

ISSN 1678-5924

VIII SEMANA DE FILOSOFIA

Número 7

2008

Filosofia e Técnica

ANAIS

Universidade Estadual do Centro Oeste – UNICENTRO
Guarapuava – Paraná – Brasil
www.unicentro.br

Anais
VIII Semana de Filosofia
Filosofia e Técnica

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE
UNICENTRO

Editora UNICENTRO

Direção: Beatriz Anselmo Olinto

Assessoria Técnica: Waldemar Feller e
Carlos de Bortoli

Seção de Revisão Linguística: Níncia
Cecília Ribas Borges Teixeira

Estagiários: Andréa do Rio Alvares, Bruna
Silva e Eduardo A. S. de Oliveira

Divisão de Editoração: Renata Daletese

Chefia do DEFIL: Ruth Rieth Leonhardt e
Manuel Moreira da Silva

Comissão Científica:

Ruth Rieth Leonhardt, Augusto Bach, Darlan
Faccin Weide, Jussara Tossin Martins e
Ernesto Maria Giusti

Capa: Lucas Gomes Thimóteo

Diagramação: VERMELHO GRÁFICA

Impressão: VERMELHO GRÁFICA

Divisão de Revisão: Rosana Gonçalves

Publicação do Departamento de Filosofia

Rua Presidente Zacaria, 875

85010-990 – Guarapuava/PR

Fone: (42) 3621-1000

Fone: (42) 3621-1097

Ficha Catalográfica

Catalogação na Publicação

Janete Miti Chihaya – CRB 9/1324

Biblioteca Central da UNICENTRO, Campus Guarapuava

S471 Semana de Filosofia (7. : 2008 : Guarapuava)
 Anais - VIII Semana de Filosofia : Filosofia e Técnica
 Docente. / Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do
 Centro-Oeste. – Guarapuava : UNICENTRO, 2008.

94 p.
ISSN 1678-5924

1. Filosofia – Seminários. I Título

CDD 2107

Anais
VIII Semana de Filosofia

Reitor

Vitor Hugo Zanette

Vice-Reitor

Aldo Nelson Bona

Diretor do Campus de Guarapuava

Osmar Ambrosio de Souza

Diretora do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Maria Aparecida Crissi Knüppel

Realização

Departamento de Filosofia

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Edição

UNICENTRO

Coordenação da VIII Semana de Filosofia

Waldemar Feller

Comissão Organizadora da VIII Semana de Filosofia

Ruth Rieth Leonhardt

Darlan Faccin Weide

Ernesto Maria Giusti

Augusto Bach

Jussara Tossin Martins

Waldemar Feller

Apresentação

O estímulo à investigação filosófica é uma das diretrizes do curso de Filosofia da UNICENTRO. Pensando em oportunizar espaço para a divulgação dos resultados obtidos pelos alunos o curso realiza anualmente a Semana de Filosofia. O evento constitui-se também em uma oportunidade para a reflexão e integração de alunos e professores desta e de outras instituições de ensino superior.

O evento ofereceu dois mini-cursos no período da noite e repetiu com sucesso o processo que, desde 2006, faz das apresentações de Trabalhos de Conclusão de Curso diante de bancas, requisito da grade curricular parte integrante da programação do encontro, realizando-as no período da tarde.

Assim estruturado o encontro possibilita que seja rompido o isolamento da pesquisa acadêmica, promovendo a discussão e o intercâmbio entre pesquisadores.

A publicação dos anais sela o processo de realização do encontro com a divulgação dos trabalhos dos alunos e professores participantes, contribuindo para a formação do currículo dos futuros professores formados pelo curso de Filosofia da UNICENTRO.

Há ainda que ressaltar o suporte financeiro oferecido pelo Governo do Estado e da SETI, por meio de financiamento da Fundação Araucária, que possibilitou a realização do evento e a publicação dos anais.

Fazem parte dos anais os artigos dos professores José Mario Angeli e Eládio Constantino Pablo Craia, temas dos mini-cursos ministrados por eles no decorrer da Semana e também os resumos apresentados em forma de comunicação oral.

Jussara Tossin Martins

Professora do Departamento de Filosofia

Sumário

Trabalhos Completos

- O problema da técnica contemporânea a partir da ontologia de Gilles Deleuze** 09
Eládio Constantino Pablo Craia
- Teoria crítica do conhecimento para alicerçar uma teoria da sociedade: análise de J. Habermas em “Técnica e ciência como ideologia” de (1968)** 17
José Mario Angeli

