

Alter

Ano IX - nº. 14 - 2010

ISSN 1519-18

Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio

EDITORIAL

Neste ano de 2010, o Alter alcança o número 14. Desde 2001, este boletim tem sido um espaço generoso para os alunos da pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Os artigos aqui publicados revelam não só as pesquisas realizadas por cada um, mas também uma possibilidade de se construir um encontro entre as mais diversas formas de se fazer e de se pensar filosofia.

Sem dogmas ou exigências, cada autor, ao reler a tradição ou tentar uma nova forma de pensá-la, acaba por se deparar com questões do nosso próprio tempo. Do ceticismo à filosofia francesa, passando por Nietzsche, Kant e Hannah Arendt, todos os textos, por mais distintos que sejam entre si, revelam o mesmo desejo genuíno de compreender. Boa leitura a todos.

*Marcelo S. Norberto
Thiago Cardoso*

SUMÁRIO

- **Pierre Duhem e os cétricos mitigados do século XVII** / *ROGÉRIO S. DA COSTA*, p. 2
- **Pirro e Índia (Considerações sobre Flintoff)** / *RODRIGO BRITO*, p. 4
- **O sublime e sentimento de respeito em Kant** / *ALEXANDRE M. DE ARAÚJO*, p. 6
- **Derrida, feminino e alteridade: para além do feminismo** / *CARLA RODRIGUES*, p. 8
- **A transfiguração do erro: o homem e o século XX** / *MARCELO S. NORBERTO*, p. 10
- **Zaratustra e a deformação** / *FELIPE MOREIRA*, p. 12
- **Hannah Arendt e a teatralidade da ação** / *PEDRO BONFIM LEAL*, p. 14
- **O autor Michel Foucault** / *TOMÁS PRADO*, p. 16

artigo

Pierre Duhem e os céticos mitigados do século XVII

ROGÉRIO SOARES DA COSTA
Doutorando

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

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

Uma vez adotada a representação matemática descritiva, estariam afastadas assim as querelas de ordem metafísica que surgem da tentativa de descobrir ou postular a natureza última dos fenômenos. Discussões filosóficas acerca da natureza do movimento (atualização de potencialidades ou simples locomoção num espaço geométrico ideal?) ou da realidade das “forças” newto-

nianas, por exemplo, estariam definitivamente afastadas do escopo da teoria física.

Acusado por diversas vezes de fomentar o ceticismo, Duhem afirmava que sua posição já tivera defensores ilustres e insuspeitos ao longo da história da ciência e identificava uma linhagem de predecessores que ia dos astrônomos gregos até Osiander e Roberto Bellarmino.

Entretanto, pode-se mostrar que, ainda que não sendo uma postura declaradamente cética, a concepção de Pierre Duhem acerca do objetivo e estrutura da teoria física como representação matemática descritiva do comportamento observável de grandezas físicas, deliberadamente sem pretensão de elucidação da natureza metafísica última dos fenômenos, pode ser historicamente aproximada dos aspectos essenciais do então chamado “ceticismo mitigado” defendido por filósofos e cientistas como Marin Mersenne e Pierre Gassendi no século XVII.

O século XVII, marco da revolução científica, foi também o palco das mais acirradas e empolgantes discussões acerca das capacidades humanas para o conhecimento. A tradição aristotélico-tomista, já desgastada e em decadência, defendendo um cosmos fechado, governado e estruturado hierarquicamente numa ordem ontológica que se exprimia, entre outras coisas, na divisão entre as leis do supralunar e as leis do sublunar e numa física que privilegiava o lugar natural determinado pela essência ou Forma de cada coisa, foi aos poucos substituída por uma física cuja ontologia se identificava com o plano geométrico indiferenciado e infinito em que

todo movimento se resume ao deslocamento entre pontos arbitrariamente determinados.

Tal mudança foi possível, graças não a uma simples crítica de teorias errôneas e sua substituição por outras melhores. Necessária foi uma reestruturação da própria inteligência. Uma mudança na visão sobre o Ser, sobre o conhecimento e a ciência, uma substituição das mais intuitivas idéias e concepções por outras absolutamente afastadas da experiência cotidiana.

Os axiomas, princípios e definições mais intuitivos que eram a base segura e inquestionável da qual se deduziam todo e qualquer conhecimento científico foram rejeitados e substituídos por outros que, aos olhos dos antigos, pareceriam uma coleção de *nonsenses*.

Por outro lado, o ceticismo retornava, através da redescoberta dos textos de Sextus Empiricus, minando com seus elaborados argumentos o edifício do conhecimento certo e verdadeiro pretendido pelos escolásticos e pelos proponentes da nova física como Galileu e Descartes. Que fazer? Os argumentos céticos minavam toda pretensão ao conhecimento e atingiam tanto os velhos dogmas aristotélicos quanto as pretensões da nova ciência. Entretanto, esta mostrava sucessos observáveis. Há solução para esse dilema?

Segundo o frade mínimo, filósofo, matemático e cientista Marin Mersenne, a resposta é simples: a ciência como queriam Aristóteles e os antigos, um conhecimento certo da natureza última dos fenômenos, é impossível como mostram os irrefutáveis argumentos céticos. Entretanto, um conhecimento hipotético acerca das aparências dos fenômenos nos é possível, verificável e útil para nos guiarmos no mundo.

Tal conhecimento, consistindo em dados sobre as aparências, hipóteses e previsões sobre a conexão entre eventos e o curso da experiência futura, estaria em franca oposição às pretensões de conhecimento real de Galileu

e Descartes. Marin Mersenne, ele mesmo um mecanicista, apresentaria suas teorias físicas somente como hipóteses úteis, verificáveis para fins práticos, entretanto destituídas de qualquer metafísica e sem pretensões de fornecer um retrato verdadeiro do mundo real.

A posição de Mersenne, chamada de “ceticismo mitigado”, foi bem vista em sua época, sendo, contudo, esquecida um século depois quando o Iluminismo, hipnotizado pelas conquistas de Newton, ergueu-se orgulhosamente como o novo dogmatismo epistemológico.

