

# Alter

Ano VII-nº 16-2010  
ISSN 1519-1893

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

## EDITORIAL

Neste ano de 2010, o boletim Alter chega ao seu terceiro número. Este espaço é destinado aos alunos de filosofia do curso de Pós-Graduação da PUC-Rio. Nele é possível compartilhar com colegas e professores, em poucas linhas, aspectos mais fundamentais de suas análises, aprimorando, por conseguinte, a escrita e a capacidade de síntese. Também é o lugar onde as mais diversas correntes filosóficas se manifestam, dando o tom de riqueza deste boletim.

Boa leitura a todos!

*Marcelo S. Norberto  
Thiago Cardoso*

## SUMÁRIO

- **O Contexto da descoberta do Novo Mundo, Revolução Científica e Reforma Protestante e seu impacto sobre Montaigne / RODRIGO BRITO, p. 2**
- **Quem sou eu? – Desconstruindo o sujeito com Derrida / DIOGO BOGÉA, p. 4**
- **Wittgenstein. William Warren Bartley III / MARCOS SILVA, p. 6**
- **O valor epistemológico dos instrumentos científicos / THIAGO CARDOSO, p. 8**
- **Uma Teoria Somática/Perceptual das Emoções / GABRIEL JUCÁ, p. 10**
- **Bergson e a liberdade enraizada / PEDRO BONFIM LEAL, p. 12**
- **A Questão do ensaio em Montaigne / MARCELO S. NORBERTO, p. 14**

## O Contexto da descoberta do Novo Mundo, Revolução Científica e Reforma Protestante e seu impacto sobre Montaigne

RODRIGO BRITO  
*Mestrando*

Se a razão é por vezes enganadora, como podemos ter certeza de que não comete enganos em relação a verdades da matemática e da física, e mesmo em relação a verdades óbvias como ‘A neve é branca’, ‘O fogo queima’ etc.? (DAILLÉ, *la Foy Fondée sur les Saintes Escritures*, págs. 57-59.)

O pano de fundo de tal citação da obra de Dailée é a França nos séculos XV, XVI e XVII. Apesar da largura do momento histórico, o contexto é praticamente o mesmo: um mundo virado de cabeça para baixo diante da descoberta do Novo Mundo, da Revolução Científica e da Reforma Protestante. Montaigne talvez seja o intelectual da época que melhor represente o impacto destes três fatores sobre a mentalidade do homem ocidental, ele foi um humanista completo, muito interessado pelas idéias e valores da Grécia Antiga, com ele as traduções de textos gregos como o *Adversus Mathematicos* e as *Hipótiposes pirrônicas*, ambos de Sexto Empírico, e os *Academica* de Cícero ganharam uma relevância intelectual nunca antes vista na Europa.

É fato que já havia uma crescente circulação de traduções de Sexto e Cícero, bem como de Diógenes Laércio na Europa desde meados do século XV. E os argumentos céticos começaram a fervilhar, impulsionados pelo cada vez mais acalorado debate entre pensadores que viam seu mundo virado de cabeça para baixo.

A descoberta do Novo Mundo lançava suspeitas sobre a natureza humana, o estatuto daqueles seres descobertos no Novo Mundo, e também sobre a eficácia de tratados antigos sobre natureza, como a geografia ptolomaica, a “*História Natural*” de Plínio e o “*Tratado de Meteorologia*” de Aristóteles, e, além disso, mergulhava em *aporia* pessoas que buscavam soluções para estas questões. Abrindo assim as portas para uma total Revolução Científica. A Reforma Protestante, por sua vez, lançava suspeitas sobre a legitimidade da Igreja Romana enquanto única detentora do poder de interpretar as Escrituras, alegando que o homem tem em si, se tiver fé, a possibilidade de entender o dogma de Deus. O critério para interpretação das Escrituras, segundo os reformistas, deixa de ser a tradição de uma instituição e passa a ser o juízo particular dos sujeitos religiosos, dos crentes.

Nesta querela, intelectuais católicos lançaram mão de um vasto arsenal argumentativo visando mostrar que, através de estudos de Sexto Empírico e Cícero, há várias maneiras por onde se colocar em xeque o critério protestante do juízo particular autônomo para interpretar os desígnios divinos. Para estes pensadores há uma limitação tão grande no juízo humano que seria impossível aos protestantes argumentar em favor deste juízo, que deve ser suspenso, abrindo caminho para a fé como única possibilidade de atingir o criador. Esta fusão de argumentos céticos com teologia em defesa da precedência da fé sobre a razão, porque esta é limitada, ficou conhecida como fideísmo.

Argumentos fideístas são lançados principalmente por defensores da contra-Reforma, como Montaigne, que conseguiu suscitar diversas *aporias* sobre argumentos protestantes, hábitos do homem europeu e o conhecimento científico. Nos seus “*Essais*” Montaigne trata das três formas de crise cética que iriam perturbar os intelectuais do início do século XVII, ampliando a crise que inicialmente era teológica e fazendo com que ela abrangesse todos os campos das realizações humanas. Em primeiro lugar, Montaigne se concentra na crise teológica, insistindo no problema da regra da fé. Devido à nossa inabilidade em descobrir, ou justificar, um critério para o conhecimento religioso, ele apresenta o ceticismo total como defesa da regra da fé católica. Uma vez que não podemos decidir por meios racionais quais os padrões verdadeiros, permanecemos na dúvida completa e aceitamos a tradição; isto é, aceitamos a regra da fé católica.

Em segundo lugar, Montaigne amplia a crise humanística do conhecimento, através de uma dúvida engendrada pela redescoberta de uma grande variedade de pontos de vista entre os pensadores da Antiguidade. Diante desta vasta diversidade de opiniões como decidir qual a verdadeira? Este tipo de ceticismo é tornado mais persuasivo por Montaigne que alia as opiniões dos antigos à descoberta do Novo Mundo, mostrando que do outro lado do Atlântico há um outro universo cultural com padrões e ideais diferentes e quase completamente desconhecidos.

