

# Alter

Ano VIII - nº 17 - 2011  
ISSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

## EDITORIAL

Neste mês de maio de 2011, a Alter publica seu primeiro número. O presente boletim vem reafirmar um espaço democrático no qual é possível, em sucintas linhas, a partilha de pesquisas em várias áreas da Filosofia, dando, com isso, um tom de riqueza e pluralidade. Neste espaço, destinado aos alunos de pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio, é possível apresentar textos sob forma de traduções, resenhas e artigos, sendo um instrumento adequado para o aprimoramento da escrita acadêmica e desenvolvimento de suas pesquisas.

**Boa leitura a todos!**

*Alexandre Medeiros e Thiago Cardoso*

## SUMÁRIO

- **Uma teoria somática da dor** / *GABRIEL JUCÁ*, p. 2
- **Émile Boutroux: matemática e a contingência das leis naturais** / *ROGÉRIO SOARES*, p. 4
- **Burle Marx: do elaborar pictórico à construção das obras-paisagem** / *LARISSA DE AGUIAR*, p. 5
- **Ou um ou outro – Um discurso extático** / *THIAGO COSTA FARIA*, p. 7
- **Carta de Galileu a Don Benedetto Castelli** / *THIAGO CARDOSO*, p. 9
- **Nota Sobre a Preleção de Heidegger: “A determinação do ser do ente segundo Leibniz”** / *RENATA RAMOS*, p. 11
- **Sobre a importância da idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação em John Rawls** / *BEATRIZ PIFFER MACHADO*, p. 12
- **Notas sobre a experiência estética em Kant** / *ALEXANDRE MEDEIROS*, p. 14

GABRIEL JUCA  
Doutorando

A explicação proposta pelo filósofo da mente americano Christopher Hill, da Brown University, para a sciência (*awareness*) de dores toma como premissa uma série de critérios para tomar um processo mental como perceptual, para então demonstrar que nosso acesso a nossas próprias dores satisfaz os mesmos critérios. Dores são sensações análogas a experiências aparentemente irrelacionadas, como a percepção de objetos pela visão ou audição. Como veremos adiante, tal perspectiva traz conseqüências interessantes e pouco intuitivas.

Hill diz que a sciência de dores e o acesso perceptual a objetos compartilham: 1) Representações subconceituais – quando temos um ou outro tipo de experiência tomamos ciência de propriedades que somos incapazes de descrever ou nomear (é isso o que as torna, em prática, infáveis); 2) Associação a mecanismos atentos tanto automáticos quanto voluntários – um ser humano adulto é capaz de, conforme descrito logo acima, incrementar, através de sua atenção, a resolução do objeto acessado e contrastá-lo com seu “fundo”. Esse é o caso quando possui experiências paradigmaticamente perceptuais (visuais, auditivas, etc) e também quando experimenta dores; 3) Atribuição de localização e outras características espaciais a seus objetos; 4) Normas a priori de agrupamento (objetos que possuem algo em comum são classificados como membros de um mesmo grupo); 5) Uma fenomenologia particularizada; 6) Acesso particularizado a objetos (se percebo olfativamente dois cheiros

diferentes, percebo os dois individualmente, ao passo que é possível formar crenças sobre a presença dos mesmos cheiros sem ter acesso aos mesmos em separado. Mas se sinto duas dores, devo estar ciente de cada membro da dupla); 7) Determinação mereológica – ter acesso a um objeto de percepção implica a sciência perceptual de algumas de suas partes, e de relações estruturais entre as mesmas. Dores são experimentadas como tendo uma extensão, cujos pedaços podem ter propriedades qualitativas diversas (uma parte mais intensa, etc) <sup>1</sup>

Tendo a sciência de dores tanto em comum com a sciência paradigmaticamente perceptual, Hill considera justificado afirmar dores são objetos de percepção. Uma vez que as experiências perceptuais “diretas” constituem casos de sciência experiencial, nossas experiências de dor são exemplos desse mesmo tipo de experiência. Possuindo natureza perceptual, nosso acesso a dores surge por meio de representações (na filosofia da mente de Hill toda sciência é representacional); mas percepções de dores representam o quê exatamente? Hill afirma que dores são distúrbios corporais envolvendo dano tecidual real ou potencial (não pertencendo, portanto, ao domínio do mental). Hill justifica tal ponto de vista com os seguintes fatos: 1) Dores têm uma localização e outras propriedades espaciais assinaladas por quem as sofre; se adotarmos a perspectiva que aborda dores como distúrbios teciduais, podemos tratar essa aparência como verdadeira. Isso é desejável porque teorias da

<sup>1</sup> Idem, p. 172-174.

<sup>2</sup> Idem, p. 178.

percepção que tomam como corretos o que ela nos apresenta são preferíveis a teorias que tratam nossos processos perceptuais como ilusórios<sup>3</sup>; 2) Temossciência de dores, o que significa (em sua filosofia) que existem representações e objetos representados. Sabe-se que as representações somatosensoriais nociceptivas correlacionadas a sensações de dor têm como função mapear distúrbios teciduais; isso torna altamente plausível identificar os objetos das ditas representações com dores; 4) Ao empregarmos demonstrativos que indicam dores (“esta dor”, por exemplo), nossa atenção está voltada para distúrbios corporais; 5) Quando avaliamos alegações e hipóteses sobre nossas dores, nossas faculdades ativas focam distúrbios teciduais.<sup>4</sup>Experiências dolorosas ocorrem quando certas representações de dano ou possível dano são ativadas no córtex somatosensorial (parte do sistema cerebral que processa diferentes modalidades sensoriais e mapeia diferentes partes do corpo). Assim, é possível distinguir dores, que são distúrbios corporais, de experiências dolorosas, que são estados perceptuais.