Contemporâneo de Mersenne, o padre, filósofo e cientista Petrus Gassendi também defendeu as idéias pertencentes ao “ceticismo mitigado”. Como um atomista, Gassendi apresentou suas teorias científicas como a melhor explicação do mundo das aparências sem, no entanto, advogar nenhum conhecimento da realidade por trás das aparências.

Contra as pretensões de Galileu e Descartes, Gassendi defendia um ceticismo radical acerca da possibilidade de determinação da realidade última dos fenômenos. O único conhecimento possível é aquele que nos dá a experiência do comportamento manifesto dos corpos e pode ser verificado através de suas predições. Se o mundo físico é, em realidade, feito de átomos ou não, a ciência jamais poderá averiguar isso.

Assim, podemos perceber que as concepções de Pierre Duhem, além das raízes apontadas em seus livros, têm também uma forte relação histórica com uma modalidade específica de pensamento cético, o “ceticismo mitigado” defendido por filósofos e cientistas do século XVII.

REFERÊNCIA

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

Rodrigo Brito – Mestrando

As fontes para a “Vida” de Pirro em Diógenes Laércio (doravante D.L.) são, entre outros, Antigonus de Carystus e Ascanius de Abdera. Ambos contemporâneos de Pirro, o que faz da “Vida” deste uma das mais bem documentadas e fidedignas de todas as “Vidas” narradas.

Ambas as fontes, em D.L. IX 62 e D.L. IX 63, afirmam que Pirro adotou sua filosofia *epochéica*, com todo o *modus vivendi* particular que disto advém, após uma viagem com Anaxarco à Índia, tendo lá encontrado certos *Magi* e os Gimnosofistas.

Os *Magi* podem ser concebidos simplesmente como os sacerdotes *Magi* iranianos, mas dados os usos da palavra *Magus* nesta época, e neste contexto particular, os *Magi* são, mais provavelmente, algum grupo de homens santos da própria Índia, tanto hindus quanto budistas. Contudo, é metodologicamente arriscado e rigorosamente absolutamente hipotético relacionar Pirro com qualquer dessas escolas porque não há evidência documental suficiente e sólida para tal, embora as semelhanças sejam desconcertantes.

O mesmo não ocorre com o Jainismo. Gimnosofistas é uma palavra grega que significa sábio nu. E os únicos nus que existiam no vale do Indo na época da incursão de Alexandre eram os digambara (vestidos de espaço), que foram forçados pelo governo muçulmano no ano 1000 a se vestirem, e aí se assemelharam aos svétambara (vestidos de branco). Os digambara são a seita Jaina original, teria havido um cisma entre os Jainas em torno de 83 d.C., por causa da insur-

gência de uma seita com princípios relaxados que se transformou na atual comunidade dos svétambara.

A fundação do Jainismo é atribuída, pelos historiadores ocidentais, a Vardhamana Mahāvira, contemporâneo de Buddha. No entanto, os Jainas consideram que Mahāvira não foi o primeiro, mas o último de uma série de 24 Tirthankaras (os Autores da Travessia do rio). O mais venerado entre todos eles é Pársvanatha “o Senhor Pársva”, que viveu exatamente cem anos antes de Mahāvira, e atingiu o moksa, a libertação espiritual, o último e supremo objetivo dos adeptos da religião Jaina.

O senhor Pársva vivia e reinava como um deus no décimo terceiro céu. Quando chegou a hora de reingressar no mundo dos homens, reencarnou como filho do rei Ásvasena e da rainha Vâmá. Todos se admiravam desde cedo da sua beleza, e também de sua indiferença aos interesses, prazeres e tentações do palácio. Não desejava suceder seu pai, nem os encantos femininos, seu desejo era o não desejo, e assim renunciou ao mundo. Partiu então aos 30 anos, tornou-se sannyása (asceta) e fez na floresta o voto de renúncia do mundo.

Assim, Pársvanatha alcançou a onisciência, anulou seu carma, se tornou salvador em vida e ensinou sua sabedoria. O interessante aqui é o radicalismo da libertação jaina, mesmo para padrões indianos. Pársva ensinou uma sabedoria que postulava a impossibilidade de se assentir a qualquer doutrina, porque o sábio se torna sem opinião, sua vida é inativa e isto gera a felicidade, que por sua vez é a negação da inquietude. Em grego estes conceitos são, respectivamente-

te, aphasia (não asserção); adoxastous (não opinião); apraxia (não ação); ataraxia (não perturbação). Com a ênfase de que todas estas palavras fazem parte do vocabulário cético e servem para qualificar os estados do *modus vivendi* de Pirro; e também que são formuladas negativamente, assim como no vocabulário Jaina.

A ataraxia é uma palavra que provavelmente evoluiu a partir de euthumia e athambia, ambas usadas por Demócrito, mas não se sabe de onde Demócrito as tirou, que também no seu caso têm formulação negativa.

Pesquisas “heróicas” como as de Everard Flintoff e Edwin Bevan demonstram a relação destes conceitos, em sua formulação negativa, com a recepção grega de metas de vida indianas. Mas é gritante a forma como isto é ignorado pela academia.

A arte Jaina representa os Tirthankara em uma tão grande impassibilidade inexpressiva, que mesmos os adeptos têm dificuldade em distinguir entre eles. Sua libertação é associada à pureza, ao despojamento das futilidades da vida comum (que se confundem com a própria vida comum), e isto deve estar representado nas imagens, semelhantemente, D.L. procurou retratar um Pirro despojado e indiferente.

Outra semelhança: a aphasia (não asserção) se dará diante da percepção de que o que quer que se diga é dogmatismo (ditthi). Daí que tudo é inexprimível (avyakrta). Há catorze inexprimíveis, tanto para o Budismo Theravada quanto para o Jainismo, e também, pasmem, para Sexto Empírico, a formulação dos inexprimíveis sendo em quadrimemas nos três casos.

Como se não bastasse, voltemos a Demócrito. Para ele, assim como para Leucipo, seu mestre, o Kosmos é composto por partículas ínfimas que possuem infinitas formas e vagam aleatoriamente pelo vazio. Só há vazio e átomos, estes vagam devido a uma tendência natural ao movimento (mais tarde

chamada clinâmem por Epicuro), até encontrarem átomos nos quais se encaixem para criar arranjos que componham a ilusão da realidade. Daí que não faz diferença ser bom ou mal, e a visão disso é a própria felicidade, sinônimo de indiferença.