A terceira crise cética precipitada por Montaigne foi a crise do conhecimento científico, o nível mais filosófico de seu pirronismo coloca em xeque a confiabilidade do conhecimento sensível, a verdade dos primeiros princípios, o critério do

conhecimento racional, demonstrando a falta de evidências seguras sobre a existência e a natureza do mundo real. Estas questões, se consideradas com seriedade, minam a confiança na capacidade humana de descobrir qualquer ciência no sentido aristotélico: verdades certas sobre o mundo.

Uma tendência a criar um tipo quase indestrutível de dúvida se verifica nos discípulos de Montaigne, por exemplo: Charron, cujos argumentos fideístas se revelariam uma faca de dois gumes onde muitos líderes católicos viam a base filosófica ideal para oposição ao calvinismo e outros, contudo, viam uma insidiosa corrosão de todas as crenças,

Jean-Pierre Camus, *Essay Sceptique*, que era uma nova abordagem do ceticismo, que seria um tipo de preparação para a verdadeira fé, minando as pretensões racionalistas humanas; e também La Mothe Le Vayer.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CAMPOS, Regina Salgado. Ceticismo e responsabilidade: Gide e Montaigne na obra crítica de Sérgio Milliet. São Paulo: Annablume 1996.
- EMPIRICUS, Sextus. Outlines of Pyrrhonism, traduzido por Bury, R.G. EUA: Prometheus Books, 1990.
- MAIA Neto, José R. O Ceticismo na Primeira Metade do Século XVII e a Tradição Cética; em *Kriterion*, Revista de Filosofia, nº98. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Hucitec, 1987. 3 v.
- POPKIN, Richard. História do Ceticismo, de Erasmo a Spinoza, traduzido por Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2000.
- WOLTER, Katarina Maurer; SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. . Ecos de ceticismo na criação ensaística de Michel de Montaigne. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008

## artigo

## Quem sou eu? – Desconstruindo o sujeito com Derrida

DIOGO BOGÉA – *Mestrando*

Quem sou eu? A aparente simplicidade da pergunta camufla uma grande complexidade, que em geral passa despercebida e já traz embutidos certos vícios advindos de uma determinada maneira – a maneira tradicional – de pensar. Sem muito alarde, a questão impõe um certo tipo de resposta, forçada por uma dupla possibilidade – ou uma dupla limitação – do verbo ser: por um lado, exige um complemento direto, simples, fechado, que complete, que resolva, que não careça de outro complemento, nem de maiores explicações: “Eu sou ‘isto’”. Por outro lado, dispensa qualquer complemento, bastando, para que faça sentido, da simples *presença do sujeito*. Assim, a questão já traz em si mesma uma resposta, afinal, quando pergunto “quem sou eu?”, já está decidido de início que “Eu sou”. Além do mais, o “quem” e o “eu” da questão não deixam dúvidas quanto ao fato de que existe realmente um “eu” e que “sou” realmente “alguém”.

Mas, a simples existência, insistência e persistência da questão, já são também uma denúncia: denunciam uma crise, um abalo, uma certa insatisfação quanto a todas as respostas já formuladas. Se a pergunta continua existindo e continua insistindo, se continua sempre retornando é porque nenhuma resposta foi plenamente satisfatória. Nenhum “isto” conseguiu ser o complemento definitivo do “eu sou”, nenhum dos tantos “istos” que já se colocaram aí conseguiram encerrar de vez a questão. Talvez “eu” não seja nada. Posso responder, então, “eu não sou”. Ora, mas todo esse tempo não tem sido *como se* houvesse

um eu? A pergunta ainda existe, ainda insiste: “quem sou eu?”. Talvez precisemos mais urgentemente de uma nova abordagem para a questão do sujeito – aqui em nosso caso específico, do “eu” como sujeito –, de uma nova leitura, de uma nova maneira de pensar, do que de uma resposta definitiva, conclusiva, positiva ou negativa. Tentaremos neste artigo encarar – com Derrida – a questão do sujeito para além – ou aquém – do pensamento tradicional metafísico, procurando evitar as respostas imediatas baseadas nos conceitos e preconceitos de uma metafísica da presença/ausência, ser/não-ser, existente/não-existente, eu/outro, etc.

Pensa-se o sujeito – em nosso caso o “eu” – como uma substância real e existente em si mesma, um núcleo fixo e imutável, um fundamento firme e seguro, sempre idêntico a si mesmo, sempre presente a si mesmo, algo subjacente a todas as mudanças e circunstâncias que lhe possam sobrevir. Como se “por trás” da simples aparência, da constituição bio-fisiológica, de um nome, de uma série de gostos, hábitos, idéias, desejos, traços sócio-culturais e relações afetivas, houvesse “algo” fixo como um fundamento seguro e verdadeiro que seria o “eu”. Mas, a própria existência – e insistência – da pergunta – “quem sou eu?” – já não denuncia o abalo deste fundamento? Se ele fosse desde sempre tão seguro, se satisfizesse, por que a questão? Se pudesse de fato se estabilizar de uma vez por todas, por que a insistência da questão? Por outro lado, se pudesse se aniquilar de uma vez por todas, por que ainda a questão?

Talvez aquilo mesmo que pensamos como sendo os traços próprios – as características e

propriedades – do sujeito, do eu – aparência, constituição bio-fisiológica, nome, gostos, hábitos, idéias, desejos, relações sócio-culturais e afetivas – sejam, mais precisamente, “rastros” de um “eu” que nunca houve enquanto tal. Todos eles operam como se se referissem a algo anterior a eles, algo mais originário, mais fundamental, um fundamento, um núcleo, algo que nunca se apresenta em si mesmo enquanto tal. Justamente porque todos os traços constitutivos de um “eu” são necessariamente *outros* a ele, são *rastros* entrecruzados, entrecortados, que constituem e, por isso mesmo, desconstituem um “eu” que não pode jamais se apresentar em si mesmo, mas somente como outro rastro, como outro e como rastro, rastro de outros rastros, e assim por diante.

