de tempo de Benjamin que, por vezes, parecia inspirar suas interpretações de Proust. Na *Recherche*, teria surgido

¹Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in: *Obras escolhidas volume III* (São Paulo: Brasiliense, 1989), p. 145.

²Walter Benjamin, “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, in: *Obras escolhidas volume I* (São Paulo: Brasiliense, 1994), p. 205.

a imagem do tempo “entrecruzado” que, escapando da cronologia linear habitual, adiantava a explosão da perspectiva continuísta da história empreendida pelo próprio Benjamin, por exemplo, em suas teses sobre o conceito da história. Tratava-se, em ambos os casos, de construir na linguagem o encontro entre o presente e o passado, não cabendo ao atual superar o que veio antes, mas entrar em contato com ele, como naquilo que Benjamin chamou, nas *Passagens*, de “imagem dialética”.

Na sua penetrante aproximação de Proust, por fim, Benjamin encontrava mais uma oportunidade, entre outras na sua obra, para formular certa perspectiva, bastante singular, para pensar o tempo. O próprio Benjamin escritor sondou as profundezas do passado, nas belas palavras de Hannah Arendt, “como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas”³. Nas suas sondagens pela *Infância em Berlim por volta de 1900*, Benjamin buscou o passado “não para ressuscitá-lo tal como era”, em sua unidade e completude, mas para encontrar seus fragmentos cristalizados, que teriam permanecido ocultos no fundo do mar.

Nas possibilidades interpretativas oferecidas pelo próprio passado, para Benjamin, não era a busca pelo que passou que importava, em uma luta contra o tempo. Era, antes, o encontro com o que “poderia ter sido”, quer dizer, o que se originou mas nem sempre se completou e se consumou de todo, em uma luta a favor da abertura do tempo. Ele procurava o passado, sim, mas apenas porque enxergava nele o vigor do futuro – como apontou, com razão, Peter Szondi – que poderia nascer se, ao invés de dar curso à continuidade conformista da tradição, fôssemos capazes de experimentar o tempo em seu estado, diríamos com Proust, entrecruzado.

³Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios* (São Paulo: Companhia das Letras, 1987), p. 176.

ISSN: 1519-1893

E-mail: revistaalterpucurio@gmail.com

Homepage:

<http://sites.google.com/site/revistaalterpucurio/>.

Comissão Editorial:

Ana Miriam Wuensch

Marcelo S. Norberto

Diagramação:

Cecília Jucá de Hollanda

ALTER é publicado com o apoio do Departamento de Filosofia e dos alunos pós-graduandos da PUC-Rio.

As colaborações são de responsabilidade dos seus respectivos autores.

IMPORTANTE!

Todos os alunos matriculados na pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio podem mandar seus artigos, resenhas ou traduções por e-mail, enviando os arquivos digitais para: revistaalterpucurio@gmail.com

As matérias devem ser digitadas em Word.

Fonte: Times New Roman
Tamanho (corpo 11)

Artigo ou Tradução:

Opção A – 3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).

Opção B – 6.400 a 6.500 caracteres no máximo (contando os espaços).

Resenha:

3.000 a 3.100 caracteres no máximo (contando os espaços).