Para os Jainas, o universo funciona como um organismo vivo, mas composto por partículas ínfimas indivisíveis (*anu* e *ajivika*, respectivamente). Estas partículas vagam devido a uma tendência natural ao movimento, até encontrarem outras partículas nas quais possam se encaixar, criando arranjos que compõem a realidade como percebemos, que não passa de ilusão (*maya*). Diante de toda ilusão só resta cessar o karma, mesmo o positivo, cessam-se as ações boas ou más (*asrava*), estaciona-se a vida. O caminho de aperfeiçoamento ensinado pelo Jainismo era o do ascetismo iogue e o da auto-abnegação. Os sábios Tirthankara são assim chamados porque conseguiram atravessar o caudaloso rio das ilusões mundanas. E o fizeram com o auxílio da doutrina Jaina que lhes serviu de jangada. Tendo chegado à outra margem, uma margem de quietude infinita e reinante, jogaram a própria jangada da doutrina fora.

Sexto Empírico considerava o ceticismo como uma escada, utilizada para nos libertar das inquietações dogmáticas. Com essa escada podemos escapar alcançando a mais alta das janelas: aquela que nos conduzirá à quietude infinita e reinante. Nos restará depois jogar a escada fora.

REFERÊNCIAS

- BEVAN, Edwyn. Stoiciens et sceptiques. Paris : Belles Lettres 1927.
- BURNET, John. L'aurore de la philosophie grecque. -. Paris : Payot 1919.
- FLINTOFF, Everard. Pyrrho and India, in: Phronesis 93. Assen, Holanda: E. J. Brill.

ALEXANDRE MEDEIROS DE ARAÚJO
Mestrando

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant apresenta o juízo estético do sublime como a experiência de algo que ultrapassa a possibilidade de síntese da faculdade da imaginação; ou melhor, o sentimento do sublime emerge como um sentimento decorrente da incapacidade da imaginação na apreensão da forma de uma “grandeza absoluta”. Ao fazer uso de todo seu potencial nessa tentativa, a imaginação realiza um enorme esforço, o que produz um desprazer humilhante para ela na medida em que esse esforço não consegue sintetizar aquilo ao qual ela está a almejar. Ao ver-se diante do seu fracasso, essa faculdade sensível deixa para a razão fazer aquilo que ela não consegue, de modo que essa, por sua vez, toma a dianteira com os seus princípios. O sentimento gerado em decorrência do fracasso da imaginação, não seria outro senão o sentimento de respeito por nossa própria humanidade; nas palavras de Kant: “o sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia, que é lei para nós, é *respeito*” (KANT, pg.:103).

O respeito, segundo Kant, não é uma inclinação, mas sim um sentimento que é unicamente possível pela lei. Numa nota na primeira seção da *FMC*, Kant define o que seria o sentimento do respeito a partir de sua relação com a lei da razão:

A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. (Kant; 1995: pg.: 39).

Guyer afirma que o sentimento do sublime está intimamente ligado ao sentimento do respeito e, por conseguinte, do dever:

O fato de a experiência do sublime ser essencialmente uma experiência da liberdade concebida de modo negativo, e, portanto, incompleto, de modo algum significa que ela seja uma experiência insignificante. Pelo contrário, Kant em geral caracteriza a coerção pelo dever principalmente em termos de sua exigência de independência em relação aos estímulos da inclinação natural, e assim a experiência do sublime pode parecer virtualmente idêntica aos sentimentos morais fundamentais de respeito pelo dever. [...] Mas o ponto central continua sendo que o dever se caracteriza como sublime porque sua experiência é antes de tudo a experiência do poder de resistência contra as inclinações naturais; e a experiência estética do sublime, desencadeada por objetos naturais exteriores a nós - antes que pelos interiores -, parece ser apenas a experiência de um poder de resistência concebido negativamente e, portanto, sem qualquer representação positiva de sua origem. [...] nesse caso a experiência estética do sublime poderia ser, no final das contas,

nossa primeira compreensão da sublimidade do sentimento de respeito pelo dever (Guyer; 1995, p. 80).

É na “observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”, que Kant, aproximando inúmeras vezes o ajuizamento estético do sublime com o sentimento moral, afirma haver uma relação de semelhança entre esses. Cito Kant:

De fato não se pode muito bem pensar um sentimento para com o sublime da natureza sem ligar a isso uma disposição de ânimo que é semelhante à disposição para o sentimento moral; (Kant; 2005, p.115)

Num primeiro momento o sublime seja um sentimento de desprazer em virtude da ausência de forma, mas esse desprazer logo dá lugar a um prazer conseqüente de uma conformidade a fins superior ao sensível, que é a vocação racional moral do homem. Em outras palavras, o sentimento do sublime vai ser exatamente uma vivência do absoluto porque há o reconhecimento do destino racional da humanidade; ele seria, então, o aspecto subjetivo da moralidade. Em função disso, o ser racional agiria moralmente em virtude do sentimento moral de respeito pela humanidade tanto em si mesmo como pelo outro.