Resumos

- A teoria cartesiana das idéias** 23
Adriel José Machado
- O pensamento e a técnica** 24
Augusto Bach
- Para uma fisiologia da arte: considerações nietzscheanas sobre a experiência trágica em *O nascimento da tragédia*** 25
Carlos de Jesus Lima
- Misticismo e lógica em Russell** 26
Christian Carlos Kuhn
- O universo espiritual da *Pólis*** 27
Danilo Fernando Miner de Oliveira
- Viver bem. Paul Ricoeur e a ética aristotélica** 28
Darlane Martiol de Souza
- Historicidade e filosofia analítica: Parsons lendo a estética transcendental de Kant** 29
Ernesto Maria Giusti
- A morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si em Schopenhauer** 30
Felipe Cardoso Martins Lima
- A utilidade como princípio normativo na moral de Hume** 31
Heliton Rogério Zimolog
- Análise epistemológica das discursividades técnicas das ciências da saúde e da educação sobre o desenvolvimento psicomotor** 32
Jefferson Olivatto da Silva
- Outros espaços e heterotopias** 33
Jussara Tossin Martins
- O conceito de amizade em Epicuro** 34
Karina Mikuska
- Husserl e o *semantic turn*** 35
Lauro de Matos Nunes Filho
- Liberdade em Platão** 36
Leandro A. Xitiuk Wesan
- A arte retórica na filosofia antiga** 37
Luciana Kadlubitski

Sobre a origem da técnica enquanto problema e conceito filosófico	38
Manuel Moreira da Silva	
A servidão voluntária em Etienne de la Boétie	39
Marcio Fraga de Oliveira	
Organização do exército	40
Messias Consoni	
Violência infantil	41
Paulo Ricardo Heitich	
Do conceito de phýsis em Anaximandro	42
Ricardo Zarpellon	

O problema da técnica contemporânea a partir da ontologia de Gilles Deleuze¹

Eládio Constantino Pablo Craia
UNIOESTE
Toledo-PR

Introdução

Em termos gerais, nosso principal eixo de trabalho no presente ensaio se refere a um horizonte de questões cada vez mais percorrido pelo universo acadêmico da atualidade: referimos-nos ao problema da *técnica*.

O surgimento de novas tecnologias, bem como o desenvolvimento vertiginoso de outras já existentes produz, de modo claro, modificações empíricas e trocas simbólicas importantes nas distintas ordens que conformam nossa contemporaneidade. Entre outras modificações, tais mudanças surgidas da hipertrofia do tecnológico induziram uma copiosa produção intelectual que procura abordá-las e compreendê-las desde distintos lugares de análises. De nosso lado, nos limitaremos a uma leitura filosófica, em geral, e ontológica, em particular. Por tal motivo, excluímos abordagens de caráter sociológico, moral ou ético e político.

Neste sentido, o presente texto tem como um segundo objetivo geral propor uma primeira e provisória cartografia de ordem ontológica com respeito ao fenômeno tecnológico contemporâneo. Trata-se de indicar o perímetro ainda difuso de um problema que se vislumbra como sendo excessivo, dada a capilaridade com que ele se manifesta no nosso tempo.

De certo modo, esta pretensão já nos obriga a postular uma primeira hipótese, que poderia ser traduzida como: a convicção da necessidade filosófica de postular - ou retornar - à pergunta pela técnica enquanto tal.

Considerando este norte teórico, começamos postulando uma questão de ordem corporativa. Desde a perspectiva filosófica, parece claro o fato de que a técnica não se resume no ao *corpus* fenomenológico, nem a seu aparecimento factual nos diversos dispositivos e apetrechos tecnologicamente manufaturados, objeto de trabalho de certa epistemologia empírico-positivista. Por outro lado, suas forças não se esgotam em certo esgotamento generalizado do pensar, decorrente da impossibilidade desse para defrontar a esfera técnica. A filosofia pode pensar, sem cair na auto-clausura, a técnica além das formas básicas de certa epistemologia de cunho empirista.

Ora, já alocados de modo firme nas margens específicas do pensar, podemos constatar, sem maiores inconvenientes experimentais, que se insiste, na nossa contemporaneidade filosófica, na convicção de que o novo mundo técnico implica um novo modo de ser e, portanto, a alvorada de um novo *quatrocento*. Em oposição a esta fé, ainda que sempre dentro do mesmo horizonte inaugurado pelo domínio técnico, alguns dos maiores filósofos contemporâneos pensam nosso momento histórico como fechamento, como a cena final e necessária de um processo de obliteração de uma importante parcela das forças espirituais do homem, ou até do próprio homem real. Dos dois modos, sempre encontramos em um ponto privilegiado, seja como nascimento ou como acabamento. Fatalmente, tanto para os apologistas quanto para os detratores, seríamos as testemunhas de primeira mão do advento de algum momento decisivo para a história desta coisa que nós mesmos somos.

Assim, resta-nos uma questão urgente. Como navegar, sem demasiados riscos, entre a celebração tecno-religiosa dos profetas do novo mundo, supostamente advindo com a disseminação global da técnica, e a desconfiança perene do filósofo, preocupado em proteger seu único bem verdadeiramente valioso: o pensar? Para tentar traçar uma vereda nestas águas, seguiremos as linhas de duas questões pontuais que, ao mesmo tempo em que se desdobram, desenham uma afirmação a ser demonstrada ao longo do trabalho. Poderíamos enunciá-las desta maneira: caso seja verdade que a técnica é um modo particular e complexo de colocar e pensar o ente e o mundo que estes compõem, então, quando foi que este modo teve seu momento primeiro? Onde apontar, no interior da história do pensar, o grau zero do modo técnico de entender o ente? Por outro lado, quais são as características nevrálgicas deste modo de assumir o mundo?