Uma consequência interessante da teoria é a possibilidade de distinguirmos realidade a aparência mesmo em um fenômeno tão subjetivo quanto à sensação dolorosa, onde aparência e realidade parecem coincidir. Não parece haver um objeto a que corresponde à sensação em questão, que é ela mesma o alvo da investigação. Por isso, Hill observa que é altamente intuitivo negar que possa haver ilusões de dor análogas àquelas que nosso aparato sensorial é capaz de produzir. Se alguém se queixa de dores ao médico, parece ridículo afirmar que o paciente está errado, não possuindo na verdade dor alguma. No entanto, é sempre possível fazer a distinção entre aparência e realidade quando tratamos de objetos e suas representações. Se a sciência da dor funciona dessa

maneira, falhas no sistema representacional relevante podem dar origem a alucinações de dor. Hill diz que é exatamente isso que ocorre nos célebres casos de “dor em membros fantasmas” (*phantom limb pain*), onde pacientes que tiveram membros amputados experimentam dor e outras sensações “localizadas” no membro amputado. Em tais casos o cérebro continua a representar algo que não existe, de forma análoga a alucinações visuais ou auditivas. O objeto inexistente é naturalmente um distúrbio corporal envolvendo dano tecidual possível ou real.<sup>5</sup>Portanto, pacientes com dor em membros fantasmas não têm dores de fato. Outra consequência interessante da teoria é a possibilidade de dores sem a percepção do sujeito que as possui. Da mesma forma que uma representação pode ocorrer sem a existência do objeto, o objeto pode ocorrer sem o aparecimento da primeira. Assim, podemos falar em dores causadas por práticas esportivas ou ferimentos em combate que (literalmente) não são percebidas pelo sujeito das mesmas (sabe-se que atletas machucados e combatentes feridos por vezes realizam proezas físicas como se seus corpos estivessem perfeitamente intactos).<sup>6</sup>

Tendo identificado experiências de dor com determinadas representações cerebrais, Hill mostra que o suposto caráter misterioso dos fenômenos da consciência é apenas uma aparência; uma filosofia physicalista que combina fenomenologia e descobertas empíricas pode gerar explicações satisfatórias da subjetividade.

## REFERÊNCIA

HILL, C. *Consciousness*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.

<sup>3</sup> Idem, p. 178.

<sup>4</sup> Idem, p.177- 181.

<sup>5</sup> Idem, p.181.

<sup>6</sup> Idem, p. 182-183.

### 3. Émile Boutroux: matemática e a contingência das leis naturais

ROGÉRIO SOARES  
Doutorando

O filósofo francês Émile Boutroux afirmava que as leis mecânicas não são simples leis matemáticas, mas que nelas se revela, na medida em que pretendem tratar do real, um aspecto novo e importante. Se a mecânica se baseasse só e tão somente na necessidade lógica que governa a matemática, então todas as suas afirmações seriam necessariamente verdadeiras uma vez admitidos os axiomas.

Se assim fosse, nada poderia mudar o caráter necessário dessas leis e nenhuma consequência falsa poderia se seguir delas. Seria a ciência perfeita e ideal. De fato, a ciência moderna, quando tenta postular uma ontologia do real calcada no quantitativo, quer no fundo fazer que a ciência física tenha o benefício e o apanágio da certeza das matemáticas.

Entretanto, como aponta Boutroux, embora as leis formais que regem a descrição do comportamento das grandezas seja matemática, esse comportamento, ou seja, a série de constantes que se manifestam no mundo, não são descobertas da matemática, mas da observação.

Que os corpos físicos se comportam de tal e tal maneira, com tais e tais efeitos, é algo que pode ser descrito matematicamente, mas conhecido somente por observação. Nenhuma lei matemática determina *a priori* que os corpos devam se comportar da maneira como se comportam. Mas se eles se encadeiam de uma forma determinada, a partir desse conhecimento e de outras constantes, é possível descrever os estados atuais e calcular os estados futuros.

A confiança na constância do encadeamento determinado das grandezas físicas provém não da matemática, mas da indução. E a indução, como entendida pelos modernos, não é mais do que a coleção numérica de instâncias observadas que gera uma inferência sobre o comportamento de todas as instâncias futuras.

Nesse caso, nada impede que não estejamos diante de leis imutáveis, mas de meras constantes temporalmente limitadas e contingentes. Não é difícil conceber um movimento constante que um dia deixa de se repetir. Enquanto ele se dá, pode-se descrevê-lo matematicamente e prever estados futuros a partir de estados presentes ou passados. Mas a vigência dessa constância pode muito bem passar e não mais se repetir.

Jacques Maritain já havia mostrado que a ciência moderna tem sua regra formal na matemática e sua matéria naquilo que é físico. Boutroux, por sua vez, mostra que a impossibilidade de identificação da necessidade abstrata das matemáticas e da constância do comportamento observável dos corpos impede que o ideal da ciência perfeita acalentado pelos modernos se torne realidade.

Em outros termos, as matemáticas não seriam a linguagem última do mundo, pois este apresenta aspectos totalmente distintos daqueles capazes de serem alcançados e abarcados pela linguagem quantitativa. E por isso não há possibilidade de se determinar leis imutáveis a partir somente da matematização daquilo que se observa ser constante.

#### REFERÊNCIA

BOUTROUX, E. *De l'Idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines*. Paris: J.Vrin, 1925

## artigo

## Burle Marx: do elaborar pictórico à construção das obras-paisagem

LARISSA DE AGUILAR  
*Mestrando*

No séc. XX, o movimento de desconstrução representacional da paisagem desdobra-se na medida em que a obra paisagística inaugura meios de apresentação fora da tradição pictórica, disseminando-se à arquitetura e à escultura. Aqui, serão abordadas obras de um importante artista e paisagista brasileiro, Roberto Burle Marx, como exemplo de tal movimento e, também, de que forma o pensamento heideggeriano colabora para o esclarecimento de tais mudanças.