No filme “Antes de Partir”,¹ a história de dois homens portadores de um câncer terminal muda completamente poucos meses antes de suas mortes. No leito do hospital, um deles lembra que, em seu primeiro ano de faculdade, seu professor de filosofia havia sugerido que fizessem um exercício de “pensamento prospectivo” no qual consistia em escrever uma lista de dez coisas que eles gostariam de fazer antes de morrer, e deu à lista o nome de “lista da bota”. Esse mesmo paciente resolve,

¹*Antes de Partir* (The Bucket List); filme de Rob Reiner.

então, reescrever a lista. Ele lembra um dos itens escritos, e que agora figuraria como o primeiro deles: “testemunhar algo verdadeiramente grandioso”; em termos kantianos, isso seria o sublime. No entanto, ao receber a trágica notícia relativa ao pouco tempo de vida que ainda lhe restava, ele então joga fora a lista sem que ela estivesse inteiramente escrita. Seu companheiro de quarto, um homem arrogante e profundamente insensível, recolhe a lista e propõe reescrevê-la com alguns itens diversos daquele, propondo ao seu companheiro de quarto que eles saiam pelo mundo realizando essas tarefas “antes de partirem”. O primeiro dos itens referente ao “testemunho de algo grandioso”, que o primeiro escrevera no seu leito e tanto quisera realizar indo ao Himalaia, infelizmente, devido ao mau tempo, eles não conseguiram subir essa sublime montanha e terminaram a expedição sem realizar o mais importante item da lista. Se eles não conseguiram realizar o desejo de testemunhar algo realmente grandioso na natureza ainda em vida, no entanto, depois de mortos e cremados, suas cinzas foram levadas ao monte mais alto do Himalaia, o Everest. Por outro lado, eles puderam testemunhar uma radical transformação em suas vidas através do respeito e da amizade com que passaram a sentir um pelo outro. A essa experiência, devido à grandeza dela, pode-se chamar, verdadeiramente, sublime.

REFERÊNCIAS:

- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2º Ed. Trad.: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Portugal: Editora do Porto, 1995.
- GUYER, P. “Os símbolos da liberdade na estética kantiana”. O que nos Faz Pensar. Revista de Departamento de Filosofia da PUC - Rio; Nº 9, Outubro de 1995. Trad.: Vera Bueno e Tito Palmeiro. Edição especial sobre a Crítica da Faculdade do juízo.

artigo

Derrida, feminino e alteridade:
para além do feminismo

CARLA RODRIGUES – Doutoranda

Embora apareça no seu pensamento de forma não necessariamente linear ou coerente, há um ponto mais ou menos constante no pensamento de Emmanuel Lévinas sobre o feminino – é a mulher quem encarna o conceito de alteridade. Essa articulação entre feminino e alteridade será levada adiante por Jacques Derrida como abertura e como condição para a ética. Será lendo Lévinas que Derrida vai propor a ideia de uma dissimetria absoluta em relação ao outro e, mais ainda, a ideia de que *todo outro é totalmente outro*. Longe de ser uma tautologia, essa formulação ampliaria as proposições levinasianas que ligam feminino e alteridade e marcaria a radicalidade do pensamento ético de Derrida.

Há, no entanto, um fantasma que assombra essa discussão do feminino em Lévinas: Simone de Beauvoir, que na introdução de *O segundo sexo* atribui ao filósofo lituano o que considera uma pejorativa classificação da mulher como Outro. Diz Beauvoir: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 17). Nesse ponto, a autora se refere a uma passagem de *Les temps et l'autre*, livro de Lévinas que reúne quatro conferências realizadas por ele entre 1946 e 1947 (antes da publicação de *O segundo sexo*, em 1949). Diz Lévinas e Beauvoir cita:

Não haveria uma situação em que a alteridade definiria um ser de maneira positiva, como essência? Qual é a alteridade que não

entra pura e simplesmente na oposição das duas espécies do mesmo gênero? Penso que o contrário absolutamente contrário, cuja contrariedade não é em nada afetada pela relação que se pode estabelecer entre si e seu correlativo, a contrariedade que permite ao termo permanecer absolutamente outro, é o feminino. O sexo não é uma diferença específica qualquer... A diferença dos sexos não é tampouco uma contradição... Não é também a dualidade de dois termos complementares, porque esses dois termos complementares supõem um todo preexistente... A alteridade realiza-se no feminino. Termo do mesmo quilate mas de sentido oposto à consciência (LÉVINAS, 1994, p. 77 citado em BEAUVOIR, 2009, p. 17).

Trata-se de um texto sobre Eros, tema que Lévinas está tratando pela primeira vez e vai reaparecer ao longo de toda sua obra. Beauvoir identifica uma visão androcêntrica na afirmação de que a mulher é o Outro. Beauvoir diz:

Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição que se apresenta com intenção objetiva é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino (BEAUVOIR, 2009, p. 17).

Ela tomou Lévinas como exemplo de desvalorização das mulheres no contexto de um pensamento que afirmava o sujeito como o masculino, e secundarizava o outro como feminino. Tatsuru Uchida afirma que Lévinas quis fazer uma “reabilitação do feminino” numa época em que o pensamento de Beauvoir estava em voga na França. Para o autor, a intenção

de responder a Beauvoir era a de apresentar uma nova ideia de mulher, ultrapassando as proposições da filósofa feminista. Uchida sustenta que *O segundo sexo* teria sido escrito em grande parte para refutar as ideias de Lévinas sobre o feminino, e os argumentos de Lévinas sobre o feminino em *Totalidade e infinito* seriam uma resposta às críticas de Beauvoir.

É verdade que no sexagenário livro da filósofa francesa há muito a ser repensado – sobretudo sua ênfase num feminismo sob o signo do humanismo – mas no campo dos estudos feministas o pioneirismo de Beauvoir é inegável. A partir dela, muitas autoras¹ se interessaram em pensar sobre o feminino apresentado por Lévinas.

Fernanda Bernardo chama atenção para a constância da relação entre os termos “feminino” e “excelência”, que aparecem associados em expressões como “alteridade por excelência”, “o outro por excelência”, “acolhimento por excelência” e “a sustentação por excelência” (BERNARDO, 2009, p. 16). Dessa excelência do feminino Derrida vai se servir na proposição de uma ética como abertura incondicional ao outro. Para Derrida, apesar de uma certa atribuição tradicional e androcêntrica de certos aspectos da mulher, o que parece importar na abordagem levinasiana do feminino é a definição do “acolhimento por excelência” que se dá a partir da feminilidade, a hospitalidade absoluta, origem pré-ética da ética (DERRIDA, 2004, p. 60).