Por fim, explicitada de modo mais direto, nossa questão principal consistirá em postular uma via de acesso à questão do estatuto ontológico da técnica. Esta abordagem será construída a partir da ontologia de Gilles Deleuze. Os motivos e a fundamentação desta escolha conceitual comporão uma porcentagem significativa da materialidade textual do presente trabalho.

¹ Uma versão ampliada desta palestra se encontra no prelo sob a forma de capítulo de livro, a ser publicado em 2009.

A primeira tarefa para começar a analisar este problema, consiste em estabelecer o recorte e os limites de nosso campo de especulação; neste sentido a própria carga semântica da categoria específica, técnica, deverá ser dimensionada. Cabe, portanto, questionar a pertinência e a validade do uso do termo técnica, para definir o conjunto de fenômenos que aqui nos interessam. Isto é claramente necessário pelo fato de que uma outra expressão se encontra em pauta e reclama o mesmo espaço reflexivo para ela. Referimo-nos à noção de tecnologia. A distinção entre ambas as categorias não é simples nem neutra; apesar de aparentemente remeterem ao mesmo conjunto de fenômenos e de perseguirem o mesmo interesse, a diferença entre as perspectivas desde onde ambas se referenciam opera um deslocamento decisivo no próprio âmbito de questionamento. O traço que esta distinção deixa no horizonte de sentido da problemática da técnica implica, ao mesmo tempo, uma escolha em relação à chave especulativa com a qual abordar o problema central do técnico. Por este motivo torna-se necessário expor as características e peculiaridades dos dois termos, seus vínculos semânticos e seus operadores centrais, elementos que ajudaram a justificar os motivos da escolha de uma destas categorias, no nosso caso, a técnica. Desde o primeiro momento, a legitimação especulativa da escolha carrega consequências diretas no modo de questionar. Trata-se já, portanto, de uma original e crucial reflexão filosófica sobre o assunto que nos convoca².

Deleuze e a ontologia

Desde o início definimos que o horizonte de nossa discussão será a questão que interroga pela técnica em chave ontológica; e estipulamos que o eixo de operações nesta perspectiva será a reflexão ontológica de Deleuze. Nossa proposta exige, portanto, expor breve e propedeuticamente aquilo que entendemos como ontologia deleuziana; isto é, indicar quais são seus conceitos decisivos. Para tal, centraremos nosso estudo em dois textos específicos: *Diferença e repetição*, e *Lógica do Sentido*³.

De acordo com uma perspectiva mais geral, poder-se-ia afirmar que, para Deleuze, enquanto *unívoco*, o Ser é diferença pura, primeira, e sua dinâmica implica uma expressão na esfera dos entes, segundo a ordem da imanência. A diferença deve ser primeira, porém ela mesma irreconhecível, porquanto sempre remetida a seu próprio diferencial. Uma diferença que *vai diferindo*, um *dever*, segundo o expressa o próprio Deleuze. Sendo assim, esta poderia ser, resumidamente, a definição do ser unívoco como diferença primeira: *o unívoco, o comum de tudo que é, é que tudo é diferença, porém como tal, ela mesma inassinálável e inobjetivável*. No entanto, é preciso agregar outra condição: aquilo que, em última instância, define a univocidade é o fato de o Ser unívoco se dizer em um só sentido de todos *seus modos diferenciados*. Porém, estes modos, eles mesmos, variam e escamoteiam sua própria identidade enquanto singularidades intensivas cuja atualização não determina nem permite predicados assinaláveis. Portanto, *o ser se diz em um só sentido de tudo aquilo que não possui um sentido fixo e determinável*. O ser unívoco é o mesmo daquilo que nunca é o mesmo, isto é, as multiplicidades, (quaisquer que possamos imaginar). É como dizer que o idêntico daquilo que sempre difere é, justamente, diferir. Ora, *somente aquilo que primeiramente é diferença pode ser dito do diferente sem perder nem sua unidade nem seu sentido*. A diferença como mãe de todos os simulacros, de todos os devires, do Uno, do Múltiplo e da Multiplicidade. É neste sentido que o Ser é entendido como diferença pura e primeira que se expressa em um mundo de entes instáveis e indetermináveis, ao qual é preciso atribuir a dinâmica da multiplicidade. É justamente por este motivo, para reconhecer a diferença como Ser que foi necessário ir além da multiplicidade do mundo e da própria Unidade do Ser, e que se tornou preciso chegar a um Ser que não seja um ente a mais, nem Nada como pura negatividade, por fim, que seja unívoco e não Uno. O modo de reconhecer esta realidade do Ser se dá através do pensamento de uma diferença tão radical que nem sequer as diferenças que se agitam em todo o pensamento de Deleuze podem identificá-la, pois são, também elas, derivadas. Com Deleuze chegamos a um pensamento do Todo-diferença este é o paradigma que sustenta sua ontologia.

