



# Alter

Boletim da Pós Graduação em Filosofia da PUC-Rio



É com grande satisfação que entregamos ao leitor a vigésima edição do ALTER – Boletim da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Neste número, como se pode ver, introduzimos algumas inovações no layout de nossa publicação, com a intenção de deixá-la mais arrojada, assim como para torná-la tão interessante quanto o conteúdo dos textos dos nossos colegas, pós-graduandos em filosofia da PUC-Rio, que publicamos aqui. No entanto, como se fosse possível ouvir as palavras do nosso caro professor Danilo Marcondes, na ocasião da publicação do primeiro Boletim, dizendo que “através do Alter, o programa de pós-graduação em filosofia da PUC-Rio, por iniciativa de seus alunos, sai em busca de seu outro, ou seja, de seus interlocutores na própria universidade, na área de filosofia em outras universidades de nosso contexto e na comunidade como um todo de forma mais ampla”, na apresentação do Alter, vol. 1, ano 2000, para esta presente edição, escolhemos uma imagem de um bloco de pedra, localizado na cidade do Rio de Janeiro, que frequentemente é associada, no imaginário popular, à lembrança de um grande rosto, ambicionando, a partir desta imagem, fazer ecoar, de maneira hiperbólica, as palavras de nosso caro professor, que foram lembradas acima. Quanto aos textos desta edição: publicamos oito artigos, duas traduções, um resumo de dissertação defendida e o cartaz de divulgação da SAF - Semana dos Alunos da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio - que ocorrerá nos dias entre 13 a 17 de maio de 2013. Sugestões e colaborações para a próxima edição são muito bem-vindas. Boa Leitura.

A Comissão Editorial.

## SUMÁRIO

- Pág. 3 **A Importância da Atitude Teórica em *Ser e Tempo***  
*Bernardo Sansevero*
- Pág. 5 **Brasil e o Problema da Unidade**  
*Bruno Wagner*
- Pág. 7 **Imunidade e Automunidade: Derrida e a Desconstrução da Vida**  
*Maíra Matthes*
- Pág. 8 **O Acaso nas Acepções Subjetiva e Objetiva**  
*Ana Maria Corrêa Moreira da Silva*
- Pág. 10 **Para Não Ter Mais Rosto?**  
*Jean D. Soares*
- Pág. 12 **Anotações Sobre Provas, Computadores e os Diferentes Tipos de *A Priori***  
*Gisele Secco*
- Pág. 14 **Descrições Definidas Não Codificam Unicidade**  
*Murilo Furtado Coura*
- Pág. 16 **Tóde Ti: Um Breve Estudo da Substância Segundo a Metafísica Aristotélica**  
*Carlos Eduardo da Silva Rocha*
- Pág. 18 **Lendo e Interpretando Sexto Empírico, ‘Esboços Pirrônicos I XI 24-25’**  
*Rodrigo Pinto de Brito*
- Pág. 20 **Dinâmica Cognitiva**  
*Pedro Henrique Gomes Muniz*

Comissão Editorial:  
Immanuel Lima

Diagramação:  
David Tabosa

## CAPA

-----  
*Pedra da Gávea:  
monólito de gnaïsse  
cujo ponto culminante  
situa-se na Barra da  
Tijuca, estendendo-se  
pelos bairros do Joá,  
do Itanhangá e de São  
Conrado, na cidade do  
Rio de Janeiro, Brasil.*

# A importância da atitude teórica em *Ser E Tempo*

Bernardo Sansevero  
Doutorando

O projeto com o qual ingressei no doutorado lançava o desafio de entender um enigma suscitado pelas investigações filosóficas que Heidegger desenvolveu ao longo da década de 20. Simon Critchley se diz fascinado pelas oscilações que as sentenças paradoxais ou enigmáticas presentes na obra ícone deste período, *Ser e Tempo*, provocam<sup>1</sup>. Eu me fascinei por uma delas, menos evidente que as demais, quiçá por não estar formulada numa única sentença, nem explicitamente na mesma obra.

Achei curioso o fato de Heidegger classificar como violenta tanto a sua proposta de uma ontologia fundamental<sup>2</sup> quanto a proposta da tradição filosófica, a ontologia tradicional<sup>3</sup>. Quero dizer: caso se admita que a ontologia proposta por Heidegger seja distinta da ontologia proposta pela filosofia tradicional, de que maneira ele pode classificar ambas como violentas? Ou de modo ainda mais problemático: supondo que o objetivo mor de Heidegger nesse período seja colocar a questão do sentido de ser, questão essa que para ele permaneceu esquecida ao longo de todas as ontologias que o antecederam, como se pode admitir que ele diga que tanto o seu esforço quanto o daqueles que o precederam guardem um caráter de violência?

Heidegger classifica a ontologia proposta pela filosofia tradicional como violenta porque esta, ao investigar o ser como se fosse um ente, impede uma tendência essencial que se tem de relacionar-se com o ser. E a ontologia proposta por Heidegger implica uma violência porque esta, ao investigar o ser, impede uma tendência essencial que se tem de relacionar-se com o ente. Pode-se dizer que estão em jogo duas tendências essenciais deste ente que cada um de nós é (ou que eu mesmo sou) e duas formas de violentar essas tendências, razão pela qual Heidegger pode dizer que ambas, a ontologia tradicional e a ontologia fundamental, são

violentas. O problema é que, caso permaneça inpecie de violência cometida em cada caso, a separação entre ontologia fundamental e ontologia tradicional se extingue por completo, restando, pura e simplesmente, a palavra ontologia. Heidegger fala, porém, de dois modos distintos de se fazer ontologia. A proposta de meu trabalho era, então, discriminar o tipo de violência cometida por cada uma delas. O que implicava discriminar essas duas tendências essenciais do ente que eu sou: a tendência de relacionar-se com o ser e a tendência de relacionar-se com o ente. Para tanto, seria preciso traçar uma distinção entre ser e ente.

O fascínio transformou-se em paralisia. Depois de discriminar essas tendências, ou melhor, depois de investigar nos textos de Heidegger qualquer tipo de referência às mesmas, ao menos o quanto me foi possível, pareceu-me impossível dizer qual delas é mais essencial. Critchley diz que diante dessa dificuldade deve-se fazer uma escolha: ou se concede um privilégio à tendência de relacionar-se com o ente (impropriedade); ou se concede um privilégio tendência de relacionar-se com o ser (propriedade)<sup>4</sup>. Ele opta por priorizar a impropriedade, leia-se, a tendência de relacionar-se com o ente, e expõe seus motivos. Sentindo-me numa posição inoportuna para escolher, de chofre, entre uma das duas tendências para assim prosseguir com o estudo do tema da violência, achei mais prudente redirecionar o foco do estudo que vinha sendo feito. A solução que encontrei foi focar num ponto mais restrito da proposta filosófica de Heidegger na década de 20.

Para explicar essa restrição, é de grande valia a traçar uma diferença delineada por Ernildo Stein. Em seu livro *Seis Estudos Sobre Ser E Tempo*, ele distingue duas perspectivas na investigação proposta por Heidegger nesta obra: uma molecular (micro) e outra molar (mac-

<sup>1</sup>CRITCHLEY, S. “Enigma variations: an interpretation of Heidegger’s Sein und Zeit”. In: *Ratio*. Blackwell Publishers: Oxford, pp. 154-175, 2002, p. 157.

<sup>2</sup>HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 395, [312].

<sup>3</sup>HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1988, p. 87

<sup>4</sup>CRITCHLEY, S. “Enigma variations: an interpretation of Heidegger’s Sein und Zeit”, p. 165.

lar (macro). A perspectiva molar envolve um estudo da história da filosofia e de seu percurso de investigação do ser. A perspectiva molecular envolve a análise de um ente específico, o único ente que compreende ser, o ente que eu mesmo sou. Diante destas duas perspectivas restringi minha pesquisa à investigação de apenas um dos diversos modos de ser desse ente analisado na perspectiva molecular (micro), a atitude teórica; e uma figura em especial dentre aquelas com a qual Heidegger dialoga no plano molar (macro): Descartes. Mas não se trata apenas de uma restrição de propósito. Antes tratava-se sobretudo de uma comparação entre duas formas de se fazer ontologia, uma comparação entre ontologia fundamental e ontologia tradicional sob o prisma da violência. O que não deixa de acontecer nesta nova abordagem, mesmo que o tema da violência tenha se diluído. Porém, agora pretendo defender que a comparação entre ontologias (plano molar) é muito mais factível se feita através de uma análise de um modo de ser específico deste “ente que

eu sou” (perspectiva molecular). E mais: que a maneira como se analisa a atitude teórica enquanto modo de ser do “ente que eu mesmo sou” determina diretamente a maneira como se entende a posição de Heidegger frente ao pensamento de Descartes.

Reiner Schürmman é um dos poucos intérpretes de *Ser E Tempo* que identifica duas formas de descrever a atitude teórica nesta obra<sup>5</sup>. Assim, quero mostrar que caso se entenda a atitude teórica de maneira negativa, como uma deficiência da vida cotidiana com as coisas (§13 de *Ser E Tempo*), é quase inevitável que se entenda a posição de Heidegger frente à proposta cartesiana como uma demolição. Caso se entenda a atitude teórica de maneira positiva, como um projeto matemático da natureza (§69 de *Ser E Tempo*), é possível que se entenda a posição de Heidegger frente à proposta cartesiana como uma exposição de seu verdadeiro fundamento.