Embora as obras pictóricas de Burle Marx sejam excepcionais e se possa caracterizar uma unidade plástica entre elas e as obras paisagísticas, ele não era um pintor de paisagens. Diferente da sua produção, na tradição inglesa, jardins eram produzidos a partir de um objetivo pictórico de modo a elegerem pontos que oferecessem cenas distantes e aparentemente estáticas. Em suas composições, o artista brasileiro, explora a existência dinâmica, instável e espacial do jardim. Suas obras eram pensadas a partir da dinâmica temporal do percurso, explorando contrastes de luz, ritmo, escala volumétrica, transparência e, a sensação de englobamento e exposição.

Há ainda outro fator temporal que vem a problematizar justamente a instabilidade ou imprevisibilidade da forma em suas obras. Burle Marx, além de ser grande conhecedor botânico, manteve ao longo de sua carreira a prática de realizar excursões de reconhecimento da flora na América tropical. Deve-se

a ele a primeira coleta de diversas espécies, as quais ele introduzia na elaboração de seus jardins. Tal prática imprimiu em suas obras paisagísticas um caráter de imprecisão na definição da forma pelo artista unicamente, já que muitas vezes ele desconhecia todas as potencialidades formais das plantas utilizadas em suas composições. Nestas, justamente, dava-se lugar para que elas se apresentassem em sua espontaneidade.

Para Burle Marx, a transformação morfológica operada em seus jardins, ao longo do tempo, era prevista no reconhecimento de que “a planta goza, no mais alto grau, da propriedade de ser instável. Ela é viva enquanto se altera.”<sup>21</sup> Livre de qualquer pretensão de estabilidade formal fixa, a forma era obtida em um obrar conjunto da intervenção do artista e da contínua elaboração da terra. Pode-se melhor compreender tal modo de produzir a obra a partir das palavras de Heidegger: “A obra deixa a terra ser uma terra.”<sup>22</sup> Ao longo de sua vida, terra em Heidegger assumiu diferentes significados, em A origem da obra de arte, terra será a acolhente, a matéria prima e o sítio natal da obra, o próprio irromper iluminado da *physis*.

Na obra de arte, como o lugar da revelação do ser, todo o oculto da natureza deixa-se mostrar em seu vigor. Nas obras paisagísticas, contudo, o criar do artista traz-à-frente a própria paisagem e seu fluxo. Citando Albrecht Dürer, Heidegger diz: “Pois a obra está verdadeiramente cravada na natureza; quem pode tirá-la fora desse a tem.”<sup>23</sup> Tirar nesse sentido é traçar. Mas o que será traçar nas obras paisagísticas? Nesse caso, traçar é compor poeticamente, dar novo conjunto aos produ-

tos da natureza e deixar que cresçam por si mesmos e irrompam em sua própria transitoriedade. Para os gregos, *physis* é o vigor dominante daquilo que sai e brota por si mesmo e assim permanece, que é em si mesmo uma produção, é *poiesis*. Deste modo as obras paisagísticas são poeticamente construídas tanto na produção espontânea da *physis* como na produção artística. A forma é problematizada, podendo o artista somente prever o que se desdobrará a partir da elaboração humana em conjunto com a natural. Deve-se ressaltar que prever não significa manipular, e dessa maneira no caráter formal da obra sempre haverá uma instância espontânea, mutável e surpreendente.

Diferente de uma obra arquitetônica, a obra paisagística não é concluída. Pode-se dizer que quando as plantas atingem sua forma adulta, a obra está madura, mas ainda assim está em constante mutação. De acordo com as diferentes estações do ano a forma varia pois, enquanto algumas árvores perdem suas folhas outras florescem, ou variam as cores de suas folhagens. O som do vento e da chuva na folhagem, das pedadas durante o percurso, a disposição das nuvens no céu e sua amplitude, a tonalidade da luz, na unidade da obra paisagística, há uma condensação totalizante e precipitação destas instâncias que vibram no vigor de sua essência.

No sentido de habitar a construção destas obras se dá igualmente no cultivo daquilo que é instável e na edificação do que deve ser permanente. As obras mais interessantes de Burle Marx, como um cultivo, são aquelas em que ele teve maior oportunidade de acompanhamento. Ele sempre as visitava e, nessas visitas, alterava-as, propunha novos arranjos e apropriava-se de elementos nascidos espontaneamente. Nos intervalos entre as visitas, novas idéias germinavam para serem posteriormente incluídas. É inte-

ressante pensar esse obrar contínuo nas obras paisagísticas, como uma contínua possibilidade de atualização da obra. Ou ainda como uma retomada, que para Heidegger significa a recusa da coisa acontecida e sida, abrindo-se uma nova possibilidade do ser. Pode-se melhor compreender este conceito aludindo-se as palavras de Rodin em as Grandes Catedrais. Segundo ele manter uma obra viva, se referindo as Catedrais Góticas, não é manter sua forma fazendo-a perdurar pelo trabalho dos restauradores. Antes, é transformá-la de forma a permitir a transmissão da vida. Em outras palavras, retomar o ato criativo, não de maneira nostálgica repetindo fórmulas antigas, mas retomando a força criadora que fundou o mundo e dar-lhe continuidade.

Quando um cliente chamava Burle Marx para restaurar um de seus jardins, ele sempre o recriava. Hoje, após sua morte, surge a discussão sobre como manter a sua obra viva. Já que, como visto, não apenas a planta é viva enquanto se altera, mas a própria obra Burle-Marxiana é viva enquanto se transforma. Qualquer tentativa de constância, deste modo, seria uma decisão em favor da permanência da obra e não da arte.

## NOTAS

<sup>1</sup> MARX, Roberto Burle. *Arte e Paisagem*. São Paulo: Studio Nobel, 2004. p.85.

<sup>2</sup> MOOSBURGUER, Laura de B. Dissertação de mestrado: "A origem da obra de arte" de Martin Heidegger: tradução, comentários e notas/ Curitiba: UFPR, 2007. p. 52.