² É fundamental aqui reconhecer a pluralidade de referentes reflexivos em torno do tema da técnica, com os quais seria historicamente consistente balizar uma rota de análise específica, aquela que nos conduza desde a especulação da técnica como mero fazer operacional humano, até seu reconhecimento como modo de ser dos entes. Neste sentido deveríamos partir da distinção clássica entre os diferentes modos de pensar a técnica, isto é, reconhecer suas duas grandes escolas: a filosofia da técnica dos engenheiros, e a filosofia da técnica das humanidades. A partir desta distinção, e utilizando como matéria prima os vários e díspares nomes que ela oferece, construir um mapa entre o brumoso artefato e a ancestral questão pelo Ser. Desse modo, seria possível partir de pensadores pouco transitados por nossa tradição, vinculada à engenharia, e arribaremos a Heidegger.

³ Este recorte não exclui a necessária remissão ao restante da obra de Deleuze, de acordo com os requisitos que apresenta nosso trabalho, e nem tampouco implica a exclusividade destes textos na exposição da ontologia que queremos aqui exibir. Afirma, ao contrário, seu caráter de pontos no interior de uma série que vem de estudos anteriores e que se prolonga na obra posterior. Estes pontos somente são privilegiados e singularizados em virtude da consonância com o nosso estudo e seus interesses particulares.

Por fim, todo este processo que brutalmente sintetizamos se imbrica com a atividade daquilo que Deleuze designa com o conceito de virtual. Podemos verificar isto claramente quando interrogamos sobre aquilo que possibilita a dinâmica da individuação, assim como a constituição-atualização real do objeto. Comprova-se, então, que não se trata de outra coisa que o passar do estado virtual ao estado atual de um indivíduo. Porém, a passagem para a atualidade não suprime a virtualidade, que sempre acompanha o objeto como sua cara não atualizada.

Definido o Ser como diferença pura e primeira, unívoca e imanente, duas questões se manifestam com um vigor particular. Uma, interroga sobre a possibilidade de pensar, desde a filosofia, aquilo que não comporta nem uma facticidade nem um conceito; a segunda, pergunta, questiona o lugar e a natureza singular do virtual enquanto tal.

Com relação à primeira questão, podemos afirmar que, pensar a diferença como irrepresentável e como não-sensível, só será possível a partir de uma estrutura questionante particular; podemos introduzir sinteticamente esta estrutura da seguinte maneira: o problema central da ontologia é expresso em uma proposição de caráter interrogativo. Aquilo que nessa proposição se expressa é o horizonte de sentido do ontológico em geral, isto é, sendo mais específicos, o sentido do Ser. Esta interrogação, expressada de um modo proposicional, não traz em si nenhuma negatividade ou carência e sua produção de sentido é incessante, não podendo ser esgotada por nenhuma resposta real ou possível. Ou seja: a proposição ontológica é um permanente perguntar pelo Ser e pelo seu sentido, um único movimento positivamente determinado em si mesmo e não limitado. Esta colocação liminar mobiliza alguns operadores conceituais destacados na especulação de Deleuze, referimo-nos às noções de questão e de problema filosófico. Assim sendo, antes de ingressar plenamente no horizonte do virtual, nos deteremos na caracterização deleuziana do estatuto da questão e do problema.

Todo o esforço de Deleuze nesse âmbito, aponta para extrair estas noções da esfera da negatividade. Isto quer dizer que não se deve considerar a instância interrogativa-problemática como uma etapa inicial, atravessada por alguma forma de carência ou de falta, dentro de um processo cognitivo geral. Na questão não falta a resposta, e no problema não se carece de uma solução, ao contrário, ambas as instâncias se autodeterminam e se afirmam sem precisar nada que as complete em um segundo momento. Deleuze coloca todo seu vigor intelectual a serviço de um postulado filosófico que considera a questão como uma força que impele o pensar, e que, dentro do mesmo espírito especulativo, define o problema como dialético (ainda que segundo, num sentido muito específico e que nada tem a ver com o dispositivo hegeliano). Do mesmo modo, todo problema é constituído por uma multiplicidade interna, que leva a que, por fim, o problema sempre pertença à ordem filosófica⁴.

A segunda questão que devemos abarcar corresponde, de modo específico, à análise e à exposição do estatuto do virtual, segundo Deleuze.

Tomando como ponto de partida o postulado deleuziano que afirma que o Ser é diferença que vai diferindo, e com o objetivo de melhor expor este permanente diferir, torna-se necessário determinar os componentes e a dinâmica interna deste movimento ontológico. Esta atividade implica um processo em que intervém, como elemento destacado uma fase virtual enquanto intensidade. Com efeito, para Deleuze, a diferença é uma intensidade, mas uma intensidade que comporta características singulares. É uma especificidade nevrálgica dessa noção de intensidade: a de ser, justamente, virtual. para poder manter-se, sem negatividade como diferença primeira e inassinalável. Qualquer equivalência entre Ser e diferença entendendo que esta expressão quer dizer que Ser é diferença, não implicando uma equação matemática, só será possível se atribuirmos à diferença a forma de pura intensidade virtual. Nem coisa nem nada. Ser é diferença como pura intensidade virtual.