<sup>5</sup>SCHÜRMMAN, R. “Heidegger’s Being And Time”. CRITCHLEY, S; SCHÜRMMAN, R; LEVINE, S. (ed.) On Heidegger’s Being And Time. Routledge: New York, NY, 2008, p. 124.

## Brasil e o Problema da Unidade

Bruno Wagner  
Mestrando

Todo projeto eugênico aqui fracassou. Fracassou com isso a expectativa de uma certa unidade, de um desejo de pureza.

Segundo o antropólogo Hermano Vianna, toda cultura em algum momento de sua constituição passou por um processo de mestiçagem. No entanto, o que vemos é que a imensa maioria das culturas sempre tentou se pensar pelo viés da pureza, de sorte que a originalidade do Brasil estaria em continuar ousando se pensar não pelo viés da pureza, mas da mistura.

O estatuto da identidade brasileira é problemático desde a origem – o tipo brasileiro é branco, negro, ou índio? É possível responder tal pergunta se nos restringirmos a essas categorias? Ou seria preciso as diluirmos? Pensar o Brasil inevitavelmente nos remete a uma problematização do conceito de identidade. Há uma dose de despersonalização íntima que constitui o Brasil. Não seria de estranhar se um brasileiro se sentisse incomodado diante da pergunta acerca da definição de sua identidade e, ainda que por uma fração de segundos, duvidasse da “pureza” da imagem identitária que supostamente faz de si. – É notável a esse respeito o fato de que os recenseamentos no Brasil tenham deixado de permitir que as pessoas se auto-definissem a própria “cor”, pois o índice de variação das respostas eram tão alto que isso acabava por dificultar o trabalho dos institutos de pesquisa, que buscam fixar as respostas em categorias.

Nada disso diz de uma democracia racial, mas de um conflito – tantas vezes sangrento – que mais inquieta do que apazigua.<sup>1</sup>

Os elementos iniciais não se resumem, não se unificam; desdobram-se; originam número igual de sub-formações (...). O brasileiro, tipo abstrato que se procura, (...) só pode surgir de um entrelaçamento consideravelmente complexo.

Para essa formação do Brasil, que se forjou defor-

mando a noção de Identidade, a cultura indígena desempenhou papel fundamental – ou não há caaboclo no Brasil? O caipira, o gaúcho, o manauara, um piá, um guri, o mate, a caatinga, uma corporalidade que ao dançar rastapé, o cari-oca... seriam apenas nomes? Ou seria então chegado o momento em que poderíamos finalmente dizer, ‘somos bons europeus’? Obviamente não somos índios, assim como não somos brancos, nem negros.

Há como que um excesso de subjetivismo no ânimo dos que entre nós (...) cogitam de coisas tão sérias (...). Alguns firmando preliminarmente (...) a função secundária do meio físico e decretando preparatoriamente a extinção quase completa do silvícola e a influência decrescente do africano depois da abolição do tráfico, preveem a vitória final do branco, mais numeroso e mais forte, como termo geral de uma série para o qual tendem o mulato, forma cada vez mais diluída do negro, e o caboclo, em que se apagam, mais depressa ainda, os traços característicos do aborígine. Outros (...) ampliam a influência do último. E (...) invadem a ciência na vibração rítmica dos versos de Gonçalves Dias. Outros vão terra a terra demais. Exageram a influência do africano (...).

Acreditamos que isto sucede porque o escopo essencial destas investigações se tem reduzido à pesquisa de um tipo étnico único, quando há, certo, muitos.<sup>2</sup>

Querendo tratar desse “encontro” inter-étnico, Oswald de Andrade utilizou uma “metáfora” que ressalta claramente a presença do elemento indígena na constituição do Brasil, a *antropofagia*. No entanto, faz uso desse termo de modo a que esteja remetido não unicamente ao índio, mas a uma capacidade de assimilação que do encontro entre o negro, o branco e o índio pôde fazer surgir o brasileiro. Diz Oswald no Manifesto Antropófago: Só a ANTROPOFAGIA *nos une*. Que espécie de herança espiritual seria essa capaz de atualizar em

<sup>1</sup>CUNHA, E. *Os Sertões*. p.75.

<sup>2</sup>CUNHA, E. *Os Sertões*. p.76.

nós um pensamento selvagem e um modo de operar com a realidade que não se caracteriza por um primado da razão?

Muito daquilo que os nossos poetas vão retirar do movimentado campo das vanguardas parisienses está impregnado por um espírito que também nos pertence, e que continha possibilidades de expressão latentes em nossa herança cultural.<sup>3</sup>

Se houve um esgotamento do projeto modernista ao tentar fixar o que seria a identidade nacional, se tudo foi apenas “boato falso”<sup>4</sup>, esse esgotamento já não seria uma espécie de promessa latente, contida já no âmago do próprio modernismo, na medida em que nele o resgate de um tempo anterior coexistiu com a impossibilidade de definição da identidade brasileira, com a presença constante de uma indeterminação, de uma “ausência de caráter”? Não estaria aí o germe de nossa problemática relação com a Lei, de nossa descontinua relação com o Estado?<sup>5</sup>

A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social.<sup>6</sup>

A temática do canibalismo já estava presente na literatura européia da década de 20. Os movimentos artísticos onde essa temática era presente – o surrealismo, o dadaísmo e o futurismo – eram movimentos com forte viés crítico, de tonalidade disruptiva, e que tinham por pano de fundo a psicanálise, a etnologia da época e a filosofia de Nietzsche<sup>7</sup>. Tanto em Freud quanto em Levy-Bruhl e Nietzsche, a definição do homem como ser racional se tornava problemática, de modo que acabaram fomentando todo um diálogo entre “o pensamento lógico e o pensamento selvagem, a cujo desenvolvimento se deve, em parte, a tremenda autoanálise do homem contemporâneo, que se dilacera a si mesmo, dilacerando seus mitos.”<sup>8</sup>

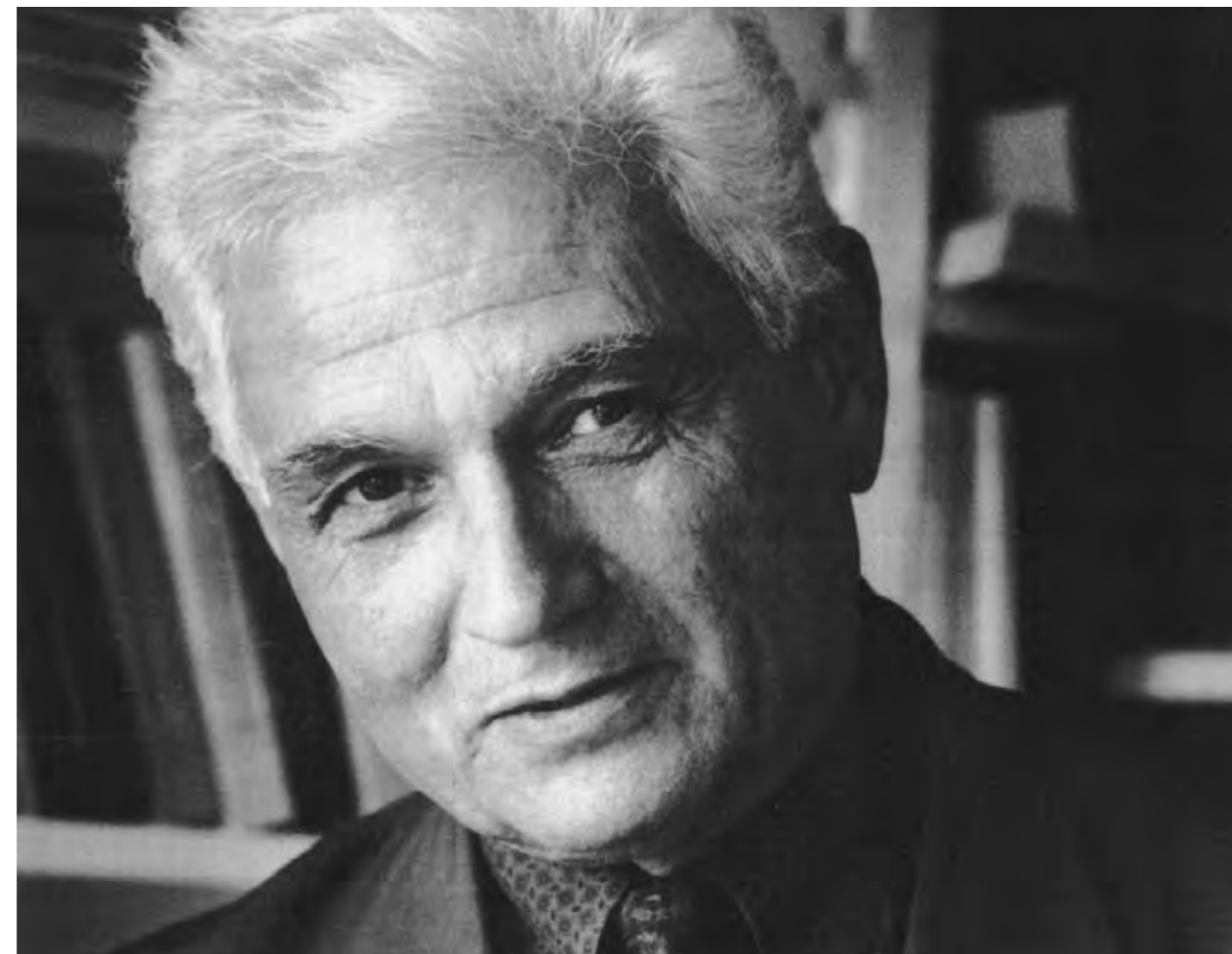
Para Benedito Nunes, no entanto, a antropofagia oswaldiana não se reduz ao canibalismo europeu<sup>9</sup>, pois resultou de algo que não era tributário apenas das vanguardas européias daquele período, mas, sobretudo, de algo que serviria muito bem para caracterizar um “modus operandi” nacional. A “enorme tela do primitivismo”<sup>10</sup> que se apresentava nas discussões vanguardistas das primeiras décadas do século XX na Europa ecoou em Oswald como lhe pertencendo já de antemão, em sua intimidade, como uma espécie de “passado trans-histórico”<sup>11</sup>. Estaria ele sendo ingênuo, insano, folclórico? Ou haveria “coerência na loucura antropofágica – e sentido no não-senso de Oswald de Andrade”<sup>12</sup>?