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação de seu “como tal”, começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa. (Derrida, 2004, p. 57)

O fato é que não há um “eu”, ou um ente qualquer que esteja na origem dos rastros, que tenha iniciado o processo de produção de rastros. Na origem está um rastro, um rastro de origem, um arqui-rastro, que, ao se afirmar, se nega a si mesmo justamente por ser não uma presença-a-si originária, mas já também um rastro:

O rastro não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença

ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário. (Derrida, 2004, p. 75)

É justamente por não haver – nem sequer possibilidade – de uma presença constituída em si mesma, de um fundamento firme e seguro, real e verdadeiro em si, que há e continua havendo o desejo de encontro ou reencontro consigo mesmo, identificação absoluta a si, retorno ou reapropriação de si, desejo de presença, de identidade, de fundamento, de verdade. Desejo, portanto, impossível, desejo do impossível, que resta insaciável na impossibilidade de sua realização.

Nem existente a priori, nem soma total de partes, “eu” é como um efeito da rede de suplementos, da rede de rastros entrecruzados no jogo violento da *differance*. “Eu” é resultante sempre em aberto, sempre ainda por fazer, deste jogo que o constitui sem jamais o constituir como algo si mesmo. Daí sua absoluta singularidade: somente aquele raríssimo entrecruzamento de rastros, mais que raro, único, poderia produzir como efeito um tal “eu”, único, singular, não em si, não por si, mas enquanto tudo de outro que o atravessa e o constitui. Nem presença nem ausência, o sujeito é rastro do rastro do rastro... É aquilo que se inscreve na tensão entre a presença da ausência e a ausência da presença.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001
- \_\_\_\_\_. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004
- \_\_\_\_\_. *O outro cabo*. In: **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991. p. 93-147.
- \_\_\_\_\_. *Enlouquecer o subjétil*. São Paulo: UNESP, 1998
- DERRIDA, J. e WEBER, E. *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*. In: **Points de suspension**. Paris: Ed. Galilée, 1992. p. 269-300

## Wittgenstein. William Warren Bartley III. The Anchor Press Ltda., London, 1977.

MARCOS SILVA - Doutorando

Após lermos o fascinante *Memoir* de Malcolm e a impecável biografia de Wittgenstein feita por Ray Monk, em que acusa a leviandade de Bartley, uma espécie de precursor biógrafo invariavelmente malquisto pelos *scholars* de Wittgenstein, ficamos com vontade de saber o que de tão escandaloso foi escrito lá sobre sua filosofia e vida. Por curiosidade fui ao polêmico livro de Bartley e por completude, escrevo esta resenha, uma vez que fiz o mesmo com Malcolm e Monk (cf. *Alter* 12 e 9, respectivamente).

Temos que foi escrito por alguém externo e antipático à filosofia wittgensteiniana: “I reject the main tenets of his early and later work (...) I should have to confess that I consider the styles and methods of philosophical analysis advocated and practiced by Wittgenstein sometimes useful but quite overrated.” (p. 102). Se o Prefácio já adiantasse este Epílogo, muito já poderia ser justificado aos olhos atônitos de leitor que se depara com sensacionalismo sem provas, que beira às baixezas de fofoca quando se fala do homem e de pontos periféricos quando se fala da obra. Embora afirme o prefácio que “this book is an important contribution to our understanding of the man and of the development of this thought”, trata-se de uma biografia intelectual que muitas vezes é inconvenientemente pessoal demais e que tenta lançar luz, mas sem muito efeito, no período transitório do pensamento wittgensteiniano.

A ênfase do livro se encontra nos chamados “anos perdidos”, 6 anos em que Wittgenstein se dedicou exclusivamente ao ensino primário de crianças em remotas cidadelas do interior da Áustria, onde se engajou na *österreichische Schulreformbewegung*. Isto após ter escrito livro, onde afirma ter resolvido, *im Wesentlich!*, todos os problemas da filosofia. “Wittgenstein had gone into the peasant countryside of lower Austria with a naively romantic notion of peasant simplicity and honesty, some of it derived from the school-reform program, from the democratic slogans of the new Austrian Republic, some from his own experiences during the war, but most from reading Tostoi’s exaltation of noble peasant life” (p.65). Bartley traça, a partir daí, interessante mapa socioeconômico da cidadela Trattenbach de cerca de 800 habitantes, subnutrida e miserável depois da grande guerra e inacessível por transporte público. Descreve também a conturbada relação de Wittgenstein com seus alunos e seus pais, e outros professores. Ao longo da obra, Bartley tenta trazer plausibilidade à aposta de que o período de 1920 a 26 é o mais importante da sua vida. Este período geraria influência em sua técnica filosófica posterior, além de determina muitos pontos de seu horizonte de reflexão: como aprendizado de línguas, possibilidade de uma língua privada ou língua primitiva. A sua conjectura é a de que “the themes of the Austrian School Reform Movement, which were deeply opposed to Wittgenstein’s early work, gradually \_ and perhaps quite contrary to his intention or expectations \_ eroded his earlier beliefs and

insinuated themselves in their places”. Pontos como antireducionismo, antiassocionismo, antiatomismo e ênfase na *Gestaltpsychologie* são considerados. Além disso, é importante para Bartley mostrar que Wittgenstein era mais vienense que britânico. Bom alvitre que traz luz à origem da *Bildtheorie* tractatiana e de sua posição da essencial incapacidade da linguagem em lidar com valores estéticos e éticos. Temas difíceis de serem pensados num contexto Frege-Russell.

O primeiro capítulo é teste de paciência para o leitor. Trata da descrição de sonhos de Wittgenstein e sua sexualidade. Quanto ao primeiro, este cacoete de análise de sonhos também aparece em Monk. Realmente não consigo ver a relevância da interpretação suspeita para uma descrição suspeita de um sonho na análise ou avaliação de uma Filosofia. Não consigo sobretudo entender esta insistência, que serviria talvez para mostrar indiretamente alguma importância de Freud, mas que antes de esclarecer alguma coisa, confunde mais o leitor. Quanto à sexualidade, há afirmações do tipo: “Yet this pure and intense genius who himself wrote that he would like to die in a moment of brilliance was also a homosexual given to a bouts of extravagant and almost uncontrolled promiscuity.” (p.13) ou “he engaged in perhaps the most promiscuous behavior of his life with tough blunt homosexual youth possessed by a demon he could barely control”. O que fica claro é que Bartley tem acesso a sonhos e relatos íntimos de Wittgenstein sem citar fontes ou como se deu este acesso. O máximo de metodologia aparece em: “I have also talked with members of Wittgenstein’s family and with other persons of exceptionally high culture in Vienna who had known Wittgenstein in one way or another. (...) And I have gone to homosexual bars in Vienna and London

*in search of these who knew Wittgenstein in another way.”* (p. 10).