Derrida se refere a pelo menos duas possibilidades de leitura de Lévinas: uma leitura identifica no filósofo lituano a tradicional separação hierárquica entre masculino e feminino, dando valor ao que é masculino e atribuindo à mulher as características essencialistas da tradição (interpretação de Beauvoir, por exemplo). Mas é a segunda possibilidade de leitura que me interessa: Derrida enxerga em Lévinas a ampliação do feminino para além da mulher,

amplificando as proposições levinasianias do feminino como abertura à alteridade. Lévinas faz do feminino uma figura privilegiada da ética e da alteridade. Derrida partirá desse pensamento levinasiano do feminino para pensar em hospitalidade incondicional, radicalizando essa ideia de abertura ao outro.

A partir de Lévinas, Derrida nomeará o feminino como essa abertura incondicional ao outro, num gesto característico do pensamento da desconstrução – estressando as entranhas do texto levinasiano, Derrida encontra potencialidades daquilo que nem mesmo Lévinas pôde acolher, e nomeará *Totalidade e infinito* como um “imenso tratado sobre a hospitalidade” (DERRIDA, 2004, p. 39). Para ficar nos termos do diálogo entre os dois, Derrida acolhe incondicionalmente aquilo que haveria de mais potente no texto levinasiano: a ideia de uma ética como filosofia primeira, entendendo essa ética como um tipo de relação não-totalizante com o outro, uma relação de que afirma a diferença ética. A partir daí, Derrida interroga as diferenças sexuais para além da estrutura dual e opositiva da tradição. É por essa chave que, ao retomar a leitura de Lévinas, Derrida pode ir além das questões feministas e repensá-las hoje à luz da desconstrução.

REFERÊNCIAS:

- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BERNARDO, Fernanda. *Femininidade e hospitalidade em Lévinas. A difícil condição do “humano” hóspede/refém de outrem*. Conferência realizada no seminário internacional Lévinas: Reconhecimento e Alteridade. Lisboa: Institut Franco-Portugais, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *A palavra acolhimento*. In: _____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- UCHIDA, Tatsuru. *Emmanuel Lévinas et la phénoménologie de l'amour*. Tokyo: Serika Syobô, 2001.

¹Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz e Tina Chanter, para citar as mais importantes.

MARCELO S. NORBERTO
Doutorando

Gerd Bornheim dizia em seus cursos que estudar Jean-Paul Sartre era se deparar com todas as contradições do século XX. Sartre e o século XX se entremearam de tal forma que encarnaram a noção teórica do “homem em situação”. Criança, presenciou a crise europeia na 1ª Guerra Mundial. Já adulto, viveu a terrível experiência de uma França ocupada, tomou partido no confronto israelense-árabe, presidiu o Tribunal Russel contra os crimes de guerra dos americanos no Vietnã, participou de Maio de 68, enfim, teve sua vida e obra fincadas em seu tempo. Não que seu pensamento tenha sido uma vítima de sua era, mas, ao contrário, comprometeu sua reflexão com o presente de modo admirável.

Esta aproximação entre o pensador francês e o seu tempo torna-se mais intrigante ainda quando nos deparamos com as aparentes contradições dentro da própria obra de Sartre. Como explicar que um pensamento se classifique como humanista e, ao mesmo tempo, seja capaz de definir o homem como uma paixão inútil? Qual o sentido de uma filosofia estruturada em torno do sujeito empreender uma análise onto-fenomenológica, mostrando que o sujeito nada mais é do que um lançar no mundo, um ser preenchido de “nada” (*néant*), inviabilizando noções como a de identidade, de sinceridade e de honestidade? Basta aprofundarmos a nossa investigação para que novos “embaraços” surjam. Mas estas contradições não são frutos de uma falha, de uma falta de rigor no seu empreendimento. Elas são tão abundantes que

só podem indicar uma nova compreensão do pensamento. Talvez esta falta de “idéias claras e distintas”, este descompromisso constrangedor com o erro, diga algo característico e íntimo do pensamento sartriano¹.

Este pensamento novo já é evidente na sua forma de exposição. Quando Sartre escreve seu grande livro, “O ser e o nada”, não o faz sob a forma de um tratado (como obra científica de exposição didática), mas através de um longo ensaio (*essai, essayer*). E este ensaio varia de uma argumentação filosófica hermética a uma transparência desconcertante dos exemplos cotidianos utilizados pelo autor. O ensaio então se torna particularmente rico para este mundo que se apresenta ao filósofo por “remeter à uma dialética do que poderíamos chamar de condição humana, na sua dupla dimensão ontológica/abstrata e histórico/concreta”². O autor está muito mais preocupado em tentar uma radical abordagem filosófica calcada nas ações humanas do que na obtenção de estruturas teóricas sólidas e isentas de erro. No pensamento sartriano, não há uma prévia proteção contra equívocos, mas uma exigência quase irresistível de uma entrega total aos negócios humanos, encontrando “no fim de seu caminho uma meta não almejada: a vida”³.

Despido das amarras do pensamento moderno, da inquietação com o risco da falsi-

¹Annie Cohen-Solal chama atenção para os equívocos no tratamento da questão do erro em Sartre (Cohen-Solal 2005, pg. 10 e 11).

²Prado 2005, p.10.

³Lukács 1978, p.12 (minha tradução).

-dade das proposições, o pensamento sartriano visa um mergulho sem proteção, uma tentativa de compreensão do homem e do mundo ou, mais acertadamente, do homem no mundo. A partir do momento em que o pensamento está liberto da utopia da certeza, há uma abertura para uma nova investigação na qual o homem ganha relevo, não mais como produtor de conhecimento, mas sim constituído e constitutivo do mundo no mundo.

Não há mais o recuo reconfortante da interioridade subjetiva nem uma ingênua crença de uma teleologia superior. Sujeito e objeto, homem e história, indivíduo e mundo se encontram imbricados. Ao falar de um, pressupõe o outro. Porém, como não há a possibilidade de uma síntese salvadora ou uma fusão redentora, o “eu” e o “outro”, embora postos ao mesmo tempo, permanecem estranhos, numa alteridade insuperável, mesmo sendo essencial um ao outro. É como se Sartre recepcionasse o complexo sistema hegeliano, negando-o o direito da reconciliação. O que, em última análise, provoca o desmoronamento da própria noção de sistema. Este cenário absurdo, sem garantias, não é produto de um método, mas, ao contrário, apelo por uma aproximação que dê conta das contradições tão características deste novo tempo.