## Imunidade e Autoimunidade: Derrida e a Desconstrução da Vida<sup>1</sup>

Maíra Matthes

Autoimunidade é um termo empregado nas ciências médico/biológicas para definir o ataque das células protetoras de um corpo contra si mesmo. Jacques Derrida torna essa expressão mais abrangente e a define como o movimento a partir do qual uma dada identidade (seja um organismo, um indivíduo ou um país) volta contra si mesmo em vista de se manter em vida. Poderíamos, com isso, pensar a noção de “vida” de outro modo? A hipótese a ser desenvolvida nessa dissertação é que Derrida nos permite responder afirmativamente essa questão levando em consideração três etapas. Primeiramente, formulando o que viria a ser o “conceito tradicional

de vida” e como tal concepção implicaria uma “concepção tradicional do tempo.” Chamarei tal concepção de “vida enquanto imunidade absoluta” e alegarei que (a) ela é composta pela junção de duas características: ipseidade e prazer auto-centrado, e que (b) tais características implicam o chamado “conceito metafísico do tempo.” Em segundo lugar, mostrando que as características da noção de vida imune apenas se mantêm em vida através de um movimento autoimune. Em terceiro lugar, explicando como a partir da desconstrução do conceito metafísico do tempo podemos chegar à concepção de vida que Derrida chamou de “sobrevida”.



<sup>1</sup>Dissertação de Mestrado defendida no segundo semestre de 2012.

<sup>3</sup>NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. p.26.

<sup>4</sup>ANDRADE, Mário. *O Movimento Modernista*. p.244.

<sup>5</sup>HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. p.141.

<sup>6</sup>Ibid. p.151.

<sup>7</sup>Ibid. p.18.

<sup>8</sup>Ibid. p.19.

<sup>9</sup>Ibid. p.14.

<sup>10</sup>Ibid. p.18.

<sup>11</sup>Ibid. p.23.

<sup>12</sup>Ibid. p.37.



# O acaso nas acepções subjetiva e objetiva

Ana Maria Corrêa  
Doutoranda

A noção de acaso sempre despertou profundas reflexões na história da filosofia e da ciência, por se relacionar com o imprevisível, o indeterminado e o improvável. Podemos entendê-lo como o fenômeno que não possui nenhuma causa que se conheça – o que introduz o aspecto subjetivo ou epistemológico dessa noção, que se contrapõe ao acaso em sua acepção objetiva ou metafísica, como aquilo que é simplesmente incausado.

O dualismo entre acaso e causalidade vem ocupando a atenção dos filósofos há mais de dois milênios. Os filósofos gregos que abordaram a ocorrência de uma aleatoriedade na Natureza dividiam-se em dois grupos: para os atomistas Leucipo e Demócrito, existiria apenas o acaso meramente subjetivo, que se refere a eventos que não se podem prever, por ignorância de suas reais causas. Para eles, nada acontece aleatoriamente, mas sim por alguma razão e por necessidade. Já Epicuro e Lucrecio consideravam que existe o acaso objetivo ou verdadeiro, representado pela ausência de causas e pela negação de todo recurso a antecedentes. Esse aspecto indeterminista da Natureza, representado por um desvio sem causa dos átomos, permitiria a manutenção do livre-arbítrio.<sup>1</sup>

De um modo geral, se a Natureza é determinista, suas estruturas e fenômenos possuem causas determinantes que, se forem suficientemente conhecidas, permitem-nos controlá-los completamente. Se a Natureza é indeterminista, suas estruturas e fenômenos são objetivamente aleatórios, tendo um comportamento impossível de se descrever, prever e controlar, pois causas idênticas e a repetição de estados iniciais geram efeitos diferentes dos inicialmente observados. Embora, em princípio, possamos associar determinismo e indeterminismo com previsibilidade e imprevisibilidade, respectivamente, encontramos imprevisibilidade também no determinismo, como na Teoria do Caos Determinista.

Uma das definições mais interessantes para o acaso é a de Antoine Cournot, para quem um evento casual é o resultado do encontro de fenômenos que pertencem a séries independentes na ordem da causalidade: cada fenômeno possui a sua causa, mas seu encontro não possui nenhuma causa que se conheça. O acaso é, assim, o encontro de dois ou mais acontecimentos contingentes, possuindo cada um deles a sua causa, mas cujo encontro não possui nenhuma causa conhecida. Se a causa desse encontro simplesmente não existe, então a concepção de Cournot aproxima-se do acaso objetivo, e se ela existe e é apenas desconhecida, então se aproxima do acaso subjetivo.<sup>2</sup>

Numa outra definição para o acaso, fornecida por Aristóteles e compatível com a lei da causalidade, ele é uma desproporção ou desacordo entre a causa eficiente e a causa final. O acaso seria uma espécie de acidente tolerado pela ordem do mundo, ou ainda uma espécie de causa acidental que produz efeitos excepcionais ou acessórios que revestem a aparência de finalidade: como um encontro acidental que se assemelha a um encontro intencional (por exemplo, o credor que encontra por acaso o seu devedor).<sup>3</sup>

Neste sentido, o acaso é o acidental, podendo ser visto como o acidente que é favorável ou desfavorável a qualquer fim, sem que esse fim valha para qualquer coisa na sua produção. O acaso ocorre quando procuramos uma intenção e só encontramos um mecanismo, como se houvesse apenas causa eficiente, mas não final: como a sequência totalmente mecânica das causas que detêm a roleta num determinado número e nos faz ganhar; ou a força totalmente mecânica do vento que atira uma telha contra a nossa cabeça.

O acaso subjetivo pode ser associado à existência de um conjunto de causas muito pequenas ou muito complexas, para que o resultado possa ser previsto. Para Jacques Monod, no jogo de dados ou da roleta, o acaso é puramente operacional ou metodológico, de

modo distinto do chamado acaso objetivo ou essencial, que pode ser atribuído à independência total de séries de acontecimentos, cujo encontro casual provoca um resultado imprevisível, como na concepção de Cournot.<sup>4</sup>

A despeito de sua crítica à noção de causalidade, Hume também adotou a concepção de acaso subjetivo, que se encontra na mente dos indivíduos, e não no mundo objetivo. Ele afirma que o que chamamos de acaso é apenas uma demonstração da nossa ignorância com relação a todas as possibilidades que um evento carrega em si. Temos o exemplo de um dado que contém 1000 faces, das quais 999 apresentam o mesmo número (por exemplo, 1) enquanto apenas 1 face apresenta um outro número (por exemplo, 0). Ao lançarmos esse dado repetidas vezes, haverá uma probabilidade muito maior de o resultado ser 1, levando nossa mente a acreditar que esse sempre será o resultado. Para Hume, o acaso seria, nesse caso, o desconhecimento da única face do dado que tem em si o número 0.<sup>5</sup>

Novas descobertas da ciência reavivaram o debate filosófico sobre a existência do acaso objetivo. Como vimos, ele não tem relação com nossas capacidades cognitivas, e talvez esteja presente nos mais diversos campos do saber, como na matemática (por exemplo, na teoria das probabilidades, na teoria dos jogos, nas equações diferenciais, na sucessão dos números nas casas decimais do número  $\pi$ ); na física (na mecânica estatística, na teoria cinética dos gases, na emissão e absorção de fótons, na termodinâmica e na física atômica em geral); e na biologia (nas mutações genéticas das teorias evolucionistas e na variabilidade genética aleatória dos indivíduos).

É na sua aplicação ao mundo mental, e não apenas ao físico, que o problema do acaso objetivo torna-se mais grave, passando a exigir uma resposta adequada da filosofia, pelos questionamentos que gera quanto à existência ou não de um livre-arbítrio na esfera das ações e dos desejos humanos. Uma das perguntas é até que ponto a imprevisibilidade no comportamento das partículas subatômicas estende-se para o comportamento dos organismos macroscópicos que delas são feitos.

Vinculado a essas questões, está o próprio conceito de liberdade, que pode ser entendido não apenas como “a possibilidade de se fazer aquilo que se quer” (liberdade de ação), como também “a possibilidade de se querer aquilo que se quer” (liberdade de volição). Enquanto a liberdade de ação seria compatível com o determinismo, a liberdade de volição seria compatível com o indeterminismo, revelando-se como a verdadeira liberdade, presente em nossos desejos e não apenas em nossas ações.