Acredito que há acerto no livro quando critica as interpretações que vinculam demais Wittgenstein a Kant. Há algo de programa crítico, sobretudo, no *Tractatus* quando claramente há uma investigação do alcance da legitimidade de todo o discurso possível, com uma esfera positiva de sentido e o que inflige este limite condenado-se à esfera do contrassenso. Apesar de duas fases facilmente rastreáveis, o pensamento de Wittgenstein tem de fato alguns pontos comuns: é mantido que proposições matemáticas e lógicas são essencialmente diferentes das empíricas; distinção entre esfera interna e externa do domínio de um discurso; e uma postura intransigentemente negativa quanto à filosofia especulativa. Filosofia é, segundo ele, má-compreensão da linguagem. No *Tractatus*, má-compreensão da essência da linguagem, nas *Investigações*, má-compreensão das regras do uso e práticas lingüísticas regulares. Filosofia nasce de uma espécie de esgarçamento do contexto gramatical original de algumas palavras ou da combinação indevida de gramáticas de contextos diferentes. Ao exilar o uso lingüístico para fora dos limites usuais de discurso, a filosofia só poderia mesmo engendrar abusos lingüísticos e falsos problemas. Nos dois períodos a tarefa da filosofia é revisitada: na juventude, é análise completa verofuncional das proposições empíricas, na maturidade, diferenciação rigorosa do contexto discursivo em que uma expressão é usada.

Determinar, entretanto, quando Wittgenstein mudou suas abordagens filosóficas é uma espécie de enigma histórico-conceitual que provavelmente não pode ser resolvido, sobretudo quando utilizamos como ponto de referência um movimento difuso e historicamente periférico como a *Schulereformbewegung*.



## O valor epistemológico dos instrumentos científicos

THIAGO CARDOSO – Mestrando

Ao considerarmos a questão histórica da inserção dos instrumentos no campo da prática científica, devemos considerar o seu valor ou a sua importância. E tal valor nos remete às questões sobre a própria prática científica, bem como o estatuto da ciência e ainda sobre o conceito de progresso tecnológico. A pergunta que nos permite refletir sobre estas questões é: os instrumentos científicos são construídos a partir da própria prática de construção de tais instrumentos (por ensaio e erro)? Alexandre Koyré faz uma reflexão sobre essa pergunta, analisando a história da ciência na passagem da Idade Média para a Idade Moderna e dizendo em que sentido os instrumentos científicos são importantes para a concretização da Revolução Científica.

Em seu artigo intitulado *Do mundo do mais-ou-menos ao universo da precisão*, Koyré afirma que, por mais que tenham instrumentos que sejam construídos por ensaio e erro, o instrumento científico é resultante da teoria. Como a ciência, segundo Koyré, é eminentemente teórica e não empírica, os instrumentos que serão aplicados na corroboração de suas teorias são também precedidas pela teoria. Assim ele diz:

(...) Descartes chega à conclusão da possibilidade de fazer a teoria penetrar na ação, quer dizer, da possibilidade da **conversão** da inteligência teórica ao real, da possibilidade ao mesmo tempo de uma tecnologia e uma física. Possibilidade que é expressa no fato de a inteligência, ao decompor e recompor uma

máquina, **compreende** a sua composição, assim como a estrutura e o funcionamento de suas múltiplas engrenagens (...). Logo, não é do desenvolvimento espontâneo das artes industriais por aqueles que as exercem, mas da conversão da teoria na prática, que Descartes espera os progressos que tornarão o homem “senhor e dono da natureza”<sup>1</sup>.

Koyré se alinha à perspectiva cartesiana da precedência da teoria sobre a práxis para pensar o estatuto da atividade científica e na construção de seu método. Assim, o progresso tecnológico só foi possível através da inserção da matemática ao conhecimento científico; ou seja, pela matematização da ciência é que foi possível fazer uma leitura precisa dos fenômenos naturais. Na citação acima, Koyré faz uma comparação das concepções sobre a ciência em Bacon e Descartes; onde Bacon afirma que a ciência teórica é o prolongamento do saber adquirido pela prática e por isso, deve ser relegado ao segundo plano enquanto que Descartes vai justamente valorizar a necessidade da precedência da teoria. É através, portanto de uma revolução teórica, a saber, da matematização da física, é que foi possível desenvolver os instrumentos de medida que permitem a construção de máquinas com capacidade de precisão quanto à sua operacionalidade.

No mundo do “mais-ou-menos”, que seria o mundo do senso comum segundo Koyré, não há a influência da matemática. Assim, os instrumentos construídos (por exemplo, o relógio e os óculos) no pe-

<sup>1</sup>Koyré, in *Estudos de história do pensamento filosófico*, ed. Forense Universitária, p. 275.



ríodo medieval e no início da idade modernidade eram imprecisos, levando-os a uma leitura imprecisa dos fenômenos naturais. Logo, para que um instrumento seja *eminentemente preciso* é necessário toda uma linguagem algébrica que permite esta finalidade. Todo instrumento que tenha meramente uma utilidade imediata é simplesmente um utensílio; mas o instrumento científico, construído através da linguagem matemática, é a continuação da teoria, resultado de necessidades teóricas:

Os fabricantes de óculos holandeses não fizeram nada parecido, justamente porque não tinham idéia do instrumento que inspirou e guiou Galileu. O fim almejado – pelos holandeses e por Galileu – era completamente distinto. O óculo holandês é um aparelho com sentido prático: nos permite ver o que não seria imediatamente alcançável pela visão humana. Pelo contrário, foi por necessidades puramente teóricas para alcançar aquilo que não é alcançável por nossos sentidos, para ver precisamente o que ninguém nunca viu é que Galileu constrói o telescópio e o microscópio, seus instrumentos<sup>2</sup>.