Desta forma, Sartre não busca um conhecimento que explique o mundo, mas se arrisca em constituir sua filosofia na própria vida, a partir de uma concepção de homem que se define como abertura, como “explodir em direção a”⁴. É neste sentido que uma filosofia que se atribui como humanista reconhece na relação do homem com o seu tempo a fonte de sua reflexão. Portanto, em nada se assemelha a interioridade de um subjetivismo moderno. Ao pensar o homem, Sartre se entrega completamente à sua época e à vida, questões intrínsecas à própria condição humana. Diante destas novas configurações, falar do homem é

refletir sobre suas escolhas. E as escolhas são sempre definidas na grandiosidade do tempo presente, sem direito a apelo ou sursis. Sartre define esta combinação existencial nas palavras sombrias de Frantz von Gerlach, de “Os sequestrados de Altona”:

Séculos, eis aqui o meu século, solitário e disforme: o acusado. Meu cliente esfaqueia-se com as próprias mãos. Mas eu lhes direi o segredo dessa perfuração múltipla: o século teria sido bom se o homem não tivesse sido capturado por seu inimigo cruel, imemorial, pela espécie carniceira que havia jurado desgraçá-lo, pela besta sem pêlo e maligno: o próprio homem. Um mais um é um: eis o nosso mistério. O animal se escondia. Vislumbramos seu olhar nos olhos conhecidos dos nossos próximos. Então, atacamos: legítima defesa preventiva. Peguei o animal, golpeei, um homem caiu. Em seus olhos agonizantes vi que olhava o animal ainda vivo: eu. Um mais um é um: que mal-entendido! Onde vem este gosto rançoso e enjoativo na minha boca? É o gosto do século. Meu cliente foi o primeiro a conhecer a vergonha: sabe que está nu. Este século é uma mulher em trabalho de parto. Vocês condenariam sua mãe? Respondam!

REFERÊNCIAS:

- COHEN-SOLAL, Annie 2005: Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, L&PM.
- LUKÁCS, Georg 1978: On the nature and form of the essay in Soul and form. London, Mit Press.
- PRADO Jr., Bento 2005: Sartre e o destino histórico do ensaio in Situações I – críticas literárias. São Paulo, CosacNaify.
- SARTRE, Jean-Paul 1973: Os sequestrados de Altona. Lisboa, Publicações Europa-América.
- _____. 2005: Situações I – críticas literárias. São Paulo, CosacNaify.

⁴Sartre 2005, p.56.

FELIPE MOREIRA – Mestrando

A pretensão do texto é interpretar a seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*¹, de Nietzsche:

Se eu quisesse sacudir essa árvore com as mãos”, diz Zaratustra, “não o conseguiria. Mas o vento, que não vemos, flagela-a e verga-a para onde quer. Nós somos flagelados e vergados, do pior modo, por mãos invisíveis. (ZI 8).

O “eu” da primeira frase dá lugar a um “nós” na terceira frase. O querer funciona como critério e justifica essa mudança: o querer do “eu” é incapaz de ser ativo e, sendo assim, ele não é o agente do ato do querer que se exerce sobre a natureza. O querer de uma outra instância é capaz de ser ativo e de exercer esse ato sobre a natureza. Logo, o “nós” é passivo em relação ao querer dessa outra instância. Por conseguinte, é preciso 1. definir os conceitos de homem (“eu”, “nós”) e de natureza (“árvore”) pressupostos na passagem; 2. justificar porque o ato do querer é descrito desse modo (“flagela-a e verga-a”, “flagelados e vergados, do pior modo”) e 3. determinar o que ou quem é o agente do querer (“vento que não vemos”, “mãos invisíveis”).

A fala de Zaratustra precisa ser definida como (a) singular e/ou como (b) universal.

¹Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*. SP, ed. Civilização brasileira, 2006. Trad: Mário da Silva. 68 p.

A determinação do conceito de natureza (“árvore”) da passagem depende disso. Se (a) é correto, quando ele diz: “nós” deve-se entender que se trata de uma mera observação psicológica sem pretensão de conhecimento da natureza². Se (b) é correto, o “eu” da primeira frase é o particular do universal “nós” da terceira frase: tratar-se-ia de uma fala universal pautada num conhecimento empírico da natureza³. Mas se a pretensão de Zaratustra fosse falar exclusivamente a partir do “eu, singular, psicológico”, a mudança para o “nós, universal, fisiológico” seria injustificada. Se, por outro lado, ele

²A posição de Nietzsche, por vezes, parece ser essa (ABM 6). Lou Salomé — que o conhecia pessoalmente — lê sua obra nesse viés. Embora esse livro tenha sido pouco considerado posteriormente, aspectos fundamentais dessa interpretação também podem ser encontrados na leitura de Sloterdijk. Ver NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. SP, ed. Companhia das letras, 1992, Trad: Paulo César de Souza. 13 p.; ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*. Paris, ed. Bernard Grasset, 1992. Trad: Jacques Benoist-Méchin; e SLOTERDIJK, P. *Le penseur sur scène: le matérialisme de Nietzsche*. Paris, ed. Christian Bourgois, 1990. 50 p. Trad: H. Hildenbrand.

³Passagens “biológicas” são recorrentes na obra de Nietzsche. Para uma interpretação que valoriza tais passagens, ver, p.ex., RICHARDSON, J. *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford, ed. Oxford University Press, 2004 e STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001.

acreditasse numa descrição puramente científica e desinteressada acerca desse “nós”, a primeira frase da passagem seria inútil. A fala de Zaratustra expõe, assim, uma simultaneidade das duas instâncias: trata-se de uma perspectiva singular (“eu”), cuja pretensão é atingir a “perspectiva” da natureza ou universal (“nós”) sobre o homem.