<sup>1</sup>LALANDE, A. (1999). *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

<sup>2</sup>COURNOT, A (1851). *Essais sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*.

<sup>3</sup>ARISTÓTELES: *La Métaphysique*, Livro I, Cap. 3; *La Physique*, 197<sup>a</sup>5, 12, 22..

<sup>4</sup>MONOD, J. (1972). *O Acaso e a Necessidade*. Petrópolis: Ed. Vozes.

<sup>5</sup>HUME, D. (2006). *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.

## Para Não Ter Mais Rosto?

Jean D. Soares  
Mestrando

De modo que aprendi a desconfiar e sim, venho lendo Foucault. Esse é o caso sobre o qual quero falar. Cito um trecho demasiado conhecido de *A Arqueologia do Saber*: “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.”<sup>1</sup> Quero extrair daqui uma maneira que é sabidamente filosófica: a de aprender a desconfiar de si, desnaturalizar o semblante comum, caricato de quem se diz sempre o mesmo diante do espelho todas as manhãs: sim, sou eu; sim, sou eu; sim, sou eu. Desconfiar é maneira sabidamente filosófica por ver traços de diferença sempre que a imagem se repete. Se um dia tivemos de incorporar o semelhante como igual (e a desconfiança na aparência ainda nos vale como instrumento de preservação da existência)<sup>2</sup> é preciso experimentar mais, alargar o léxico. Desconfiar para extrair algo que seja mais potente para a vida. Desconfiança que se alastraria inclusive sobre o que cremos ser natural, conhecido. Liberdade de escrever implica na capacidade de desconfiar do pensar para que ele se liberte de imagens de pensamento pré-concebidas.<sup>3</sup> “Moral de estado civil” que colabora para uma regência de si com maior grau de autonomia. Mas por que falar disso?

Foucault pesquisou relações entre linguagem e literatura por muito tempo. Pesquisa cujo ponto culminante foi *As palavras e as Coisas*. Desta, de saída, enfatizarei a relação entre *episteme*, *saber* e *discurso*. Uma *episteme* surge da “homogeneidade no modo de formação dos discursos”<sup>4</sup>, a partir da descrição das “relações que existiram numa época, entre domínios do saber”, singulares num momento e cultura.<sup>5</sup> Ela seria composta por um conjunto de domínios de saber e cada domínio trataria de seus objetos. O tratamento se daria segundo condições de possibilidades que a época apresenta (um *a priori* histórico). Cada *epistémê* apresenta as

(um *a priori* histórico). Cada *episteme* apresenta as relações entre domínios de saber em singularidades únicas que os aproximam. Os saberes são tomados aqui como domínios discursivos que remetem a uma materialidade na realidade.

Atenhamo-nos a um caso. No fim do séc. XVIII, com a ruptura que provoca o aparecimento da *episteme* moderna, o homem descobre-se de duas maneiras: *dominado* por trabalho, vida e linguagem tornando-se *objeto* de ciências; e como *sujeito* que *funda* essa positividade sobre a finitude, nas estruturas “transcendentais” do trabalho, da vida e da linguagem. As ciências humanas, imitando as ciências positivas (p. ex. química ou física) recém-surgidas, tomarão como condição de possibilidade uma alienação essencial, uma disparidade de direito, que permitirá ao homem se desistoricizar enquanto sujeito que concede às coisas uma historicidade, liberando-as de seu vínculo necessário com ele.

Quando a linguagem é tornada objeto<sup>6</sup>, por exemplo, ela deixa de ser crivo primeiro no interior do quadro da representação e dobra-se sobre si: o método do saber em geral será aplicado a um domínio singular de objetividade da linguagem, transformando-a em objeto empírico, cuja história e leis serão investigadas. A linguagem não é mais Palavra Divina. Ela se torna 1) mediadora do conhecimento científico, quando busca um distanciamento que a torne capaz de retratar objetos fielmente; 2) recebe uma realidade histórica, em processo de retorno a origem, permitindo o aparecimento da filologia; 3) como consequência dos acontecimentos anteriores, aparecerá pela primeira vez a literatura segundo as condições de possibilidade nas quais a conhecemos: como denominação aplicável a formas de linguagem que, desde Homero, ocupam um espaço em nossa cultura, mas que só a partir do século XIX agrupam-se sobre a *modalidade* de ser literária.

“A literatura é a contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras.”<sup>7</sup> Como palavra disseminada, intransitividade radical, aniquilação da sonoridade ou do interlocutor, do homem, a linguagem não tem mais nada a dizer senão a si própria, faz cintilar-se no “esplendor do seu ser.” Foucault propõe que “A esta questão nietzschiana: ‘quem fala?’ Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra - não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário.”<sup>8</sup> A literatura despertaria o homem do sono antropológico sobre um duplo empírico-transcendental, no qual “a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental.”<sup>9</sup>

Na *episteme* moderna, no caso da linguagem, a arqueologia das ciências humanas fez surgir a literatura como caso especial dentre os discursos do século XIX, alternativa ao sono antropológico. A possibilidade de manifestação do ser da linguagem só pode acontecer no espaço da literatura, um espaço vazio, sem Homem ou Deus, no qual a palavra fala - um caso limítrofe. A literatura localiza-se em um espaço diferente dos outros discursos sobre a palavra e sobre o homem. Seu modo de ser é outro.

“De 1967, ano seguinte à publicação de *As Palavras e as Coisas*, até 1969, ano de *A Arqueologia do Saber*, Foucault não publica nada sobre literatura.”<sup>10</sup> O que acontecera ao nosso autor? Desconfiava de suas teses: punha-las em cheque. Sim, nosso autor não tem mais o mesmo rosto, seus conceitos já não são os mesmos. Ele tece a liberdade de escrever e de pensar: dá dignidade aos discursos e à vida, que se mostram praticados e praticáveis na transitoriedade das lutas travadas na história do pensamento.

<sup>1</sup>FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p.20

<sup>2</sup>Cf. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.184

<sup>3</sup>Cf. DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.128-161

<sup>4</sup>CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p.139

<sup>5</sup>Cf. FOUCAULT, *As Palavras E As Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed. p. 227

<sup>6</sup>Cf. *Ibidem*, p. 408-416

<sup>7</sup>Cf. *Ibidem*, p. 415

<sup>8</sup>Cf. *Ibidem*, p. 421

<sup>9</sup>Cf. *Ibidem*, p. 471

<sup>10</sup>MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 117

## Anotações sobre provas, computadores e os diferentes tipos de *a priori*

Gisele Secco  
Doutoranda

A introdução de computadores em provas matemáticas, radicalizada em fins da década de 1970 com a prova do Teorema das Quatro Cores (T4C), engendrou um debate filosófico que reativa antigos problemas filosóficos. Em geral, o problema da distinção/hierarquização entre as matemáticas e as demais ciências e, em particular, a distinção entre os respectivos métodos de prova – sem contar as fulcrais distinções entre proposições e conhecimentos *a priori versus a posteriori*.

O T4C – que afirma que qualquer mapa, sob certas condições, pode ser colorido apenas com quatro cores sem que regiões adjacentes sejam coloridas com a mesma cor – foi provado com computadores executando inúmeros cálculos necessários à prova de um de seus lemas. Segundo alguns debatedores, a introdução de máquinas de computar em processos matemáticos borraria aquelas tradicionais distinções, inaugurando um novo paradigma nas matemáticas. É, em linhas gerais, o que denominamos de *argumento da introdução da experimentação nas matemáticas via o T4C* (AIE).

O eixo principal do argumento pressupõe que ao depender da execução maquínica de uma imensa quantidade de cálculos, a prova em questão faz do T4C uma proposição *a posteriori*. Isso contrariaria o que se supunha dos conhecimentos matemáticos: que são adquiridos somente através da razão – independentemente da experiência, *a priori*.

Para a posição de saída das discussões contemporâneas, a de Kanto, o conhecimento de uma proposição é *a posteriori* se a evidência que o suporta for empírica. A proposição “a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos” é empírica somente se tiver sido aceita pela evidência de repetidas medidas físicas de comprimento<sup>1</sup>.

Comparando esse exemplo com o T4C, teríamos: “Todo mapa planar é admissivelmente quatro-colorível” é conhecida de modo empírico somente se tiver sido aceita a partir da evidência de repetidos...? Cálculos executados maquinicamente.

É preciso, então, distinguir a realização de medidas físicas (casos de aplicação de padrões numéricos à natureza) e a execução de cálculos (por assim dizer “operações-padrão”). Defender a necessidade dessa distinção utilizando o jargão wittgensteineano um cálculo não é um experimento é, entretanto, prematuro. Sem antes examinar diferentes tipos de *a priori*, o que ajustaria alguns pontos frágeis do AIE, disseminá-lo seria prejuízo.

Dos diversos modos de conceber a expressão *a priori* e suas correlatas (necessidade, analiticidade, irrevisibilidade *versus a posteriori*, contingente, sintético, revisível), a distinção sugerida por A. Pap<sup>2</sup> talvez auxilie a compreender melhor as conexões conceituais relevantes no AIE. Nela, a diferentes tipos de proposições *a priori* correspondem diferentes tipos de *necessidade*: (a) formal ou analítico (ao qual corresponde necessidade lógica); (b) material (associado à necessidade transcendental ou normativa) e; (c) funcional (cotejada com homônima necessidade).