A técnica e o virtual

Como já indicamos, estes acontecimentos de nossa atualidade que caracterizamos sob a ordem técnica, desenvolvidos no complexo horizonte aberto pelos novos meios tecnológicos e sua expansão quase ilimitada, serão pensados visando caracterizar sua essência⁵.

Arriscamos uma primeira hipótese: a técnica não é um modo de ser próprio dos últimos dois

⁴ A exposição que aqui oferecemos sobre a ontologia de Gilles Deleuze é uma síntese de nossa pesquisa anterior. Ver nosso livro *A Problematiza ontológica em Gilles Deleuze*; EDUNIOESTE, Cascavel, 2002, (Craia, 2002).

⁵ Antes de ingressar no tratamento pontual da técnica, desde a ontologia virtual de Deleuze, um esclarecimento se impõe. Acreditamos que, a priori, duas observações poderiam ser feitas nesse ponto. Uma primeira objeção apontaria para o privilégio que aqui outorgamos, como instrumento de abordagem central, à noção de virtual ou a todo o horizonte ontológico deleuziano. Com efeito, poderíamos ser inquiridos sobre a eventual existência de outro parâmetro de leitura em Deleuze, mais apropriado para abordar este espaço especulativo; e, mais importante ainda, em um segundo momento, poderia ser levantada a questão de se o virtual só pode ser aplicado à questão da técnica. Indicaremos aqui duas respostas breves.

Com relação à primeira possível questão, como já foi indicado, é nossa intenção expor a ontologia deleuziana como uma multiplicidade, um composto de conceitos e movimentos, em que pontos singularizados se tornam noções de densidade própria. São estas as noções que balizam o campo semântico da ontologia. Neste sentido é que falamos de diferença, Ser, virtual, etc. Portanto, a escolha do virtual, dentro o conjunto de referentes ontológicos deleuzianos, responde à intenção de mostrar o ponto singular mais pertinente e útil para ingressar nas dobras da técnica; mas, estritamente falando, esta noção é sempre acompanhada do conjunto de vetores que Deleuze engendra e pensa. Não é exclusivamente o virtual que interroga a técnica. Pelo contrário, é a ontologia deleuziana que permite questionar a essência da técnica, através daquele ponto singular que identificamos como o virtual. Mas este, por sua vez, nunca é só o virtual. Com ele devemos reconhecer a complexidade que o acompanha de modo constante.

séculos; o que aconteceu neste período foi um aceleração, uma intensificação da dinâmica do técnico. Postulemos uma segunda tese: o modo técnico teve seu momento inaugural na alta escolástica, e nos anos que se seguem.

Efetivamente, é neste período que, acreditamos, um deslocamento nevrálgico acontece, mobilizando novos componentes ontológicos e culturais que determinam o aparecimento do embrião do universo técnico. Por fim, o que está em jogo é a questão da coisa, trata-se de pensar a respeito da coisa de modo distinto.

A mudança que levou do mundo natural ao mundo técnico, começa no ponto em que se atravessam a intraductibilidade do *pragma* grego pelo *objectum* escolástico, por um lado, e o intento de tradução por outro. Assim, o primeiro esboço do modo técnico de ser, aconteceu quando a filosofia começou a pensar a coisa sob o signo do objeto, isto é, a objetivar a coisa, e a postular o ente como o objeto determinável.

De nosso lado, consideremos, um mundo que, por comodidade retórica, indicaremos como natural, isto é, aquele campo em que as coisas são de um determinado modo natural; o mundo como lugar das coisas. Podemos afirmar, em uma síntese certamente exagerada, que essa coisa é, independentemente do campo gnosiológico que possa vir a aprendê-la. É a própria coisa que, a partir de sua forma, informa sua essência. O *pragma* diz qual é a sua unidade formal a um intelecto que, em um segundo momento, a representa. Assim, a representação se constitui a partir da naturalidade da própria coisa, poderíamos dizer que se trata de uma *physica*. A pragmática, como modo aberto do naturalismo, seria o horizonte aberto pelo pensar grego; a coisa, o *pragma*, como tributária de uma certa existência efetiva.

Ora, podemos indicar um deslocamento no sentido da coisa, em certo abandono dos pressupostos aristotélicos na escolástica tardia e, posteriormente, na modernidade. Trata-se, agora, de pensar a coisa além de sua existência fenomenológica, e aquém de seu *eidós*. Assim, uma representação ainda vinculada à forma da coisa informada pela própria coisa no mundo é substituída por uma noção da coisa que remete à própria condição da representação, como condição de surgimento da coisa em um segundo grau. Trata-se de uma realidade preexistente não como *pragma*, mas como *objectum*, isto é, como forma conceitual, como uma *realitas* independente cifrada no seu conceito. Talvez, a verdadeira forma do meta-físico. Eric Alliez postula:

Perdemos a terra, diz Lyotard depois de Husserl. Perdemos a terra, retoma Virilio, em proveito de um dia subliminar e paraóico que é a consequência visível de uma concepção estatística do espaço e do tempo (...) (in Parente, 1996 p. 268).