Os períodos (a) “sacudir essa árvore com as mãos”, (b) “flagela-a e verga-a” e (c) “flagelados e vergados, do pior modo” descrevem o ato do querer. No período (a), esse é pensado por meio de um vocabulário exclusivamente humano (“sacudir com as mãos”). Esse querer, entretanto, fracassa (“não conseguiria”). Zaratustra indica, assim, a impossibilidade do “eu” em ser puramente “eu” sem nenhuma natureza e mesmo a falsidade dessa descrição: o querer que “há” precisa ser descrito de outro modo. Nesse viés, “sacudir essa árvore com as mãos” pode ser traduzido para “humanizar plenamente a natureza que o próprio homem é”. Nos períodos (b) e (c) — os quais expressam o querer ativo — Zaratustra, por um lado, humaniza a natureza — a árvore é *flagelada* (como se fosse humana e sentisse dor) —; por outro, naturaliza o homem: nós somos *vergados* (como se os homens fossem iguais a natureza). Assim, o texto aponta para uma *superposição* das perspectivas singular (“eu”) e universal (“nós”) e não para a aceitação de uma em detrimento da outra. Por um lado, a humanização da natureza aponta para a impossibilidade de uma saída plena do “eu, singular, psicológico”; por outro, a naturalização do homem evidencia a possibilidade de um discurso universal sobre esse “nós, universal, fisiológico”. Há, assim, simultaneamente uma rejeição do dualismo — só há uma “coisa”: psicologia = fisiologia, homem = natureza — e uma impossibilidade de superação plena do mesmo: só há uma “coisa”, mas essa não pode ser descrita nem exclusiva-

mente por um vocabulário psicológico ou humano, nem exclusivamente por um vocabulário fisiológico ou natural. A posição de Nietzsche, em suma, pode ser chamada de *monista deformada*: as duas descrições precisam ser superpostas e seus teoricamente respectivos objetos deformados para que se descreva aquilo que “há”. Zaratustra ressalta ainda que isso se dá “do pior modo” no homem. O que indica que, para ele, o problema não está na humanização da natureza, mas, sim, na naturalização do homem. Ele não lamenta a sua incapacidade de criar uma linguagem científica que conseguisse descrever a natureza para além de qualquer psicologia. Mas, sim, o fato de que o homem precisa ser descrito por um vocabulário que o evidencia como parcialmente animal.

Por conseguinte, para que o agente do querer ativo seja justificável em relação ao resto da passagem, ele não pode contradizer o fato de Zaratustra 1. falar tanto a partir do “eu, singular, psicológico” quanto a partir do “nós, universal, fisiológico” e de, sendo assim, 2. descrever o ato do querer ativo por meio de uma semântica que superpõem esses dois tipos de descrição: i.e., uma humanização da natureza e uma naturalização do homem. Assim, as imagens “vento que não vemos” e “mãos invisíveis” precisam ser pensadas menos como metáforas para um agente do querer do que como os resultados de uma superposição deformada da natureza (*o que*) e do homem (*quem*): uma árvore / nós, um nós / árvore. Elas apontam, em suma, para uma indeterminação do agente do querer: ele não é nem exclusivamente “psicológico, singular, humano”, nem exclusivamente “fisiológico, universal, natural”. A questão é: à luz dessa passagem, como seria possível entender o conceito de vontade de poder de Nietzsche?

PEDRO BONFIM LEAL – *Doutorando*

A discussão de Hannah Arendt sobre o teatro aparece, em *A condição Humana*, em meio à análise sobre a realidade da ação. Dentre seus comentários sobre o tema, temos, por exemplo, a afirmação de que, em relação a um texto teatral, “a diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é “feita”, enquanto a primeira não o é”.¹ Este trecho deixa entrever que, segundo a autora, mesmo no “mundo real” existe uma estrutura semelhante à de montagens teatrais.

Tal como pretendemos destacar aqui, o ponto principal desta aproximação consiste na relevância com que os elementos da ação teatral - a saber, um ou mais grupo de atores, um cenário e uma encenação - fazem parte também do acontecimento de qualquer agir. Além disso, veremos como um fato aparentemente simples - o de que há uma teatralidade na ação- constitui uma forte crítica à concepção tradicional metafísica sobre este tema.

Se a tradição se equivocou sobre a natureza e as possibilidades da ação, foi por estabelecer uma relação com agir, em que este não se diferencia de uma atividade produtiva. Segundo Hannah Arendt, o espaço de acontecimento da ação se dá naquilo que chama de teia de relações humanas - espaço real, constituído apenas de atos e palavras e, desta forma, invisível, mas nem por isso inexistente. Isto quer dizer que, enquanto “a fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são cir-

cundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela.”²

Um dos aspectos essenciais da ação se relaciona a esta constituição imaterial. Já que escapa à esfera do mundo de objetos, a ação não pode ser pré-concebida ou prevista. Esta mera constatação desmonta uma suposição tão antiga quanto a metafísica: a de que podemos determinar uma produção inequívoca do agir.

Para Hannah Arendt, por outro lado, o agente não domina plenamente seus atos nem seus desdobramentos. O agir não se efetua por um ato intelectual de fabricação e auto-evidência, mas aparece em meio a um espaço de interações, sem que a intenção original do agente jamais se manifeste. Esta condição determina decisivamente como a ação é recebida.

Aquilo que Hannah Arendt chama de teia das relações humanas apenas se justifica por esta condição. Dizemos assim que ação necessita e de um determinado *cenário* para acontecer, aquele mesmo que caracteriza uma peça teatral: um local determinado, uma língua falada e uma relação travada com outros personagens. Ou seja, a localização espacial revela que a ação nasce em meio a uma pluralidade de pontos de vista.

A ação decorre dos simples fatos de que somos diferentes e, através desta diferença, precisamos exprimir a nós próprios. Esta afirmação de um indivíduo perante uma multiplicidade opera aquilo que, segundo Hannah Arendt, é talvez o aspecto mais essencial da

¹Arendt, 2008, p.198.

²Ibid., p.201.

ação: o da revelar singularidades.

A falta de controle na execução e na recepção das próprias ações evidencia que, no espaço da ação, não há autores, entendidos como sujeitos produtores de significados, mas *atores*. Aquilo que o ator põe no mundo é a sua própria peculiaridade, seu *quem*. É ela que se encontra em jogo cada vez que um homem age.