(a) é caracterizado através do predicado “auto-contraditoriedade do contraditório.” Sua verdade depende de princípios da lógica (não-contradição, sobretudo). São independentes de experiências para além das dedutivas.

O sentido (b) de Pap é fruto da análise do sentido (a), pois dá conta da verdade dos princípios da lógica necessários à sua definição. Uma proposição é *materialmente a priori* (*material* está pelo famigerado “sintético” kantiano) quando não for nem questão de dedução, ((a)s), nem de indução, alguns ((c)s), mas uma espécie de *misto de auto-evidência e convenção*. Proposições formalmente *a priori* são definidas pela inconsistência (auto-contraditoriedade) do contraditório, as materialmente *a priori* conservam a possibilidade de consistência de sua negação. Trata-se de outro tipo de independência da experiência, que depende da definição dos termos envolvidos nos princípios e, nesse sentido, é *convencional* (mas não arbitrária).

arbitrária). Sob pena de circularidade, tais princípios não podem ser definidos a partir do que é *a priori* no sentido (a), mas sim com relação aos axiomas que implicitamente definem o sentido de seus termos – *sintéticos*, no vocabulário kantiano. “O *a priori* material não pertence, de fato, ao domínio da lógica formal. [Nela] a disjunção: ou analítico ou indutivo é exaustiva, pois o lógico formal lida apenas com conceitos ‘ready-made’, já definidos, ficando o processo de constituição dos conceitos, de definição construtiva, para a ‘psicologia genética.’” (1944, p. 477) Pap afirma que a necessidade correspondente é transcendental ou normativa: leis empíricas (sintéticas, “materiais”) podem torna-se definições implícitas, ergo irrefutáveis, em determinados contextos teóricos: “Massa, p. ex., é definida nos termos da terceira lei de Newton, ou capacidade térmica em termos do princípio da conservação da quantidade de calor.” (1944, p.468).

Por fim, uma proposição é *funcionalmente a priori* se for “predicável de contextos conceituais em relação aos objetivos ou fins de uma investigação (a ‘necessidade hipotética’ de Aristóteles).”<sup>3</sup> Ou, ainda, “adotada como pressuposição necessária da ciência”, podendo, inclusive, ser também *a priori* no sentido (b). Esse trânsito que uma proposição pode ter, entre as categorias (a) e (b) mostra o dinamismo do enfoque de Pap, que atenta para o *modus operandi* de alguns juízos em processos científicos. Assim, diferenciam-se modalidades de independência da experiência que variam de acordo com suas origens e funções naqueles processos.

Afirmar, como já se fez, que o T4C não é *a priori*<sup>4</sup>, pois “Existe algum mapa planar que não é admissivelmente quatro-colorível” (o contraditório do T4C) não é auto-contraditória ou inconsistente – embora *engendre* contradição, com o auxílio de proposições derivadas – é ignorar o tipo de distinção apresentado, pois a inconsistência do contraditório é, segundo a mesma, critério definatório do *a priori* formal. E essa, nos parece, não é a categoria mais adequada para qualificar o T4C, embora explicar o por quê fique para a ocasião de um próximo texto.

<sup>1</sup>Sigo A. PAP em *Semântica y verdad necesaria – Una investigación sobre los fundamentos de la Filosofía Analítica*. (Pap, 1970, p. 38)

<sup>2</sup>“The Different Kinds of a Priori” (Pap, 1944).

<sup>3</sup>Pap, 1944, p. 465. Para um enfoque do *ex hypothéous* aristotélico cf. cap. IV de *Ciência e Dialética em Aristóteles* (Porchat Pereira, 2000).

<sup>4</sup>Cf. o artigo que originou o debate filosófico em torno da prova (Tymoczko, 1979).

# Descrições Definidas Não Codificam Unicidade

Murilo Furtado Coura

Doutor

Para Russell (1905), descrições definidas são expressões de quantificação que codificam unicidade. Assim, um proferimento de “o rei da Suécia é alto” expressará a mesma proposição geral que um proferimento de “existe um e apenas um rei da Suécia e ele é alto”.

A partir dos trabalhos de Donnellan (1966), alguns filósofos questionaram a ideia de que descrições definidas sempre funcionam como expressões de quantificação. Para eles, descrições definidas seriam ambíguas e também funcionariam como expressões referenciais.

Recentemente, alguns filósofos também questionaram a ideia de que descrições definidas codificam unicidade. Inspirados nos trabalhos de Grice (1991), esses autores (p. ex., Szabó (2000)) defenderam que a implicação de unicidade que acompanha alguns usos de descrições definidas deve ser explicada em termos pragmáticos. Para eles, a estrutura lógica e as condições de verdade de uma frase da forma “o F é G” seriam dadas simplesmente por “(Ex) (Fx & Gx)”.

Como veremos, há importantes razões para se pensar que descrições definidas, em geral, não codificam unicidade e que a implicação de unicidade que acompanha alguns de seus usos deve ser explicada em termos do que Grice chamou de implicaturas conversacionais (a qualificação “em geral” é importante, pois algumas descrições definidas podem, por causa do seu conteúdo, implicar semanticamente unicidade: descrições da forma “o único F” seriam um exemplo disso).

Informalmente, uma implicatura conversacional é aquilo que o falante, ao proferir uma frase, implica, sugere ou quer dizer, mas que (em geral) não faz parte do que é dito. Por exemplo, suponha que A pergunta a B se todos os seus alunos sabem lógica e B que responde: “bem, alguns deles sabem”. Nesse caso, a proposição que nem todo aluno de B sabe lógica não faz parte do que ele *literalmente disse*. Entretanto, para Grice, é natural supor que essa proposição faz parte do B *queria dizer* ou *comunicar*. Afinal, se todos os alunos de B soubessem lógica, ele poderia ter sido mais informativo e ter respondido: “sim, todos eles sabem”.

Grice oferece alguns critérios para identificar a presença de uma implicatura conversacional. Segundo ele, implicaturas conversacionais (normalmente) podem ser reforçadas, canceladas e, além disso, elas são inseparáveis.

Vamos examinar cada um desses casos. Primeiro, considere a frase “o sobrevivente do voo 727 está num hospital militar”. Um proferimento dessa frase pode implicar que apenas uma pessoa sobreviveu a esse voo. Essa implicação, entretanto, pode ser facilmente reforçada. Basta considerar um proferimento de “o *único* sobrevivente do voo 727 está num hospital militar”. Se descrições definidas codificassem unicidade, por que expressões da forma “o único F” não pareceriam redundantes? Quem afirma que descrições definidas codificam unicidade precisa explicar esse fato.

Segundo, considere um proferimento: “O assassino de Smith não agiu sozinho. Ele e sua comparsa afogaram Smith numa banheira.” De acordo com a teoria de Russell, as duas frases do exemplo acima implicariam (semanticamente) proposições contraditórias. A primeira, por causa da descrição “o assassino de Smith”, implicaria que há apenas um assassino de Smith. A segunda, ao afirmar que duas pessoas afogaram Smith, implicaria que há dois assassinos de Smith. O problema aqui é que as frases do exemplo não parecem implicar proposições contraditórias. Embora a primeira possa “sugerir” que Smith foi assassinado por apenas uma pessoa, a segunda frase claramente cancela essa sugestão. Observe que se a implicação de unicidade fosse semântica, não deveria ser possível cancelá-la. Isso se torna evidente quando consideramos um exemplo no qual a implicação de unicidade é indubitavelmente semântica: “O *único* assassino de Smith não agiu sozinho. Ele e sua comparsa afogaram Smith numa banheira.” Aqui, a tentativa de cancelar a implicação gera uma contradição.

Grice afirma que implicaturas conversacionais são, em geral, inseparáveis daquilo que é afirmado, isto é, que “qualquer outra forma de fazer, num mesmo contexto de proferimento, a mesma afirmação... envolveria a mesma implicação” (Grice, 1991, p. 39). Ora, se descrições definidas não implicam unicidade, elas

devem “significar” o mesmo que descrições indefinidas e, portanto, ambas devem estar associadas à mesma implicação de unicidade. Há exemplos disso? Acreditamos que sim. Considere um proferimento de “Smith foi atropelado por um ônibus”. Apesar da descrição indefinida não implicar semanticamente unicidade, seria natural assumir que o proferimento *comunicaria* a proposição que Smith foi atropelado por apenas um ônibus. Ora, isso é exatamente o que deveria acontecer se a implicação de unicidade fosse uma implicatura conversacional.

Observe que certas implicaturas conversacionais estão ligadas ao nosso conhecimento de fatos não linguísticos. Considere a descrição “o rei da Suécia”. É verdade que ela é normalmente usada para comunicar a proposição que há apenas um rei da Suécia. Isso, porém, acontece porque falantes e ouvintes normalmente assumem que nações possuem no máximo um monarca. É importante notar que um proferimento de “o braço de João está doendo” não implicaria que João tem apenas um braço (falantes e ouvintes normalmente *não* assumem que as pessoas possuem no máximo um braço).

Assim, a implicação de unicidade de descrições definidas pode ser reforçada, cancelada, mas não pode ser separada. Portanto, há um forte caso para a ideia de que descrições definidas não codificam unicidade e que a implicação de unicidade que acompanha usos de descrições definidas não passa de uma implicatura conversacional.

DONNELLAN, Keith. “Reference and Definite Descriptions”. In: OSTERTAG, Gary. (Ed.). *Definite Descriptions: A Reader*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, [1966] 1998. p. 173-193.