Esta perspectiva do conceito de instrumento científico permite a Koyré corroborar o seu postulado sobre a natureza da revolução científica. Para ele, é a linguagem matemática que permite a mudança metodológica na ciência. Isso quer dizer que é pela idealização teórica (geométrica da realidade) é que se tem a verificação experimental. Assim, a finalidade da aplicação dos instrumentos é permitir a encarnação da precisão no mundo do mais-ou-menos e com isso a precisão dos artefatos tecnológicos, é resultado da aplicação da ciência às indústrias. A técnica moderna, segundo Koyré, é constituída na supremacia da teoria sobre a prática e que isso não é

verificável nos períodos medieval e antigo, por conta da ausência da nova metodologia científica postulada na modernidade, com Galileu e Newton em que é pautada na linguagem matemática. Koyré rejeita qualquer visão de que é a pura prática científica que fundamente o conhecimento da realidade, como encontramos em Bacon. Assim, a marca do método hipotético-dedutivo surgido na modernidade segundo Koyré, é a precedência da teoria sobre a verificação experimental. É através da nova metodologia científica que os instrumentos científicos deixam de ser imprecisos, meros utensílios. É dentro desta perspectiva que se deve entender o conceito de progresso tecnológico: a construção de um maquinário preciso na medida em que a ciência teórica (fundamentada na matemática) penetra no mundo da ação e da técnica, tal como Descartes pensava. Koyré dirá que através da criação dos instrumentos de medida na modernidade, é que houve a fusão da precisão celeste da astronomia e o mundo do “mais-ou-menos” ainda predominado pela física aristotélica:

Ora, se é pela invenção do instrumento ótico que se realiza a intercomunicação entre os dois mundos – o mundo da precisão astral e o mundo do mais-ou-menos cá de baixo – se é através desse canal que se opera a fusão da física celeste com a física terrestre, é por um viés bem diferente que a noção de precisão chega a se introduzir na vida cotidiana, modificando a própria estrutura do senso comum: a criação do cronômetro ou do instrumento para medir o tempo<sup>3</sup>.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- KOYRÉ**, Alexandre, *Estudos de História do pensamento filosófico*, Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária, 1991.  
**ROSSI**, Paolo, *Os filósofos e as máquinas 1400-1700*, São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1989.

<sup>2</sup>Idem, p.279.

<sup>3</sup> - Idem, p. 280.

## Uma Teoria Somática/Perceptual das Emoções

GABRIEL JUCÁ – Doutorando

A teoria do filósofo Christopher Hill é um aperfeiçoamento do que ele chama de “teorias somáticas das emoções” (*somatic theories of the emotions*<sup>1</sup>). O leitor há de concordar que cada experiência emocional está correlacionada a um conjunto específico de reações corporais. A hilaridade é acompanhada por mudanças na respiração, a tristeza carrega consigo uma expressão facial característica e, quando intensa, uma sensação de letargia, a fúria faz com que serremos os dentes e contraíamos os músculos, etc. Quando somos visitados por essas emoções, e de fato por todas as demais, tomamos simultaneamente ciência de certos estados corporais. Assim, tal senciência parece estar associada aos “componentes mentais” da emoção. O que faz o teórico das emoções como eventos somáticos é *eliminar* as correlações, ao afirmar a *identidade* dos aparentes correlatos! Consta que o primeiro filósofo a propor essa ousadia foi o americano William James.<sup>2</sup>

Impressionado com a ampla gama de respostas somáticas a estímulos biologicamente significativos (estímulos que apontam alguma mudança na possibilidade de um organismo sobreviver e/ou se reproduzir), James constatou o envolvimento de todo o corpo nas mesmas. De fato, o envolvimento do corpo em reações emocionais é muito mais amplo do que o observador desavisado pode imaginar. São observados efeitos sobre o sistema cardiovascular, o sistema endócrino (um exemplo: a produção de adrenalina),

o sistema digestivo (soldados em combate às vezes evacuam durante um ataque) e o sistema músculo-esquelético (tensão muscular, “linguagem corporal”). Atendendo para a capacidade do sistema de nervoso de registrar as ditas reações, James propôs a primeira teoria somática das emoções. Estava lançada a hipótese onde estados emocionais consistem unicamente em *percepções de reações corporais*.<sup>3</sup>

Vejam os dois argumentos apresentados por James como justificativos. Primeiramente, James pede ao leitor que tente conceber um estado emocional qualquer, mas desprovido das reações corporais que aparentemente o acompanham. Ao subtrair de uma situação de fúria toda a linguagem corporal e as reações viscerais associadas, a fúria mesma é completamente esvaziada. O mesmo parece valer para qualquer outra emoção forte. Qualquer suposto resíduo puramente mental torna-se indefinível e invisível (restando apenas um estado cognitivo ou “intelectual”)<sup>4</sup>. Em segundo lugar, James supõe que podemos produzir muitos dos componentes de uma emoção por meio da causação voluntária de condições somáticas típicas. Se formos capazes de gerar a postura, a expressão facial e o restante da linguagem corporal de um momento de felicidade, diz James, poderemos produzir algo próximo do estado de felicidade em si. Note-se que, evidentemente, não é possível produzir todos os componentes somáticos de uma emoção apenas por meio da vontade; alguns sistemas envolvidos estão de seu alcance.

<sup>1</sup> Idem, p. 192.

<sup>2</sup> Idem, p. 193. O artigo de James chama-se “What is an emotion?” (James 1884).

<sup>3</sup> *What is an emotion?*, p. 13.

<sup>4</sup> Idem, p. 17.