No entanto, este ator, posicionado necessariamente em um cenário, não se comporta com o mundo apenas como agente. Na mesma medida em que age, o homem também recebe ações. Vemos novamente aqui a impossibilidade de se conceber a ação como fabricar. “Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes”³.

Por se caracterizar essencialmente por esta relação interativa, o caráter performático da ação se encontra presente em sua própria dinâmica. Dizemos, então, que, em função desta reciprocidade entre agir e ser afetado, a ação, ao invés de produzida, é *encenada*. Ela é, portanto, como um laço entretido necessariamente entre poucos ou diversos homens, sem que nenhum deles possua controle sobre seu conteúdo.

Podemos dizer que, a cada ato, a totalidade da trama entretida entre os atores se encontra em jogo. Todo ato emite à teia de relações um lance de dados, com efeito tão imprevisível quanto a extensão de sua atuação. Como a própria Hannah Arendt ressalta, inclusive, “basta um ato e, às vezes, uma palavra, para mudar todo um conjunto”⁴.

Mas enquanto forma artística, o teatro é, pelas razões mesmas descritas, aquela que melhor toca uma singularidade. Isto se deve ao fato de que, para recriar uma ação, não basta uma descrever as características de um indivíduo isolado. Para se captar uma essên-

cia vida de um agente, toda a galeria de personagens e espaços onde se realizaram suas ações devem entrar em cena. É, portanto, através da imersão do agente em seu cenário e da dinâmica de encenação de seus atos, que um *quem* surge.

Tal comunhão entre o indivíduo, seu contexto, e aqueles com quem ele entra em contato, segundo Hannah Arendt, explica ainda porque o significado da ação jamais é acessível aos que se encontram engajados em seus acontecimentos. Apenas um olhar exterior, o de um espectador, pode apreender o que em tal situação se encontra em jogo.

O aspecto incessantemente transmutável dos negócios humanos, ou sua “fragilidade”, como prefere denominar Hannah Arendt, levou a filosofia a tentar contê-la através de parâmetros estabilizadores. Como a filósofa destaca em seu texto, o incômodo da filosofia tradicional era tão grande que “Platão julgava que os negócios humanos não mereciam ser tratados com seriedade”⁵.

Tal imprevisibilidade rompe incessantemente com toda a ordem de expectativas e cálculos. Por esta razão, a filósofa compara a ação a um milagre, visto seu poder ilimitado e imprevisível de adicionar algo novo às relações humanas. E por não poder ser prevista, o processo desencadeado por cada uma é irreversível. Um simples fato ocorrido numa sala com poucas pessoas pode se estender a uma cidade, um todo a um país ou, mesmo ao mundo inteiro.

REFERÊNCIAS:

ARENDT, Hannah 2008: *A condição humana*. Rio de Janeiro, editora Forense.

³Ibid., p.203.

⁴Ibid., p.203.

⁵Ibid., p.197.

artigo

O autor Michel Foucault

TOMÁS PRADO – *Doutorando*

Encontramos no texto *A vida dos homens infames* uma análise de Foucault do próprio discurso:

Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido a sua razão de ser. (...) Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneceram do lado de fora. E uma vez que havia o risco delas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-la?¹

Para analisar os relatos reunidos, Foucault buscara o saber por trás daqueles discursos, como um caminho indireto. Há, porém, uma distância intransponível entre o saber, compreendido como “a ordem (muda) das razões”, e as “intensidades primeiras” de tal enfrentamento. Até então, o mais difícil era “deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-la”, portanto, admitindo que a história destitua a plena autoria, reconhecer que ela atravessa o nosso próprio discurso. Agora Foucault reconhece a dificuldade que é incorporar aquilo mesmo de que trata na teoria.

O estilo pessoal que carrega esse texto não é apenas um capricho, um efeito que o torna mais belo, mas o que denuncia a comum aflição dos autores por buscar um discurso que os proteja da transitoriedade, que convença de um lugar neutro. A intensidade da escrita no texto em questão e a implicação explícita de seus afetos são marcas do compromisso do autor com a alteridade e não com a sua salvação contra o tempo. Por paradoxal que essa constatação possa parecer, não é no rigor do formalismo teórico que o discurso encontra a história, mas demonstrando o seu comprometimento com ela; mostrando o

que dela espera. Não é por meio da aparente coerência entre uma forma impessoal de discurso e a constatação da impessoalidade da história que se atinge as “intensidades primeiras”; é, segundo Foucault, deixando-as “na forma mesma que me fizeram senti-la”. Afinal, o discurso não é uma análise imparcial, fria como um instrumento cirúrgico, cuja função seria revelar o espírito supramundano para que ele sirva de modelo à elevação de nossas pretensões, mas um campo de aparência que revela o quanto o nosso olhar é sempre uma perspectiva comprometida.

A vida dos homens infames é um texto marcado por uma intervenção pessoal por meio de sua curiosidade e de sua comoção, que seduzem o leitor a implicar-se também nesta “antologia de existências”. Foucault revela ali mais do que uma inovação metodológica a nos reposicionar como herdeiros de um mundo desconhecido. Ele propõe o encontro, na amórfica massa de registros históricos, de experiências singulares e intensas, e oferece um tratamento apropriado que lhes dá forma a partir de desafios que nos concernem. Não se trata de depreender da história universalidades que nos sirvam de lição, mas compor uma estranha comoção com um pensamento que sulca, no torpor característico de nosso tempo, um novo olhar insaciado. Para isso, é necessário que haja implicação.

Ano 7
nº 14
2010

Alter

ISSN: 1519-1893

E-mail: revistaalterpucrio@gmail.com

Homepage:

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

Comissão Editorial:

Marcelo S. Norberto e 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.

Todos os alunos matriculados na pós graduação em Filosofia da PUC-Rio podem mandar seus artigos, resenhas ou traduções por e-mail.

As matérias devem ser digitadas em *Word*.

Fonte: *Times New Roman*, corpo: 11. **Artigo ou Tradução:**
Opção A – 3.000 a 3.100 caracteres ou **Opção B** – 6.400 a 6.500 caracteres no máximo (contando os espaços).

Resenha: 3.000 a 3.100 caracteres (contando os espaços).

¹Foucault. Ditos e escritos IV. p. 204