Vale dizer que perdemos nossos últimos elos com o mundo natural definido como lugar das coisas. Segundo a fórmula aristotélica: *hama to pragmati o topos*, o lugar é com a coisa, ou ainda o lugar é a morada da coisa, desta coisa-*pragma* sobre a qual repousa todo o fundamento da epistemologia aristotélica, (...) (in Parente, 1996 p. 268)

Perceber, conhecer, é ser informado da coisa pela coisa, no sentido de que formalmente o *eidós* não é mais que a forma real da coisa (...) (in Parente, 1996 p. 268).

Devemos deixar claro que aplicar rigorosamente nossas categorias contemporâneas de análise a este mínimo glossário de conceitos tomados do mundo helênico e latino parece, no presente contexto, arriscado. Com certeza que poderíamos desconstruir ou, melhor, reler, desde outro lugar, este ponto que assinalamos, bem como poderíamos expor um conjunto de aporias que nosso entendimento nos indique. Mas, nosso interesse aqui é mostrar os pólos de um deslocamento, não os problemas internos desses tropos; pretendemos considerar o movimento entre os dois momentos, não abordar com rigor cada um deles. Dito isto, voltemos, então, ao eixo central de nosso argumento.

É porque, uma vez, pensamos a coisa sob a forma do *pragma* e sob a regência da *physis*, e porque, uma vez, abandonamos esse modo de pensar a coisa para começar a pensá-la como *objectum*, ou como *realitas* representada, que hoje podemos pensar, sem perder o vínculo com a sua própria história, as formas da técnica no atual estágio super desenvolvido⁶.

Assistimos hoje à hipertrofia do modo de ser técnico, isto é, ao maior grau de desdobramento

Do mesmo modo, tentando adiantar-nos à outra eventual observação, o pensamento da ontologia para Deleuze não é um pensar sobre a técnica de modo exclusivo. Deleuze não pretende fazer uma Filosofia da Técnica. Heidegger lembrava que ao filósofo foi dado pensar aquilo que se impõe no seu tempo, a questão urgente. Assim, Deleuze pensa aquilo que não podia já não pensar. Sua ontologia, do mesmo modo que outros de seus campos de ação, visa, deseja pensar aquilo que se impõe ao próprio pensar. Que uma certa e determinada composição de forças, como ele gostaria de falar, venha a produzir os fantásticos fenômenos cultural, histórico, artístico e filosófico que ciframos na expressão a técnica, faz parte daquilo que já não pode não ser pensado. Então, mais uma vez, é preciso lembrar que não há, em Deleuze, uma filosofia da técnica *stricto sensu*, mas um pensamento que, enquanto pensa aquilo que força o pensamento a pensar, abarca entre seus vastos limites o modo de ser mais preponderante na nossa contemporaneidade. Seja dito claramente, Deleuze não pensa a técnica como se isto fosse uma tarefa privilegiada a ser feita, ou um propósito volitivo e íntimo. Ele pensa ontologicamente o mundo; que isto implique também uma estadia intensa no técnico, é outra das formas das astúcias da história singular de cada pensador ou, melhor, pensamento, e, como sempre, os motivos permanecem em reserva.

Desse modo, somos nós que escutamos, na voz de Deleuze, entre outras falas, a pergunta pela técnica. Deveríamos dizer com mais exatidão: atualizamos um vetor de pensamento através de uma leitura singular. Isto implica que nosso interesse é que se agência com a letra deleuziana para produzir um problema específico. Trata-se de um entre, e não de uma abordagem unidirecional. Por este motivo, acreditamos, não estamos traindo o pensar de Deleuze, mas singularizando.

⁶ Deixamos para outra oportunidade uma análise mais detalhada da matriz medieval de certas formas do técnico e, em particular, a ancoragem semântica da noção de virtual, a partir do *virtus* latino.

e de velocidade da coisa entendida como objeto, ou, melhor, como ente técnico. A velocidade é outro fator neste contexto. Por questões de tempo e espaço, não podemos ingressar no debate entre os defensores da relação de dependência entre movimento e tempo ou vice-versa. A discussão entre Einstein e Bergson está mais viva que nunca e, de algum modo, nós já escolhemos. Mas, de qualquer sorte, é preciso indicar o lugar central da noção de velocidade na polêmica em torno dos ônus e bônus do técnico. Esta centralidade se baseia no fato de que aquilo que torna particular nossa época é, justamente, a metamorfose da velocidade, sobretudo da velocidade de produção. A relação entre capacidade de produzir, de dramatizar e de atualizar e a forma pura do tempo torna-se escopo da percepção segundo a qual vemos a nova era. Como exemplo da preocupação que esta constatação produz, podemos citar o grande especialista em guerra e principal *dromólogo* contemporâneo, Paul Virilio:

“Na História do Ocidente, não atentamos suficientemente para o momento em que se operou esta transferência da vitalidade natural do elemento marinho (...) para uma vitalidade tecnológica inevitável (...). a velocidade, como idéia pura e sem conteúdo, emerge do mar, como Afrodite, e quando Marinette exclama que o universo enriqueceu-se de uma beleza nova, é a beleza da velocidade (...).” (Virilio, 1996, p. 52)

Portanto, a velocidade é um dos motores principais para desdobrar o modo de ser técnico, mas permanecemos ainda no solo das formas derivadas. A intensificação dromológica não poderia acontecer sem um deslocamento mais profundo na ordem ontológica. Assim, tentemos aprofundar esta questão.