<sup>3</sup> idem. p. 59

<sup>4</sup> Idem. p. 52.

## REFERÊNCIA

MARX, Roberto Burle. *Arte e Paisagem*. São Paulo: Studio Nobel, 2004.

tradução

## Ou um ou outro – um discurso extático\*

THIAGO COSTA FARIA  
Doutorando

Casa-te, arrepende-te-ás; não te cases, também te arrepende-ás; cases-te ou não te cases, em ambos os casos te arrepende-ás; ou te casas ou não te casas, em ambos os casos te arrependes. Ri das loucuras do mundo, arrepende-te-ás; chora por elas, também te arrepende-ás; rias das loucuras do mundo ou chores por elas, em ambos os casos te arrepende-ás; ou ris das loucuras do mundo ou choras por elas, em ambos os casos te arrependes. Confia numa jovem, arrepende-te-ás; não confies nela, também te arrepende-ás; confies ou não confies numa jovem, em ambos os casos te arrepende-ás; ou confias numa jovem ou não confias nela, em ambos os casos acabas te arrependendo. Enforca-te, arrepende-te-ás; não te enforques, também te arrepende-ás; enforques-te ou não te enforques, em ambos os casos te arrepende-ás; ou te enforcas ou não te enforcas, em ambos os

casos acabas te arrependendo. Isto, meus senhores, é a quintaessência de toda sabedoria. Não é que unicamente em instantes contados eu contemple tudo *aeterno modo*, como diz Spinoza, mas sim que sou sempre *aeterno modo*. Muitos creem também que o são quando, tendo feito ou um ou outro, unem ou mediam tais opostos. No entanto, isto é um mal-entendido, já que a verdadeira eternidade não reside atrás de um tal ou - ou, mas diante deste. Por isso sua eternidade não será mais do que uma dolorosa sucessão temporal, pois deverão ruminar um arrependimento duplo. Minha ciência é fácil de captar, posto que só disponho de um axioma do qual nem sequer parto. É preciso distinguir entre a subsequente dialética do ou - ou e o eterno que aqui se insinua. Por isso, quando aqui digo que não parto do meu axioma, isto não se contrapõe ao “partir-de”, pois o que digo não é mais do que a expressão negativa do meu axioma, aquilo mediante o qual se concebe a si mesmo em contraposição

\*Este discurso se encontra na primeira parte de *Ou... ou...*, também conhecido em língua portuguesa como *A alternativa*. Esta primeira parte é composta pelos escritos *estéticos*, para cuja autoria desconhecida o editor Victor Eremita dá uma solução: atribui-os, devido à sua semelhança de estilo e linha temática, a uma só fonte ou pessoa, a qual passará a ser chamada arbitrariamente pelo editor de *A*. Tanto Victor Eremita como *A* são heterônimos de Kierkegaard e fazem parte da sua estratégia comunicativa. A principal característica desta estratégia é a *comunicação indireta*; Kierkegaard se vale de heterônimos para expressar pontos de vista que não são os seus, mas que o ajudam a se aproximar dos seus leitores, seduzindo-os em direção à verdadeira mensagem que ele deseja transmitir e que certamente

não se encerra nas concepções estéticas divulgadas pelos seus heterônimos. O discurso aqui traduzido está originalmente reunido com alguns outros aforismos no capítulo denominado *Diapsálmata*. *Diapsálmata* é uma palavra proveniente da língua grega e significa refrão ou entreato (cf. nota 6 do Prólogo, p.40 da obra indicada na referência bibliográfica); este termo se refere, mais especificamente, a “uma indicação musical para a liturgia de significado indefinido, que se utiliza, no entanto, para designar uma interrupção instrumental intercalada no salmo” (ibidem). Os outros capítulos ou ensaios estéticos que se encontram na primeira parte de *Ou... ou...* se intitulam: *Os estádios eróticos imediatos ou o erotismo musical*; *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno*; *Silhuetas*; *O mais infeliz*;

a um “partir-de” ou a um “não-partir-de”. Não parto do meu axioma, já que se partisse dele me arrependeria, e se não partisse dele, também me arrependeria. No caso de que a algum dos meus mui estimados ouvintes parecesse que há algo de verdade no que digo, isto não faria outra coisa do que provar que a sua cabeça não está feita para a filosofia; se lhe parecesse que o dito implica movimento, isto provaria o mesmo. Para aqueles ouvintes que, em troca, estão em condições de me seguir apesar de que não realizo o mais mínimo movimento, exporei agora a eterna verdade em virtude da qual esta filosofia permanece em si mesma e não assume nada superior. Se eu partisse do meu axioma, então nunca poderia me deter, pois, se não me detivesse, me arrependeria, e, se me detivesse, também me arrependeria, etc. Agora, em compensação, como nunca parto, sempre posso me deter, pois a minha eterna partida é a minha eterna detenção. A experiência mostrou que começar não é de modo algum tão difícil para a filosofia. Nem muito menos; e é que começa com nada

e, assim, pode sempre começar. Em troca, aquilo que é difícil para a filosofia e para os filósofos é se deter. Inclusive evitei esta dificuldade; pois, se alguém pensasse que quando agora me detenho, realmente me detenho, mostraria que não tem um conceito do especulativo. O certo é que não me detenho agora, e sim que me detive quando comecei. Minha filosofia goza, portanto, da admirável qualidade de ser breve e ser irrefutável; pois se alguém me contradissesse, sem dúvida ousaria me sentir no direito de declará-lo insensato. O filósofo é sempre *aeterno modo* e não goza, como o bem-aventurado Sintenis, só de umas poucas horas vividas para a eternidade.

## REFERÊNCIA

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Lo Uno O Lo Otro*. Trad. Begonya Saez Tajafuerce & Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2006-2007. 2v. p. 62-63 (v.1).