GRICE, H. Paul. *Studies in the Way of Words*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.

RUSSELL, Bertrand. “On Denoting”. In: OSTERTAG, Gary. (Ed.). *Definite Descriptions: A Reader*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, [1905]1998. p. 35-49.

SZABÓ, Zoltán G. “Descriptions and Uniqueness”. *Philosophical Studies*, v. 101, p. 29-58, 2000.



## Tóde Ti: Um Breve Estudo Da Substância Segundo A Metafísica Aristotélica

Carlos Eduardo da Silva Rocha  
Mestrando

Em sua *Metafísica*<sup>1</sup>, Aristóteles propõe um estudo do ser, ou melhor, uma ciência do “ser enquanto ser”. Segundo o Estagirita o “ser” não pode ser compreendido de modo unívoco, mas sim de forma múltipla, isto é, de muitas maneiras. Porém, Aristóteles chama atenção para o fato de que esta multiplicidade de significados do ser recai sobre um princípio que os sustenta, um princípio sem o qual as várias maneiras de dizer o ser não poderiam existir. Portanto, qual é este princípio do qual derivam as maneiras de dizer o ser? Ora, esta unidade, este princípio que sustenta os modos de “dizer” o ser não é outro senão a substância.

O filósofo relaciona a questão do ser com a questão da substância, pois como mostra Aristóteles, ao questionar o problema do ser, de fato, se questiona o problema da substância. Mas o que Aristóteles compreende por “substância”? O filósofo responde esta questão na seguinte passagem do livro  $\Delta$  da *Metafísica*<sup>2</sup>:

“Segue-se daí que a substância se entende em dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e forma de cada coisa.”

Nesta passagem do livro  $\Delta$  fica claro como Aristóteles considera, em um sentido, a substância como o “sustentáculo” das maneiras de dizer o ser, pois a substância não se predica de nada, sendo que todos os outros predicados do ser dependem da substância para existir, enquanto em outro sentido, o filósofo concebe a substância como “algo determinado”. Estes dois significados pelos quais a substância é concebida podem ser resumidos na expressão da língua grega “tóde ti”, isto é, o “este aqui”. O *tóde ti*, é um termo de difícil tradução, porém é essencial para a compreensão da substância em Aristóteles, o *tóde ti* é, como coloca Reale<sup>3</sup>, a “determinação essencial e formal”, ou seja, é a

a coisa quando tomada por si mesma, como uma realidade individual. Nas palavras de Jonathan Barnes<sup>4</sup> esta questão se torna mais clara:

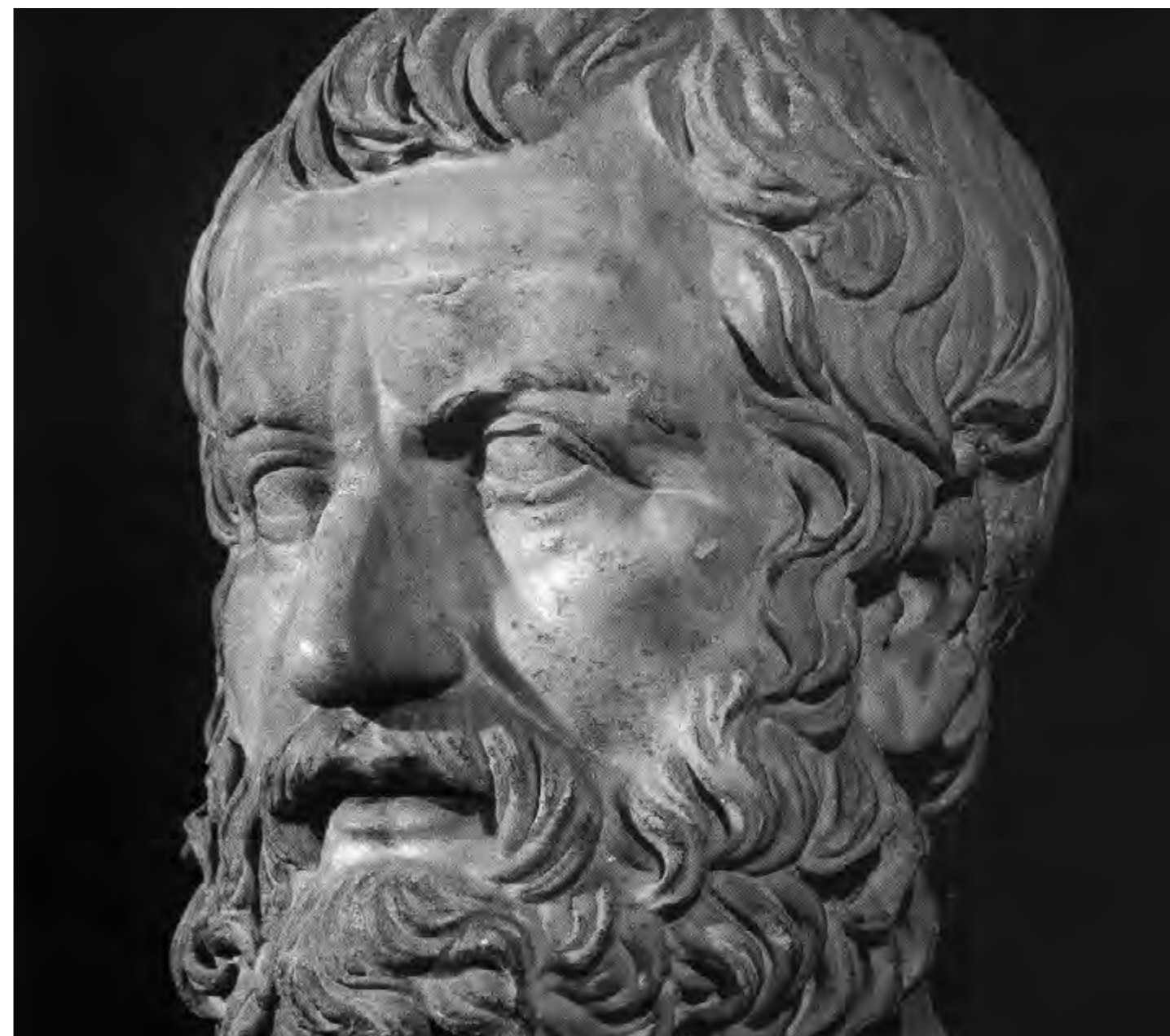
“A substance is a “this-so-and-so”, a *tóde ti*. Aristotle’s Greek is as odd as my English and, Aristotle presumably coined the phrase himself. The point is this: a substance is whatever may be referred to by an appropriate phrase of the form “This-so-and-so” or “This F”, and this mode of reference is the mode which picks the substance as a substance. We can immediately see the force of the expression, for surely the demonstrative adjective “this”, answers the first of Aristotle’s demands on substances, while the dummy expression “so-and-so” or “F” answers the second. The demonstrative indicates that substance are individuals, the predicate indicate that they must be definable, and the combination of the demonstrative and the predicate unites into a consistent whole the two apparently inconsistent requirements.”

Nas palavras de Barnes, torna-se claro como termo *tóde ti*, ou seja, o “este aqui”<sup>5</sup> ou “*this-so-and-so*” embora possa soar estranho, consegue abordar os dois sentidos propostos por Aristóteles para o significado de substância. Barnes mostra como o demonstrativo “este” ou “*this*” responde o primeiro significado, ou seja, o “este” mostra a substância como algo separado que de nada depende, mas que todos os outros predicados necessitam para existirem. Enquanto o “aqui” ou “*so-and-so*”, é o ser em si mesmo, que precisa ser definível.

Porém, a teoria aristotélica acerca da substância não se restringe apenas ao cosmo sensível. Para Aristóteles a substância é a realidade primeira e tudo o que existe depende da substância, sendo que se todas as

substâncias fossem corruptíveis, nada haveria de incorruptível. Segundo o Estagirita, o tempo e o movimento são imperecíveis, pois se o tempo fosse gerado e pudesse se destruir necessariamente haveria um “antes e depois” do tempo, o que é absurdo já que “antes e depois” não são outra coisa senão concepções de tempo, o mesmo ocorre com o movimento, pois o tempo nada mais é do que uma determinação de movimento. Chegando a conclusão da eternidade do tempo e do movimento, Aristóteles levanta a hipótese da necessidade de um “Princípio Primeiro” que deve ser, por sua vez, eterno, imóvel e puro ato, que move permanecendo ele próprio imóvel. Este “Princípio Primeiro” o filósofo denominou “Motor Imóvel”, ou seja, com a hipótese da existência de um “Primeiro Motor”, o filósofo apresenta sua teoria de uma “substância supra-sensível”.

A teoria da substância pode ser considerada, com certeza, como o núcleo do pensamento aristotélico, pois a substância é o *tóde ti*, a realidade individual a qual tudo predica, mas que não é predicado de nada. É sobre ela que recaem todas as formas de dizer o ser, o que faz da substância a primeira entre as categorias e a chave para a definição do ser. Esta é, pois, a substância.



<sup>1</sup>ARISTÓTELES. *Metafísica* vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, trad. do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

<sup>2</sup>Metafísica,  $\Delta$ 1017b, 23-25.

<sup>3</sup>REALE, G. *Metafísica* vol. III: Sumário e Comentários, pág. 241

<sup>4</sup>BARNES, J. “Metaphysics”, In: *The Cambridge Companion to Aristotle*, pág.91.