A perspectiva de Hill endossa em grande parte a idéia básica de James, explorada na neurociência por Antonio Damasio. Para o neurocientista português, emoções (*emotions*) consistem em respostas corporais do mesmo tipo de estímulo mencionado por James – estímulos biologicamente significativos – somados à percepção ou memória do mesmo e a atividade resultante do cérebro para regular as reações em questão. Sentimentos (*feelings*) são representações perceptuais da parcela somática das emoções, acrescidas ocasionalmente de consciência dos pensamentos associados e do ritmo dos processos mentais conscientes (um agente em estado de contentamento experimenta um fluxo de consciência de certa agilidade, por exemplo).<sup>5</sup> Os dados empíricos estudados por Damasio sugerem que os estados cerebrais correspondentes são padrões de ativação na ínsula e no córtex somatosensorial.<sup>6</sup>

As predições empíricas dedutíveis de teorias somáticas geram observações altamente interessantes. Pode-se, afinal, deduzir da idéia original de James a indução de emoções por vias completamente distintas das causas usuais, a saber, pela indução dos estados corporais que parecem apenas acompanhar estados mentais. Fenômenos do gênero foram de fato constatados em diferentes experimentos. Hill cita uma experiência onde um grupo de sujeitos segurava uma caneta entre os dentes enquanto lia estórias em quadrinhos, enquanto outro grupo lia as mesmas histórias em quadrinhos, mas mantendo a caneta entre os lábios. Enquanto a primeira condição produz uma expressão similar a um sorriso, a segunda produz expressão próxima àquela de desgosto. Conforme previsto pela teoria somática, o primeiro grupo tendeu a gostar mais das histórias em quadrinhos do que o segundo.

É notório que teorias somáticas das emoções têm dificuldade em explicar o

componente intencional dos sentimentos. Uma pessoa em estado de luto experimenta, sem sombra de dúvida, uma série de estados somáticos característicos, mas o objeto do luto é a perda de uma pessoa querida, e não as reações do corpo a essa perda. Diante desse fato, Hill faz ajustes na teoria somática como recebida de James e Damasio. Hill afirma que a teoria pode ser salva se incluir um componente perceptual/imagístico sustentado por representações do estímulo original<sup>7</sup>, disposições capazes de moldar certas faculdades cognitivas<sup>8</sup> e o componente “hedônico”, entendido como um estado funcional<sup>9</sup>.

O componente imagístico responde pelo caráter intencional das emoções; o prazer ou desprazer associado não possui, no entanto, um caráter qualitativo distinto. Não há uma sensação comum ao gosto de uma boa refeição, a um perfume agradável, ao orgulho de uma proeza ou ao prazer de entender um argumento difícil. Por isso, Hill propõe que, longe de ser uma propriedade qualitativa, o prazer é uma propriedade funcional. Gostar de uma experiência é simplesmente instanciar uma propriedade funcional complexa. Trata-se de apresentar uma tendência a dirigir a atenção para a mesma, tender a lembrar do objeto que a gera, a se comportar com o intuito de prolongar e intensificar a experiência, e a apresentar comportamentos que prometem repeti-la. O sujeito também tende a se sentir relaxado e energizado, e a experimentar certos desejos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- HILL, C. *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- JAMES, W. *What is an emotion?* In *Mind* IX (1884), 188-205.

<sup>5</sup> Hill, *Consciousness*, p.197-198.

<sup>6</sup> Idem, p.198.

<sup>7</sup> Idem, pp. 206-209

<sup>8</sup> Idem, p. 203.

<sup>9</sup> Idem, pp. 209-212.

PEDRO BONFIM LEAL – *Doutorando*

O substancialismo vulgar quer a todo custo que a deliberação preceda e prepare a resolução, como a resolução precede, por exemplo, a execução; e isto, porque, “logicamente”, deve-se hesitar *antes* de decidir, porque o ato livre deve ser possível antes de ser real, porque a volição deve se assemelhar a uma fabricação... (JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, p. 60).

A deliberação justifica uma escolha, torna-a coerente e aceitável, tanto para quem a toma, assim como para os demais. Enquanto seres racionais, espera-se que a ação humana caiba em argumentos e premissas consistentes que, somados, deveriam desembocar invariavelmente na decisão tomada.

Em seu sentido usual, a liberdade se apresenta como um impasse deliberativo: chega-se a um ponto O e, ali, erige-se duas ações possíveis – X, Y –, que são direções excludentes de uma bifurcação. Como apenas se pode tomar uma das vias, é necessário medir vantagens, pre-visualizar antecedentes e consequências de cada opção. Feita a escolha, desfaz-se a miragem de possíveis, materializando a representada pela decisão.

O debate entre determinismo e defensores do livre-arbítrio, principais interlocutores de Bergson, toma este esquema deliberativo como fato inquestionável, restringindo a disputa no esclarecimento da força determinante no momento da escolha. O ponto de Bergson é bastante interessante: a filosofia e as ciências huma-

nas se enganam sobre a experiência da liberdade, mas os próprios agentes também se iludem por fantasiarem a afirmação de uma escolha num caminho percorrido pela especulação. Como destaca Jankélévitch, esta aproximação enquadra a liberdade numa atividade fabricadora. A ação retirada de um fundo de possíveis se assemelha ao trabalho de um artesão, concebendo diante de si uma virtualidade de possíveis antes de torná-los ação.

Deste modo vemos como, apesar de a primeira obra de Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ter como motivo condutor a defesa da liberdade, a extensão de temas tratados abrange, e, mais do que isto, requer um debate bem mais amplo. É preciso, antes de qualquer resposta satisfatória, chegar a compreender a natureza daquilo sobre o que se pergunta. Assim, para responder a uma questão aparentemente específica, necessita-se refazer todo o edifício metafísico.

O próprio fato de levantar a realidade do ato livre já seria suficiente, de acordo com Bergson, para denunciar um falso problema. Ser livre pertence à própria estrutura do homem, e uma compreensão adequada deveria liberar espontaneamente a liberdade como pertencente à sua constituição.

Cronologicamente, as análises tradicionais se situam posteriores ao ato, já que necessitam da decisão tomada para avaliá-lhe a verdadeira procedência. No entanto, ao descreverem a totalidade do evento, todo o conteúdo temporal é abstraído em uma simultaneidade. O antes, durante e depois

são agora contemporâneos. Não bastasse esta dupla traição, a análise pretende se colocar do ponto de vista do passado da ação para, deste modo, tentar definir-lhe os rumos.