O primeiro amor, *comédia em um ato de Scribe, traduzida por J.L.Heiberg; A rotação dos cultivos; Diário do sedutor*. A grande dificuldade e consequente confusão envolvendo a unidade dos escritos estéticos supracitados se deve ao fato de que eles são frequentemente traduzidos e publicados como se fossem independentes, às vezes com o título completamente modificado, o que dificulta que o leitor não familiarizado com as obras de Kierkegaard se situe adequadamente em relação a estas últimas. Por exemplo, *Diário do sedutor* é

publicado em língua portuguesa como se fosse uma obra autônoma, enquanto *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* pode ser adquirido simplesmente como *Antígona*. Esquartejamentos editoriais à parte, vale lembrar que o presente discurso (assim como qualquer outro heteronímico) não defende necessariamente a posição filosófica do próprio Kierkegaard. Basta, para tanto, que se observe aquela indicação, ainda que excessivamente sumária, a respeito da comunicação indireta e da estratégia comunicativa kierkegaardiana.

## artigo

## Carta de Galileu a Don Benedetto Castelli

THIAGO CARDOSO  
Mestrando



Em 21 de dezembro de 1613, Galileu escreve uma carta a um dos seus colaboradores chamado Benedetto Castelli, que é padre beneditino. Tal carta é uma resposta de Galileu às apreciações negativas ao sistema copernicano, que no contexto histórico houve na corte de Toscana sob a tese de que o novo sistema astronômico não seria compatível com a passagem da Sagrada Escritura (o livro de Josué)<sup>1</sup>, que era utilizada para fundamentar o sistema ptolomaico. Anexada a esta discussão, a saber, das relações entre filosofia natural e conteúdo teológico, estão as questões do método de investigação da natureza que responderá ao problema da utilização dos conteúdos teológicos contidos nas Escrituras para fundamentar explicações científicas dos fenômenos naturais.

Quanto ao problema das relações entre filosofia natural e conteúdo teológico, Galileu afirma que estas não podem estar em conflito, mas que uma não pode dizer nada no âmbito da outra. Assim, diz Galileu:

*Eu acreditaria que a autoridade das Sagradas Letras tivesse tido em mira apenas persuadir os homens daqueles artigos e proposições, que, sendo necessários para a salvação deles e superando todo o discurso humano, não podiam tornar-se críveis nem por outra ciência nem por outro meio,*

<sup>1</sup> Cf. Js 10, 12-15.

*senão pela boca do Espírito Santo. Mas, que aquele mesmo Deus que nos dotou de sentidos, de discurso e de intelecto, tenha querido, preterindo o uso destes, nos dar por outro meio as informações que podemos conseguir por aqueles, não penso que seja necessário crê-lo; sobretudo naquelas ciências das quais uma partícula mínima e em conclusões dispersas se lê na Escritura<sup>2</sup>.*

Com isso pode-se afirmar que segundo Galileu, à ciência compete, a partir da racionalidade e sentidos humanos, investigar os fenômenos naturais que não são possíveis pelo uso pura e simplesmente das Escrituras, que só podem nos oferecer um auxílio para a conduta de acordo com os preceitos divinos. Isso nos indica que Galileu não rejeita a religião cristã, mas que a Escritura não oferece critérios para afirmações científicas, que são pontuadas pela experiência.

Mas também nesta carta, Galileu faz a defesa do sistema copernicano apontando as falhas argumentativas da Igreja em defesa do sistema aristotélico-ptolomaico, utilizando a própria passagem do livro de Josué, citada acima. Assim,

<sup>2</sup> Carta a Dom Benedetto Castelli, pp. 21-22.

apesar da separação entre ciência e fé no que diz respeito à investigação da natureza, Galileu coadunará a passagem do livro de Josué ao novo sistema astronômico. A passagem bíblica citada acima nos diz que Deus fez parar o suposto movimento do Sol e alongou o dia. Aqui encontra o erro de interpretação, segundo Galileu. Assim, o parar o Sol e alongar o dia estariam contra a perspectiva aristotélico-ptolomaica. Pois ao parar o Sol, estaria diminuindo o dia, uma vez que o primeiro móvel<sup>3</sup> seria responsável por colocar o Sol em movimento ao redor da Terra. Logo, parar o Sol significa parar esse primeiro móvel, causa do dia e da noite. Também isso implicaria na alteração da rotação das esferas celestes, que para Aristóteles, movem-se de forma harmônica e concomitante ao redor da Terra. Se as esferas celestes movem-se perfeitamente, alterá-los implica em contradição. Porém, a Escritura pode concordar com a nova astronomia. Para que o Sol pare, continue a dar movimento às outras esferas e consequentemente alongue o dia, é preciso que este esteja no centro do universo, como ele comprova através das fases de Vênus:

*(...) Sendo muito provável e razoável que o Sol, como instrumento e ministro*

<sup>3</sup> A 10ª esfera, abaixo apenas da grande esfera (Empíreo) e que é responsável pelo movimento diurno de todos os outros corpos celestes.

*máximo da natureza, como que coração do mundo, dê não apenas luz, mas movimento a todos os planetas que giram em torno dele. Se nós atribuímos a rotação diurna à Terra, quem não vê que, para parar todo o sistema e daí, apenas se prolongasse o espaço e o tempo da iluminação diurna, bastou que fosse parado o Sol, como nos diz o texto Sagrado?\**

No corpo deste argumento, vemos uma quebra de paradigma: a da construção dos argumentos científicos desvinculados de fundamentação religiosa, apelando-se à racionalidade e à experiência. Isto, para a história da epistemologia, é próprio da Revolução Científica na modernidade, pois é o período em que o contexto intelectual é radicalmente alterado, com o enfraquecimento da influência religiosa em assuntos científicos (nos campos da Astronomia e Física) e também com a refutação a Aristóteles.

## REFERÊNCIA

DO NASCIMENTO, Carlos Arthur R.(org.), *Ciência e Fé, cartas de Galileu*, ed. UNESP 2009.