<sup>5</sup>“Este aqui” é uma das possíveis traduções de “*tóde ti*” para o português, portanto, uso este termo para traduzir o grego “*tóde ti*” de Aristóteles e o inglês “*this so-and-so*” de Barnes.

## TRADUÇÃO - Lendo e interpretando Sexto Empírico, ‘Esboços Pirrônicos I xi 24- 25’

Rodrigo Pinto  
Mestrando

### 1- Tradução de P.H. I xi:

‘Que aderimos às aparências está claro pelo que dizemos sobre o critério da escola cética. A palavra “critério” é usada em dois sentidos: em um significa “o padrão regulador da crença na realidade ou irrealidade”, (e isso deveremos discutir em nossa refutação); no outro denota o padrão de ação conforme o qual, na conduta da vida, realizamos algumas ações e abstermo-nos de outras; e é do último que estamos agora falando. O critério, então, da escola cética é, dizemos, a aparência, dando esse nome ao que é virtualmente a apresentação sensível. Pois, tendo em vista que essa <aparência> se fundamenta em sentimento e afecção voluntária, não está aberta a questionamentos. Consequentemente, ninguém, suponho eu, disputa que um objeto subjacente tenha esta ou aquela aparência; o ponto em disputa é se o objeto é em realidade tal qual parece ser.

Aderindo, então, às aparências vivemos de acordo com as regras normais da vida, sem dogmatizar, tendo em vista que não podemos permanecer totalmente inativos. E isso significa que essa regulação da vida é quádrupla, e que uma parte dela reside no guiamento pela natureza, outra no constrangimento das paixões, outra na tradição das leis e costumes, outra na instrução das artes. O guiamento pela natureza é o modo pelo qual somos naturalmente capazes de sensações e pensamentos; o constrangimento das paixões faz com que a fome nos leve a comer e a sede a beber; a tradição dos costumes e leis é o modo pelo qual consideramos a piedade (*eusébeia* = reverência aos deuses) na conduta da vida como boa, mas a impiedade (*asebeia* = ação profana ou sacrílega) como um mal; a instrução das artes é a maneira de não nos fazermos inativos nas artes que adotamos. Mas fazemos todos esses proferimentos não dogmaticamente.’

Traduzido à partir da edição bilíngüe espelhada com tradução inglesa de R.G. Bury, em “EMPIRICUS, Sextus”, *Outlines of Pyrrhonism*. Nova Iorque: Prometheus Books, 1990.”

### 2- Comentários:

Consideremos, agora, com mais cuidado o trecho acima.

1° -

“O guiamento da Natureza é a maneira pela qual somos naturalmente capazes de sensações e pensamentos...”

“*hyphēgēsei mēn physikē kath’ ēn physikōs aisthētikōi kai noētikoí esmen,*”

\*Aqui, atentamos para o trecho “*phusikōs aisthētikōi kai noētikoí*”, que é traduzido por R. G. Bury como “naturalmente (...) sensações e pensamentos”, onde *physikōs* pode ser lido, ao invés de “naturalmente” como “por natureza”, *aisthētikōi* persiste como “sensações”. Mas “pensamentos” entendidos como *noētikoí* vinculados aos outros conceitos aqui pode produzir a seguinte interpretação: “Somos capazes de sentir e de pensar em conformidade com a natureza.”<sup>1</sup>

2° -

“...o constrangimento das paixões faz com que a fome nos leve a comer e a sede a beber...”

“*...pathōn dē anánkē kath’ ēn limōs mēn epì trophēn hēmās hodēgei dípsos d’ epì poma,*”

\*Aqui, atentamos para o trecho “*pathōn dē anánkē*”, que é traduzido por R.G. Bury como “constrangimento das paixões” e pode ser lido como ressaltando o caráter coercitivo das afecções, assim o cético agiria de acordo com essas afecções, já que são coercitivas. De modo que, para o trecho podemos produzir a seguinte interpretação: “Somos levados a comer e a beber por que as afecções nos são coagidas”.<sup>2</sup>

Esse trecho é diretamente conectado com uma outra passagem:

Das coisas que ocorrem, não por causa de uma distorção da mente ou da crença insana, mas, de acordo com uma afecção involuntária do sentido, é impossível desvencilhar-se delas através

do argumento cético; assim, em um homem angustiado por causa de fome ou sede, não é possível implantar, através dos argumentos céticos, a convicção de que ele não está angustiado, e, no homem que está regozijado por estar livre destes sofrimentos, não está em seu poder implantar a crença de que ele não está regozijado. (*Contra os Éticos*, 148- 150).

Cabe ressaltar que, para o cético, se não é possível livrar-se das angústias causadas pelos anseios corporais, poderíamos afirmar que a *ataraxia* perfeita é inatingível para um ser humano, então os céticos decidem-se pela *metriopátheia*:

...pessoas comuns são afligidas por duas circunstâncias, a saber, pelas afecções e, em não menos grau, pela crença de que estas condições são ruins por natureza; o cético, pela sua rejeição da crença adicional sobre a natural maldade de todas estas condições, escapa aqui também com menos desconforto. Assim, dizemos que quanto a questões de opinião, o objetivo cético é a quietude, quanto a coisas inevitáveis é a “afecção moderada (*metriopátheia*). (*Esboços Pirrônicos I* 30).

E ainda :

...o cético, vendo tão grande variedade de usos, suspende o juízo quanto a existência natural de algo bom ou ruim, ou (em geral) legítimas ou ilegítimas de serem feitas, aí abstendo-se da temeridade dogmática; e ele segue não-dogmaticamente as regras ordinárias da conduta da vida, e por causa disso ele permanece impassível quanto a questões de opinião, enquanto que em condições em que é necessário ele modera suas emoções; pois, embora como um ser humano ele sofra emoções advindas pelos sentidos, tendo em vista que ele não opina que o que ele sofre seja mau por natureza, a emoção que ele sofre é moderada (*metriopatheîn*). (*P.H. III* 235- 236).

Assim, a inquietação será bastante moderada se o sujeito estiver livre do elemento adicional da crença que problematiza sobre a aquisição de comida e bebida.

3° -

“...a tradição dos costumes e leis é a maneira pela qual consideramos a piedade na conduta da vida como boa, mas a impiedade como um mal...”

“*...ethōn dē kai nómōn paradósei kath’ ēn to mēn eusebeîn paralambánomen biōtikōs hōs agathōn to dē asebeîn hōs phaûlon,*”

\*Nessa passagem atentamos para “*ethōn (...)kai nómōn*” no genitivo plural. Esse trecho corrobora nossa interpretação de que o ceticismo consiste em uma terapia que objetiva a cura dos males dogmáticos (presunção e precipitação) e propicia o recolhimento do sujeito que, após longa pesquisa filosófica, livra-se definitivamente, e não provisoriamente, de toda inquietude causada pela adesão a todo juízo teórico, este é o objetivo último do purgante cético.

O homem passaria a viver de acordo com os ditames da natureza, aceitando a coerção imposta pelas sensações e vivendo, definitivamente, como um homem comum. Ele não cultiva a reflexão filosófica, nem a mais simples e nem a mais escalafobética. Em vez disso, conserva-se ativo ao exercer uma profissão, participar das coisas da cidade e preservar a piedade. Como podemos ver no quarto pilar que é nosso desfecho:

4° - “...a instrução das artes, é a maneira de não nos fazermos inativos nas artes que adotamos.”

<sup>1</sup>Eu arriscaria ainda, por exercício meramente interpretativo, sem de fato propor uma tradução diferente: “Somos capazes de sentir e de pensar só e somente se e sobre o que está em conformidade com a natureza.”

<sup>2</sup>Eu acrescentaria, ainda por mero exercício interpretativo: “Somos levados a comer e a beber por que as afecções nos são coagidas e diante delas somos passivos.”

# TRADUÇÃO - Dinâmica Cognitiva

Pedro Henrique Gomes Muniz  
Mestrando

O termo “dinâmica cognitiva” foi cunhado por David Kaplan em seu clássico ensaio *Demonstratives*. De acordo com Kaplan, há um problema imposto pela referência indexical no decorrer do tempo:

Assim, o problema da dinâmica cognitiva pode ser colocado da seguinte forma: o que significa dizer de um indivíduo, o qual em certo tempo asseriu sinceramente uma sentença contendo indexicais, que em algum tempo posterior ele mudou (ou não) de opinião com respeito a sua asserção? (1992: 537, n. 64)

Mais precisamente, Kaplan diz que uma teoria da dinâmica cognitiva se preocupa com a questão de quais *ajustes padrões* alguém deve fazer na expressão de um pensamento indexical seu, caso esse alguém queira expressar a mesma opinião (indexical) com o passar do tempo.