As noções apresentadas sobre a liberdade guardam em comum a total indiferença como entendem o ato apreendido pela decisão. Pouco importa para o agente qual dos possíveis foi tomado. O que se julga é apenas a passagem de deliberação à escolha, tanto em termos de necessidade e independência, quanto no de uma justificação coerente.

Bergson se contraporá a esta posição ao afirmar a liberdade, não como resultado de uma escolha teórica, mas irrompimento de imprevisibilidade do novo. Ser livre, para o filósofo, não é, poder se dirigir a esta ou aquela opção, tal como se agir correspondesse a se filiar a um partido. Muito mais radical do que isto, ser livre quer dizer, a partir de uma situação dada como problema, tirar de si a própria solução.

Deleuze, ao comentar a criação do artista e do filósofo, evoca um princípio bergsoniano que penso caber aqui. Diz Deleuze:

o artista é aquele que - Bergson dizia isso do vivo, ele dizia que o vivo converte os obstáculos em meios, essa seria uma boa definição do artista. É verdade que há constrangimentos da Igreja que se exercem sobre o pintor [El Greco], mas há transformação dos constrangimentos em meios de criação (DELEUZE, 1968, p. 68).

Portanto, ao contrário do que supôs a concepção tradicional de livre arbítrio, uma ação jamais pode ser *ex nihilo*. Como o filósofo afirma continuamente, qualquer instante na vida de uma consciência jamais é um instantâneo vazio. A imagem do cone de Matéria e Memória mostra a integral conservação do passado em sua conexão com o presente. A espontânea permanência do passado não é um estoque casualmente

evocado caso a consciência necessite. Existe em Bergson um duplo tráfego: cada instante adiciona algo novo ao passado conversado e, por outro lado, este se encontra, todo, em cada momento.

Isto implica que, ao agir, ainda que não tematizado como influência, todo o passado individual se encontra em jogo. Numa célebre fórmula, afirma o filósofo: “É da alma inteira, com efeito, que a decisão livre emana” (BERGSON, 1959, pág. 110). Não se trata, no entanto, de uma aproximação com o determinismo, pois a memória não funciona como causa.

Muitas vezes, aquilo que seria a ação livre encontra a interdição de constrições externas, tais como exigências sociais. Refratado numa concordância com exigências exteriores, o ato se torna assim impessoal, indiferente a um agente específico. A liberdade enraizada expressa antes a totalidade de uma história pessoal. Ela é o próprio passado pessoal que, conservado, se encarna num ato.

Devemos dizer enfim que, se a ação realmente traz consigo a marca do novo, não há nem mesmo uma resposta pré-configurada sobre como proceder. O ato livre seria como um ponto de encontro, e, poderíamos até dizer, uma faísca. Seu brilho advém de uma fricção de uma força afirmada perante à constrição imposta por um momento, ou, como afirma Deleuze, a de um obstáculo convertido em meio de afirmação.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BERGSON, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. 53<sup>ª</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- \_\_\_\_\_. **Matière et mémoire**. 6<sup>ª</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **Le Bergsonisme**. 2<sup>ª</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

## A Questão do ensaio em Montaigne

MARCELO S. NORBERTO – Doutorando

“Está aqui um livro de boa-fê, leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não doméstico e privado” (I, p.3). É assim que Montaigne inicia sua obra e apresenta suas pretensões aos leitores. Pobre daquele que acreditar ingenuamente nesta assertiva. Poucas obras foram tão ambiciosas quanto “Os Ensaaios” de Montaigne na história da filosofia. E a ambição aqui não se confunde com arrogância ou pedantismo. Nosso autor busca algo além do ensino de regras gerais ou de um exibicionismo intelectual. Sua ambição é alicerçada na humildade de quem desconfia da eficácia do exemplo como formador de excelência e compreende de antemão os limites da razão e do conhecimento. A sua audácia é de tentar pensar o seu tempo e seus contemporâneos de uma forma radicalmente nova.

Diante deste “outro mundo”, desta Europa cindida pelas disputas religiosas, de um pensamento remexido pela revolução científica e, principalmente, pela descoberta do Novo Mundo, Montaigne se vê no desafio de pensar o seu tempo a partir de novidades que constituíam o seu século. Mas como dar conta do novo sem a segurança perdida da tradição? - tradição esta que se mostra incapaz de dar conta da realidade apresentada. Como realmente pensar o novo sem que este seja imediatamente convertido num análogo do antigo? É através de uma nova forma filosófica que Montaigne anseia ser capaz de pensar a modernidade: o ensaio.

O primeiro traço característico do ensaio montaigniano emerge em contraste a uma outra forma de exposição: o tratado. Enquanto o tratado aplica uma análise científica, buscando encontrar um resultado final, que será alcançado

através de uma delimitação do objeto; no ensaio, esta posição recuada do investigador é tida como ilusória e não desejada. O ensaísta se constitui no exercício do próprio texto. Ele reconhece previamente a impossibilidade de se concluir a tarefa a que se propõe, não por um erro do método aplicado, mas sim por reconhecer o limite da razão. O ensaio é uma tentativa (*essayer*) obstinada em pensar o seu próprio tempo sem a ilusão da plenitude.

Uma das principais características do ensaio é abarcar no seu fazer a instabilidade e mutabilidade do próprio mundo. O filósofo não tenta criar um sistema à prova de erros e equívocos, mas, ao contrário, assume no processo do pensamento o lidar com o movimento e com as vicissitudes da vida. Ao tratar dos assuntos mais diversos, o nosso autor acaba por encontrar algo aparentemente não esperado: a vida. Porém, é preciso compreender que tipo de vida é esta. Por mais que Montaigne se refira constantemente ao cotidiano e às coisas comuns, seu esforço não se limita a traçar cópias da mundanidade. A vida retratada nos ensaios é uma vida mediada pela reflexão. E o meio utilizado para evitar esta imitação da vida é a famosa ironia montaigniana. A ironia, tão presente nos ensaios, cria uma quebra na aceitação automática dos argumentos, na tendência humana de considerar o comum como conhecido e verdadeiro. Fingindo falar do cotidiano das pessoas, Montaigne explicita e discute o que Lukács chamará de “as questões últimas da vida”<sup>1</sup>.