<sup>4</sup> Carta a Dom Benedetto Castelli, p. 26.

## Nota Sobre a Preleção de Heidegger: “A determinação do ser do ente segundo Leibniz”

RENATA RAMOS  
Mestranda

Heidegger inicia a sua preleção afirmando que a metafísica de Leibniz é uma interpretação sobre a substancialidade da substância, ou, em outras palavras, a busca pela determinação do ser do ente. Na interpretação heideggeriana, contudo, o problema da substancialidade da substância redundava no problema da unidade. Leibniz, afirma Heidegger, defende que a marca distintiva da substância consiste no fato de que ela é mônada, isto é, “[...] o elemento unificador simplesmente originário que previamente individualiza e separa”<sup>1</sup>. Dessa forma, a mônada é propriamente o que dá o caráter unitário da substância.

Entretanto, as mônadas também são para Leibniz dotadas de uma força primitiva, *vis activa*, o que é compreendido por Heidegger como pulsão (*Drang*). Essa *vis activa* consistiria num certo modo de agir, que, por um lado, não se reduz à ação enquanto realização propriamente dita, visto que também é uma capacidade, e, por outro lado, não se esgota numa capacidade estática. Citando Leibniz, Heidegger conclui que ela é algo entre a capacidade de agir e a própria ação, englobando em si mesmo um *conatus*, ou tendência. Em suma, Heidegger afirma que a *vis activa* é um tender para..., uma pulsão.

Sendo assim, Heidegger sustenta ainda que há para Leibniz uma relação direta entre esses elementos de unidade e de

pulsão. “A unidade enquanto aquilo que dá unidade é ativa, *vis activa*, pulsão como *primum constitutum* da substância”<sup>2</sup>. Ou seja, para Leibniz a unidade da substância, e, por conseguinte, a sua substancialidade, seria dada pela pulsão própria da mônada.

Nesse momento, Heidegger introduz a sua tese a respeito da compreensão do ser. Toda compreensão exige que haja algo já pré-compreendido que possibilite a própria compreensão; e isso se aplica também a questão do ser: sempre já é dado previamente para aquele que indaga sobre o ser uma compreensão deste. Assim, afirma Heidegger, Leibniz ao se questionar sobre a substancialidade da substância tem de antemão uma compreensão mesma da questão que seria dada pela experiência do *eu*, e, portanto, partiria dessa experiência imediata para daí refletir e extrair o conteúdo de seus conceitos metafísicos.

Neste sentido, segundo Heidegger, a constante presença do próprio ser-aí, isto é, da sua constituição ontológica e do modo de ser do próprio *eu*, seria o modelo para Leibniz da unidade atribuída a cada ente. Dessa forma, conclui que Leibniz retira do *eu* o fio condutor para a determinação do ser do ente, e, por conta disso, o ser é interpretado em analogia com a alma. Nas próprias palavras do filósofo: “É da auto-experiência, nascida da mudança espontânea perceptível do *eu*, é da pulsão que é tomada esta ideia de ser, único pressuposto, isto é, o conteúdo propriamente dito do projeto metafísico”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Idem, p.89.

<sup>3</sup> Idem, p.90.

<sup>1</sup> HEIDEGGER, 1971, p.84.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *A determinação do ser do ente segundo Leibniz*. Tradução, notas e introdução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEIBNIZ, G. W.. *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

## artigo

## Sobre a importância da idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação em John Rawls

BEATRIZ PIFFER MACHADO  
Mestranda

O modelo procedimental de liberalismo de John Rawls, formulado como um modelo de democracia constitucional, em que se articulam regras e práticas para equacionar o bem estar social e liberdades individuais aborda de maneira central a idéia, presente na obra *Liberalismo Político* (1993), de sociedade como sistema equitativo de cooperação.

A concepção política de justiça<sup>1</sup> foi elaborada por Rawls para pensar uma sociedade justa, observando a importância da idéia de sociedade como sistema de cooperação como um pilar de sustentação de tal concepção e sua exequibilidade. Importa ressaltar que a concepção de justiça deve possuir neutralidade de maneira a não ferir concepções individuais.

Há que se observar que a estrutura básica proposta por Rawls para construir uma sociedade justa está pautada na organização da mesma por meio de princípios<sup>2</sup> que serão escolhidos racionalmente por cidadãos, estes mesmos que integrarão a chamada sociedade como sistema equitativo de cooperação. O problema que se coloca quando se afirma que haveria uma imparcialidade racional a que todos os cidadãos poderiam compartilhar independentemente de suas crenças ou de quaisquer elementos que pudessem interferir no bom senso ou na razoabilidade – fundamentais para que haja a sociedade cooperativa, é respondido por Rawls com a afirmação de que o pluralismo não necessariamente representaria um entrave para o consenso.

Quando se afirma que o pluralismo<sup>3</sup> não seria um entrave para que quaisquer cida-

<sup>2</sup> A escolha de dois princípios de justiça aparece na obra *Uma Teoria da Justiça* (1971) como consequência da construção da idéia de *posição original*.

<sup>3</sup> O conceito de *overlapping consensus* traduz a idéia de um consenso que se sobreporia a qualquer pluralidade por ser razoável. Como afirma Rawls 'numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos de, os quais é **razoável** esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho (Rawls, 2000, 54)

<sup>1</sup> Uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes. O utilitarismo é um exemplo conhecido (...tem sua aplicação, de modo geral, estendida a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos (...), bem como ao direito das gentes. Uma concepção política tenta, ao contrário, elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e não envolve nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina' (Rawls, 2000, p13)

dãos, independentemente de suas peculiaridades, possam racionalmente escolher fazer parte da sociedade cooperativa mesmo não possuindo, possivelmente, interesses em comum, é preciso que se compreenda que o filósofo responde a esta questão afirmando que a idéia de partilhar instituições justas seria a pedra de toque para dirimir tais divergências (RAWLS,2007).