Um famoso exemplo de um ajuste como esse vem de Frege. Frege pergunta: como posso expressar na terça-feira o pensamento que expressei na segunda quando eu disse “Hoje está um belo dia”? Sua resposta, em *O Pensamento*, a qual você vai encontrar diversas vezes neste volume, soa bastante óbvia:

Se uma pessoa quiser dizer o mesmo hoje que ela expressou ontem usando a palavra “hoje”, ela deve substituir essa palavra por “ontem”. Embora o pensamento seja o mesmo, sua expressão verbal deve ser diferente para que seja anulada a mudança de sentido que, de outro modo, ocorreria devido aos diferentes tempos do proferimento. (1956: 296)

Entretanto, a aparente obviedade na resposta de Frege é enganosa. Nesta passagem, Frege tem algo bastante específico e controverso em mente, como se pode concluir pelo famoso debate entre John Perry (1993: Artigo 1 e seu pós-escrito) e Gareth Evans (1985: Artigo 10): para expressar na terça-feira o pensamento por mim expresso no dia anterior com “Hoje está um dia bom”, eu devo usar a palavra “ontem”, e não qualquer outra expressão coreferencial com “hoje” (tal como “meu an-

iversário”, ou “26 de abril de 1996”). Na imagem de Evans, palavras como “hoje”, “ontem” e talvez “amanhã” formam uma *família* de advérbios indexicais que podem ser usados para expressar o mesmo sentido em diferentes contextos.

Encaramos uma dificuldade quando tentamos fornecer mais condições de identidade substanciais para pensamentos indexicais apreendidos em tempos diferentes: a de que o critério de diferença de pensamentos oferecido por Frege não parece ser muito útil nessa conexão. Em sua formulação padrão, o critério diz que se um sujeito racional, apreendendo os pensamentos expressos por duas sentenças, adota diferentes atitudes epistêmicas para com elas (p. ex., ele aceita uma sentença como verdadeira, mas suspende seu juízo com relação à outra), então os pensamentos não podem ser os mesmos. Entretanto, um pré-requisito para a aplicação do critério parece ser que o sujeito apreenda os pensamentos *ao mesmo tempo*. A razão de se introduzir um sujeito “racional” é que suas atitudes epistêmicas sejam coerentes; as atitudes do sujeito cuidam umas das outras. Coerência racional, no entanto, é em primeiro lugar e principalmente uma noção sincrônica. Se quisermos definir uma noção diacrônica de coerência racional, devemos ter uma explicação independente do que é apreender o mesmo pensamento com o passar do tempo.

Um exemplo deve ajudar a tornar esse ponto claro. Suponha que na segunda-feira de manhã eu pense “Hoje está um dia bom”. Então o céu torna-se gradualmente mais nublado; de fato, a segunda-feira acaba sendo um dia chuvoso. Na terça, eu penso “Ontem não estava um dia bom”. Eu tenho diferentes atitudes epistêmicas com relação às sentenças “Hoje está um dia bom” (como usada na segunda-feira de manhã) e “Ontem estava um dia bom” (como usada na terça-feira). Eu aceito a primeira, mas rejeito a última. Pode o critério fregeano de diferença ser usado para mostrar que as sentenças expressam pensamentos diferentes? Intuitivamente, a resposta é negativa. Se o critério pudesse ser usado para mostrar isto, também implicaria, incorretamente, que duas ocorrências da sentença “eterna” “26 de abril de 1996 é um dia bom”

(na qual o “é” é atemporal) expressariam diferentes pensamentos na segunda e na terça-feira: eu aceito a sentença como verdadeira no primeiro dia e a rejeito no segundo.

No exemplo acima, é óbvio que o problema surge porque eu mudei de opinião sobre as condições meteorológicas da segunda-feira. Então estamos de volta para a questão de Kaplan: o que significa dizer de um indivíduo, o qual em certo tempo asseriu sinceramente uma sentença contendo indexicais, que em algum tempo posterior ele mudou (ou não) de opinião com respeito a sua asserção?

Christoph Hoerl lida com a questão de Kaplan explicitamente<sup>1</sup>. Ao invés de trabalhar com uma noção de sentido independente para dar conta do fenômeno da mudança da opinião de alguém, ele tenta descobrir o que é *pressuposto* pelo fenômeno. Na medida em que ele faz isso, ele fornece algumas condições necessárias para uma mudança de opinião. A primeira é bastante intuitiva: quando mudo de opinião, eu vou de uma dada crença para uma crença contraditória. Por exemplo, eu vou da crença de que 26 de abril de 1996 é um dia bom para a crença de que 26 de abril de 1996 não é um dia bom. Entretanto, há uma importante restrição aqui; como diz Hoerl, se quisermos descrever a estrutura de uma mudança de opinião com o objetivo de entender o que significa reter uma crença (ou, em termos fregeanos, apreender o mesmo pensamento no decorrer do tempo), devemos ter cuidado em não introduzir uma noção independente de como duas crenças tidas em tempos diferentes se contradizem ou não.

Hoerl então traça alguns corolários interessantes. Primeiro, o fenômeno da mudança de opinião de alguém depende de uma capacidade de ter pensamentos de ordem superior: pensamentos sobre as minhas crenças antes e depois da mudança de opinião, e sobre as relações entre elas. Não se pode dizer de uma criança pequena, com entendimento insuficiente de seus próprios estados mentais, que ela muda de opinião. Segundo, se eu não posso mudar de opinião sem saber que eu mudo de opinião, este conhecimento é baseado na memória. A memória é o que liga as minhas crenças antes e depois da minha mudança de opinião.

O terceiro corolário é particularmente central para o projeto de Hoerl. Se mudar de opinião implica em saber que e como mudamos de opinião, deve haver uma maneira de estar diretamente ciente de que o mesmo conteúdo é entretido com o passar do tempo. Quando eu mudo de opinião entre segunda e terça-feira, eu sei que eu mudo de opinião sobre o mesmo conteúdo, uma vez expresso por “Hoje está um dia bom”, uma vez expresso por “Ontem estava um dia bom”. (Uma noção de conteúdo relativamente neutra está em jogo aqui.) Em outras palavras, Hoerl afirma que deve haver um critério de identidade diacrônico para pensamentos tidos em tempos diferentes. (Veja também o artigo de Michael Luntley<sup>2</sup> para uma expressão dessa afirmação.) Às vezes o fato de que sentenças usadas em tempos diferentes expressam o mesmo pensamento pode ser uma certeza epistêmica. Isso se opõe às noções externalistas fortes demais da racionalidade e da coerência diacrônica.

Em certa altura de seu artigo, Hoerl também toca no que eu acredito ser um importante requisito para qualquer teoria da dinâmica cognitiva: para explicar a mudança de opinião, não é suficiente dizer que crenças contraditórias são tidas sucessivamente; temos que explicar como a crença mais recente pode *substituir* a mais antiga na economia cognitiva do sujeito. De forma mais geral, para explicar o que é entreter o mesmo conteúdo no decorrer do tempo, não é suficiente salientar que o mesmo conteúdo é pensado em tempos diferentes; temos que dizer algo sobre as *relações* diacrônicas entre os estados mentais relevantes.

<sup>1</sup>HOERL, Christoph. “Cognitive Dynamics: An Attempt at Changing Your Mind”. In: *European Review of Analytical Philosophy*. Vol. 2. *Cognitive Dynamics*. Stanford: CSLI Publications, 1997, pp. 141-158.

<sup>2</sup>LUNTLEY, Michael. “Dynamic Thoughts and Empty Minds”. In: *Ibidem*, pp. 77-103.



# SAF 2013

XIV Semana dos alunos da pós-graduação em  
Filosofia | PUC-RIO

**13 a 17 de maio**

Auditório do Decanato do CTC\*



#### Organização

Pedro Muniz  
Jean D. Soares  
Immanuel R. Lima  
Carlos Monteiro  
Carlos Eduardo Rocha  
Ana Flávia Eccard

#### Apoio e Patrocínio

Vice-reitoria Acadêmica  
Vice-reitoria de Desenvolvimento  
Departamento de Filosofia

#### Parceria

Alter  
Análogos

Envio de trabalhos até 3 de fevereiro para endereço [safxiv2013@gmail.com](mailto:safxiv2013@gmail.com)

Mais informações e convocatória, por favor, acesse

[filopucpos.wordpress.com](http://filopucpos.wordpress.com)

\* PUC-RIO Rua Marquês de São Vicente, 225, Gávea, Edifício Cardeal LEME,  
12º andar (elevador em frente a livraria Carga Nobre)

## REGRAS DE PUBLICAÇÃO:

Os artigos para o Alter devem obedecer às seguintes especificações:

1. Ser escrito por pelo menos 1 aluno oficial da Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Segundo o estatuto dos alunos, o aluno que já tiver defendido sua Dissertação ou Tese ainda pode mandar artigos para o Alter se estiver dentro um prazo de um ano após a defesa;
2. A Fonte deve ser exclusivamente Times New Roman, tamanho 11. Não serão aceitas fontes gregas ou qualquer outra fonte não usual e o texto não deve conter figuras;
3. Podem ser enviados artigos, traduções e resenhas, desde que inéditos;
4. Os textos devem ser enviados rigorosamente em um dos formatos seguintes em arquivo Word:

#### Artigo ou Tradução:

*Opção A: de 3000 a 3100 caracteres, incluindo espaços e notas;*

*Opção B: de 6400 a 6500 caracteres, incluindo espaços e notas;*

#### Resenha:

*Entre 3000 a 3100 caracteres, incluindo espaços e notas;*

5. O texto deve conter o nome do autor e sua titulação;
6. Os conteúdos dos textos são de responsabilidade exclusiva dos autores;
7. Os textos devem ser enviados para [revistaalterpucrio@gmail.com](mailto:revistaalterpucrio@gmail.com)

# Alter

Boletim da Pós Graduação em Filosofia da PUC-Rio

Ano IX - nº 20 - 2012 | ISSN 1519 - 1893