Antes de querer identificar uma verdade, o ensaio visa uma tentativa de compreensão do presente. Isso quer dizer que, ao invés de

<sup>1</sup> Lukács 1978, p.9 (minha tradução).

se preocupar com a obtenção de um produto final, Montaigne privilegia o próprio exercício do pensar na escrita dos ensaios. Assim ele define: “Não o empreendo nem para voltar dele nem para completá-lo; pretendo apenas movimentar-me, enquanto o movimento me apraz” (III, 9, p.289). Desta forma, noções como a de progresso e evolução passam a ser problematizadas e questionadas.

Outra consideração que deve ser feita é quanto à noção de sujeito impregnada nas escrituras de Montaigne. Certamente não é um pólo forte atribuidor de sentido tão característico do pensamento moderno que o sucedeu, mas se assemelha a algo em construção, capaz de tantas reviravoltas quantas o tema exigir do autor para a sua compreensão. Montaigne explicita por diversas vezes este sujeito imperfeito, que vai e vem, sem a limitação da censura de uma possível contradição:

*Muitas vezes (como habitualmente me advém fazer), tendo tomado para defender, por exercício e por diversão, uma opinião contrária à minha, meu espírito, empenhando-se e voltando-se para aquele lado, prende-me tão bem a ela que já não encontro mais o motivo da minha opinião inicial e abandono-a. Arrebatto-me para onde me inclino, como quer que seja, e deixo-me levar por meu peso* (II, 12, p.350-351).

Esta louca dinâmica presente no próprio sujeito autor dos textos se reflete também na imensa variedade de temas tratados nos ensaios montaignianos. Se não é possível identificar, delimitar e conhecer completamente o objeto do conhecimento, é preciso indicar, apontar, dizer e redizer, enfim, através de um processo de repetição tentar experimentar o máximo de visões, formando uma rede de abordagens<sup>2</sup>. Mas também é importante perceber que cada ensaio encerra na sua própria experiência a estrutura criada para tratar do assunto proposto.

<sup>2</sup> “Aprecio o andamento poético, com saltos e cabriolas” (III, 9, p.315).

Buscar princípios ou regras gerais no conjunto dos ensaios é desrespeitar a natureza singular de cada ensaio, não compondo assim nenhum sistema teórico unificado. Não há sequer uma ordem de leitura, não há tão pouco um guia a ser percorrido. Ler os ensaios é como se perder numa grande cidade desconhecida que, como nos ensina Walter Benjamin<sup>3</sup>, é o melhor maneira de conhecê-la.

Nem por isso há uma liberação para um “vale tudo”, um incentivo para um pensamento frouxo. A técnica aparentemente descomprometida, quase irresponsável, é a superfície de uma elaboração sofisticada - *é o leitor indiligente que perde meu assunto, não sou eu* (III, 9, 315). O rigor não é exclusividade de um discurso ordenado e metódico. A ousadia está no caminhar à beira do precipício. Mas o valor desta ousadia se constitui justamente no desejo de atingir um objetivo, objetivo este delicado e escorregadio: o seu tempo. E esta vontade de olhar para o seus contemporâneos é carregada de uma dimensão crítica. Só faz sentido refletir se for com o intuito de criticamente recolocar a questão sob um outro ponto de vista. Logo, fazer justiça ao seu tempo é ter um olhar crítico.

Se não é possível falar de uma estrutura do ensaio, já que esta palavra é associada a um caráter de solidez e inflexibilidade, não se pode negar a existência de alguns traços comuns no empreendimento do ensaio. Além dos já referidos, o fazer ensaístico acaba por problematizar a tradição, o passado. E é curiosa a forma com que Montaigne lida com os pensadores e suas reflexões. Digressões aparentemente sem sentido, mudanças abruptas de assunto, citações isoladas e ausência de definições teóricas parecem obrigar o leitor a se deparar forçosamente

<sup>3</sup> “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução”. (Benjamin 2000, p.73).



com a inacababilidade do pensamento; do pensamento em geral, não especificamente o de Montaigne. O nosso autor só expõe esta fragilidade do pensamento, não a cria, preferindo para o seu pensamento a prevalência da maleabilidade da imaginação em contraposição a ilusória firmeza da razão.

A partir destas considerações, a questão da interioridade – “cada qual olha diante de si; eu olho dentro de mim: só de mim me ocupo, examino-me sem cessar, vigio-me, experimento-me” (II, 17, p.488) - e do estilo de auto-reflexão – “estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física” (III, 13, p.434.) – podem parecer desajustados à noção de sujeito mutante citado acima. Mas que tipo de auto-referência é esta que nega a uma estabilidade? Que interioridade estranha se apresenta no texto incapaz de se afirmar sem uma referência constante ao exterior? Montaigne se utiliza por vezes da alteridade, do estranho, do radicalmente diferente, como uma espécie de espelho polido, refletindo exatamente quem o segura. Ao falar dos canibais (I, 31), por exemplo, figura bizarra, ele está na verdade a falar dele próprio, da sociedade contemporânea. Com isso, ele novamente afirma um sujeito desprovido de acabamento, muito distinto do sujeito moderno que irá dominar a filosofia nos séculos seguintes.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENJAMIN, Walter 2000: **Obras escolhidas - Rua de mão única** - 5ª Edição. São Paulo, Editora Brasiliense.
- LUKÁCS, Georg 1978: **On the nature and form of the essay in Soul and Form**. MIT Press edition
- MONTAIGNE, Michel de 2002: **Os Ensaios** - 3 volumes - 2ª Edição. São Paulo, Editora Martins Fontes.



Boletim da Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio

ISSN: 1519-1893

E-mail: [revistaalterpucrio@gmail.com](mailto:revistaalterpucrio@gmail.com)

#### Homepage:

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

#### Comissão Editorial:

Marcelo S. Norberto

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: [revistaalterpucrio@gmail.com](mailto:revistaalterpucrio@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).