A compreensão do modelo procedimental<sup>4</sup> de liberalismo aplicado às atuais sociedades democráticas, que engloba o conceito de sistema equitativo de cooperação, faz com que possamos pensar, especialmente, na viabilidade dos direitos humanos e em uma concepção de justiça aplicada à sociedade.

A relevância do sistema equitativo de cooperação proposto por Rawls está pautada na própria importância, como pretendeu o filósofo, de se pensar a construção de uma sociedade justa. De ver-se que esta somente poderia ser organizada de acordo com princípios racionalmente escolhidos por cidadãos, é importante que se entenda a idéia de cooperação social, eis que estes mesmos é que deverão constituir o chamado *fair system of cooperation*, nas palavras de Rawls:

*Como já disse, a idéia organizadora fundamental da justiça como equidade, no interior da qual as outras idéias básicas se articulam de forma sistemática, é a da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação no decorrer do tempo, de uma geração a outra. (RAWLS,2000, p58)*

A cooperação social envolve cidadãos engajados, em alguma medida, em atividades e relações sociais de acordo com os termos da cooperação que eles aceitam e consideram também em alguma medida, como mais ou como menos justos, e do qual todos podem tirar proveito de alguma maneira. É necessário que se compreenda que Rawls entende a necessidade de uma espécie de vantagem que denominou como vantagem racional de cada participante.

*A idéia de cooperação social requer uma idéia de vantagem racional ou do bem de cada participante. Essa idéia de bem especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações, ou até mesmo governos de diferentes povos, estão tentando conseguir, quando o projeto é considerado de seu ponto de vista. (RAWLS,2000,p59)*

Ademais, umas das questões de maior importância no atual campo das discussões que circundam a filosofia política e a própria ética dizem respeito ao tema dos direitos humanos, razão pela qual entendemos a ligação fundamental entre a sociedade como sistema cooperativo e direitos humanos. Nas palavras de Samuel Freeman:

*Pessoas que têm negados seus direitos humanos não são cooperativas de nenhuma maneira, mas (como escravos) são obrigadas ou manipuladas e tratadas como dispensáveis quando conveniente. Sem respeito aos direitos humanos, as pessoas não são vistas como agentes independentes que mereçam respeito ou consideração moral (FREEMAN,2007,p435)<sup>5</sup>*

<sup>4</sup> Na teoria procedimental de Rawls há a noção de que o indivíduo não seria movido por interesse moral, mas em função de uma justiça por equidade, ou seja, não haveria concepção prévia de justiça, de maneira que todos seriam movidos pela atividade da capacidade equitativa e a justiça seria resultado de um procedimento e não um pressuposto de ações ou deveres.

<sup>5</sup> Tradução livre do texto original.

## REFERÊNCIAS

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. New York: Routledge Group, 2007.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo, Ática, 2000.

resumo

## Dissertação de Mestrado

FELIPE GUSTAVO

**Dedicamos este espaço para a divulgação e publicação de resumos de dissertações e teses dos alunos da Pós-graduação da PUC-RIO.** Abrimos com o resumo da dissertação de mestrado do aluno **Felipe Gustavo** cuja defesa ocorrerá no dia 02/06/11 às 13h na sala L1158:

**Título: “Nietzsche como se sem metáfora: mente, corpo, doença e saúde na obra nietzschiana”.**

**Resumo:** A dissertação pretende estudar a relação entre a resposta nietzschiana para o problema mente e corpo e suas concepções de doença e saúde. Nesse trabalho, os intérpretes de Nietzsche serão divididos em três linhas de pesquisa: Metafísica, Ficcionalista e Naturalista. Argumentar-se-á que a posição de Nietzsche sobre esse tema está paradoxalmente suspensa entre o Ficcionalismo (“como se”) e o Naturalismo (“sem metáfora”) e que, por conta disso, é difícil identificá-la à Metafísica. O argumento que será desenvolvido é que embora Nietzsche seja um monista, o seu monismo implica um dualismo descritivo: isto é, para expressar essa identidade, Nietzsche adota dualisticamente tanto uma descrição fisiológica/natural, quanto uma descrição psicológica/ficcional. Essa posição será chamada de Monismo Natural Ficcionalista e tentar-se-á mostrar que ela é correlata a concepções fisis-psicológicas de doença e saúde.

## artigo

## Notas sobre a experiência estética em Kant

ALEXANDRE MEDEIROS – Mestrando

Sabemos que a *Crítica da faculdade do juízo* (1790) é dedicada, em sua primeira parte, à investigação dos juízos que constituem a experiência estética, isto é, aqueles juízos de reflexão ligados ao sentimento de prazer e desprazer. Para melhor compreendemos essa dimensão da experiência humana, temos que distinguir os juízos que constituem essa experiência estética enquanto tal das demais espécies de juízos<sup>1</sup> que Kant apresenta tanto na *Crítica da razão pura*, quanto na *Crítica da razão prática*.

Na razão teórica, na qual estão envolvidas as faculdades do conhecimento (imaginação e entendimento), a imaginação, em sua função reprodutiva, sintetiza o múltiplo dado nas intuições e apresenta ao entendimento para que esse, com os seus conceitos puros (categorias) confira uma determinação, isto é, forneça uma unidade para a síntese do múltiplo sensível. Desse modo, os juízos do conhecimento são caracterizados como sendo determinantes, uma vez que o conceito ou a regra é dado a priori e subsume o particular apresentado na intuição. Nesse sentido, a imaginação é sempre subordinada ao entendimento, uma vez que somente esse pode conferir uma unidade à multiplicidade sensível.

<sup>1</sup> Kant define a “faculdade de julgar” na *Crítica da razão pura* como sendo “a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não.” (CRP: B 171). E na *Crítica da faculdade do juízo*: “a faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular contido no universal”. (CFJ: XXV/XXVI).