Desde a perspectiva aqui proposta, a problemática em torno da reflexão sobre a coisa torna-se decisiva e, ao mesmo tempo, deslocada. Com efeito, nossa colocação anterior constitui uma primeira aproximação à questão.

É preciso aqui dar um passo a mais, e declarar que, em um primeiro momento, a coisa difere, originariamente, de si mesma, e não daquilo que não é ela, isto é, seu diferente exterior. Esta afirmação carrega algumas consequências importantes, posto que implica que a coisa não é uma identidade, ou uma unidade acabada e plenamente determinada. Por outro lado, sua determinação não se dá pela operação de uma diferença exterior, ou, segundo a definição de Deleuze, derivada e de segundo grau⁷. Com efeito, para poder ser diferenciada de alguma coisa exterior a ela, a coisa deveria ser primeiramente reconhecida como idêntica a ela mesma. Contrariamente, a coisa não se deixa definir de modo completo e exaustivo, portanto seu caráter principal não pode ser deduzido de um pressuposto de identificação plena ou de comparação exterior. De modo radicalmente diferente, a coisa nunca está completa ou plenamente determinada de modo atual. Neste sentido, não há nada de externo na determinação da coisa, nem na sua especificação e individuação, dado que estas dinâmicas operam pela via da diferenciação, ou da diferença primeira, e não da comparação entre indivíduos determinados. Assim, nenhuma negatividade sobrevive na natureza ontológica originária da coisa, bem como na sua determinação posterior através do processo de autodiferenciação.

Nesse ponto é preciso retomar, de modo sucinto, alguns conceitos apenas indicados mais acima. Aquilo que se expressa numa proposição é, por definição, o sentido, e este, por sua vez, é um acontecimento incorpóreo. Ora, na esfera dos acontecimentos -dos efeitos incorporais-, o estatuto daquilo que tradicionalmente se chamou de indivíduo, sofre uma mudança. Não é possível pressupor, nesse registro, um horizonte de entes perfeitamente individuados, mas o de uma multiplicidade de intensidades pré-individuais. Se o ser é expresso segundo a natureza do sentido (do acontecimento) através do conjunto dos entes, aquilo que o expressa não pode ser um indivíduo particular, completamente especificado de acordo com predicados fixos, e no qual todo devir foi paralisado. Este indivíduo deverá, ao contrário, trazer em si um mundo de singularidades pré-individuais, atualizadas segundo graus de intensidade. Mireille Buydens o indica de forma precisa:

“Caso se interrogue agora, já não sobre a questão 'extrínseca' de sua situação enquanto substância, mas sobre a questão 'intrínseca' de sua natureza, os descobriremos constituídos de 'singularidades nômades, impessoais e pré-individuais'. Esta afirmação que escande a *Lógica do Sentido*, aparece sob forma de 'profissão de fé' no prólogo de *Diferença e repetição*.” (Buydens 1990, pp. 14).

“O indivíduo seria, então, algo assim como uma realidade relativa, uma certa fase do ser que pressupõe, antes, uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe totalmente sozinho, (...)”.

“Nota 01: *O pré-individual é 'ontologicamente' primeiro com relação ao individual.*” (Buydens 1990, pp. 17). (Itálico nosso)

Cada fase de pura intensidade é absolutamente real, e convivem concomitantemente nela uma infinidade de diferentes graus de intensidade de um modo virtual. Os graus de intensidade formam uma multiplicidade, e marcam a possibilidade de expressão de um indivíduo, conforme estes graus deixem de ser virtuais e sejam atualizados em um estado de coisas.

⁷ Um dos objetivos mais intensos da leitura que Deleuze faz de Spinoza visa, justamente, mostrar como em Spinoza não há uma negação em nível ontológico quando anuncia: “toda determinação é negação”. Sabemos que Hegel, maldosamente, parte desta afirmação, que é de uma carta fragmentada a um amigo, para denunciar um movimento de perda do Ser no seio do spinozismo. Hegel, para Deleuze, continua a ser o inimigo.

De fato, aquilo que expressa, enquanto indivíduo singular, o próprio Ser não é um virtual, mas sim um indivíduo atual que pressupõe o mundo pré-individual e virtual, diríamos, bergsonianamente, que é o Ser que permanece e se conserva de modo plenamente virtual. Este espaço pré-individual não deixa de ser real, e convive com os indivíduos atualizados, constituindo, nestes, o seu princípio ontológico.