Na razão prática (moralidade), por sua vez, as faculdades envolvidas são a razão e a vontade. A razão, pela ideia de liberdade, funda os juízos da moralidade, os quais seriam determinantes na medida em que esses juízos, por se fundarem em uma lei incondicional da razão prática, isto é, na lei moral, legislam incondicionalmente à vontade.

O juízo de gosto, isto é, o juízo estético, exatamente por não está fundado em nenhuma determinação a priori da razão teórica e nem da razão prática, ou seja, em conceitos ou leis, é caracterizado por Kant como sendo um juízo fundado na reflexão<sup>2</sup>.

O juízo é reflexionante quando o particular é dado e não há nenhum conceito, nem lei prévia que determine esse particular sob uma regra geral, ainda que se tenha um princípio<sup>3</sup>. Esse princípio, chamado de “conformidade a fins” (*Zweckmässigkeit*) ou “finalidade”, Kant o entende como tornando possível a consideração da forma do objeto “como se” esse fosse final para as faculdades cognitivas. É tal princípio<sup>4</sup>, pois, que funda um “território próprio” para o juízo reflexionante<sup>5</sup>.

O princípio de finalidade está intimamente articulado ao sentimento de prazer e desprazer, característico da experiência estética. O próprio sentimento de prazer ou

desprazer será o critério para a consideração da forma do objeto como sendo final ou não para as faculdades do ânimo. É exatamente porque, no juízo reflexionante estético, não há um conceito que determine previamente o objeto, que pode emergir uma experiência na qual esse mesmo objeto, em sua forma, é acolhido em sua singularidade peculiar geradora de um prazer superior e contemplativo, posto é que decorrente da reflexão.

Na experiência estética do belo<sup>6</sup>, Kant caracteriza o livre jogo entre imaginação entendimento como um dos momentos essenciais do ajuizamento estético<sup>7</sup>, e que engendra, na sua harmonia ou desarmonia, o próprio fundamento do juízo de gosto enquanto tal, isto é, o sentimento de prazer ou desprazer.

Ainda que no ajuizamento estético estejam presentes as faculdades cognitivas (imaginação e entendimento), o prazer que pressupõe a representação da forma do objeto no livre jogo entre essas mesmas faculdades não é nem um juízo de conhecimento, por um lado, nem um juízo moral, por outro, e nem muito menos seria um prazer da sensação, posto que esse se refira àquilo que agrada privadamente ao sujeito, levando-o ao desejo do objeto.

A beleza é independente do conhecimento que se possa ter de um objeto, exatamente porque no ajuizamento estético o que está em questão é o sentimento de prazer

<sup>2</sup> Segundo Kant, “refletir (*Überlegen*), porém, é: comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”. KANT, I. *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Org. Ricardo Terra. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1994. Pág. 47.

<sup>3</sup> “Esse princípio é o de “finalidade natureza”, que segundo Kant, torna possível a consideração da forma do objeto como sendo final para as faculdades cognitivas: “a conformidade a fins da natureza é por isso um particular conceito a priori, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva”. (*CFJ*: XXVIII).

<sup>4</sup> “O princípio da conformidade a fins formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade do juízo.” (*CFJ*: XXIX).

<sup>5</sup> Cf. *CFJ*: XXII.

<sup>6</sup> O ajuizamento do belo encontra-se no primeiro livro da “Analítica da faculdade de juízo estético”, e seria, digamos assim, a primeira categoria do ajuizamento estético. No segundo livro dessa mesma analítica Kant apresenta o conceito do sublime, que será o tema do nosso próximo artigo.

<sup>7</sup> Segundo Christian Hamm, “são esses três momentos básicos - o da atividade reflexionante (isto é, não determinante) do juízo, o do jogo harmonioso dos poderes-de-conhecimento e o do sentimento de prazer - em que se deixa fundar a concepção kantiana de uma experiência genuinamente estética”. (HAMM, Christian. “Experiência estética em Kant e Schiller”. In: *Arte e Filosofia no idealismo alemão*. Org. Marco Aurélio Werle e Pedro Fernandes Galé. São Paulo: Ed. Barcarola, 2009. Pág.59.

e desprazer, decorrente da representação da forma do objeto e do seu possível acordo na reflexão gerada no livre jogo entre as faculdades. É por isso que, no momento da apreciação estética, não há o interesse em conhecer o objeto e nem em desejá-lo.

Quando estamos diante do pôr do sol, não nos interessa saber a respeito da refração da luz, das ondas de calor, do seu diâmetro, da distância da terra, etc., simplesmente queremos ficar ali horas a fio deleitando-nos com aquele prazer vivificante. Sentimos um prazer com tal acontecimento singular que fortalece e vivifica o nosso ânimo; e, nesse momento, a única necessidade que nós temos é em partilhar com outras pessoas o que sentimos, chamando a sua atenção para aquilo que provoca em nós tal sentimento, para que também essas possam sentir algo semelhante, posto que as faculdades (imaginação e entendimento no seu livre jogo) geradoras de tal prazer são comuns a todos os demais. O prazer do belo, portanto, não é um prazer egoísta, e sim comunicável; e é essa possibilidade de comunicação que leva a experiência estética a ultrapassar o campo subjetivo e erguer uma pretensão à universalidade.

## REFERÊNCIAS

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2º Ed. Trad.: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Org.: Ricardo R. Terra. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho e equipe. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- HAMM, Christian. "Experiência estética em Kant e Schiller". In: *Arte e Filosofia no idealismo alemão*. Org. Marco Aurélio Werle e Pedro Fernandes Galé. São Paulo: Ed. Barcarola, 2009.

ISSN: 1519-1893

E-mail: revistaalterpucurio@gmail.com

### Homepage:

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

### Comissão Editorial:

Alexandre Medeiros

Thiago Cardoso.

### 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](mailto: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).