Devemos, nesse momento, enunciar uma outra característica central do virtual que deixamos sem frisar com suficiente clareza no ponto anterior. Referimo-nos ao fato de que este princípio, pela própria natureza do virtual, é sempre plástico, para utilizar uma categoria cara a Deleuze, e que, portanto, nenhum atributo lhe é definitivo ou essencial. A impossibilidade de ser reconhecido como uma forma fixa e determinável impede que possa ser considerado uma plataforma fundacional - uma vez que ela mesma deveria ser infundada e única -, da dimensão do atualizado. Implica, antes, a coexistência do virtual com o atual, como modo de operação de uma intensidade pura.

Ingressamos, desse modo, e através do problema do virtual e do atual, no momento que Deleuze definiu como ontogênese. O expressionismo ontológico requer que se defina a natureza dos indivíduos em que a expressão é levada a cabo, de acordo com um registro que possa ser compatível com o do acontecimento em geral, isto é, incorporal, evanescente, puro efeito de superfície. No entanto, estas características são atributos do expresso, do sentido como acontecimento, e não dos indivíduos ou dos estados de coisas. A esses estados cabe, a fim de se poderem situar dentro do mesmo horizonte ôntico-ontológico do sentido, - horizonte que pressupõe a eliminação de qualidades fixas e de identidades atribuíveis - atribuir aos indivíduos os modos de singular, pré-individual e intensivo. Reencontramos, desse modo, as características do sentido, só que, agora, no mundo pré-individual; mas, sendo assim, resta, ainda, pôr ambas as dimensões em contato recíproco. É preciso estudar como é que o indivíduo, atualizado de acordo com um grau intensivo, expressa, -segundo as características do sentido-acontecimento-, o ser, sem deixar de pressupor tanto a multiplicidade pré-individual como a unidade do ser que expressa. "*O virtual deve mesmo ser definido como uma parte estrita do objeto real como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e se prolongasse como em uma dimensão objetiva.*" (DELEUZE, 1993: p. 269).

Finalmente, e aprofundando ainda mais nesta direção, é possível verificar uma outra importante consequência desta elaboração deleuziana.

Pensar o Ser como permanente expressão, como força a partir de um imperativo, que não é ente nem nada e, do mesmo modo, declarar que o Ser não aparece, nem se determina, em relação a um ocultamento originário, nem ao espaço ontológico aberto por uma falta, implica uma aposta total pela eliminação de qualquer forma da negatividade.

Esta questão aqui levantada remete ao antigo problema de como pensar a questão ontológica sem dividir o Ser, isto é, fora dos riscos apresentados pela ação das dualidades metafísicas. Devemos ser aqui fiéis ao princípio filosófico que afirma que não se deve dividir o Ser em categorias; não podemos categorizar o Ser.

Por fim, do que se trata é de aprofundar aquilo que em várias oportunidades ao longo do presente trabalho indicamos como a decisão filosófica de Deleuze de abandonar qualquer forma de negatividade: pensar filosoficamente sem recorrer, como instância determinante ou até fundante, às diferentes formas de negatividade que a filosofia já postulou. No que diz respeito à questão da técnica, agora focalizada na pergunta pela coisa, mais que nunca a questão do uso da negatividade é urgente. Trata-se de mostrar a coisa, entendida como singularidade atualizada a partir de uma multiplicidade virtual, sem que neste esquema sobreviva nenhum momento do negativo. Assim, demos um passo final.

Levando em consideração um aspecto final, aquilo que define a técnica é o fato de que, seja qual for seu âmbito de aparecimento, (a Terra ou todas as mentes dos seres humanos, etc), ela o atingiria na sua totalidade. É a possibilidade de abarcar todo o ente, o que marca a singularidade da técnica com relação a outros momentos históricos ou modos epocais. Nunca antes um diagrama de manifestação do Ser se desdobrou em um campo de ação tão vasto, seja no intelectual, no espiritual ou no físico.

Mas, como já apontamos, esta característica proporciona os dados para pensar como a mesma técnica poderia criar a condição de possibilidade para que esta preocupação não se concretize. Na própria técnica se engendra o modo de escapar da técnica entendida como momento final.

Referimos ao fato, perfeitamente visível, da superprodução que surge do técnico.

Parece que o libertário, a diferença, a abertura originária, acontece e surge entre os poderes do universo técnico; isto é, no campo de domínio global da técnica, uma rasgadura se abre e por esta o não técnico aparece. Continuamos pensando em termos de oposição, de distinção entre esferas reconhecíveis. Uma diferença acontece entre o técnico e o poético. Mas nossa hipótese é contrária a esta formulação. Com efeito, o diferente, o *clinámen*, para utilizar a expressão dos atomistas, aparece no técnico, e com os gestos técnicos, com sua estrutura. Que sejamos capazes de reconhecer este aparecimento como diverso do próprio técnico, mostra a pluralidade do Ser, enquanto diferença e devir.

Trata-se de um deslocamento central. Em um mesmo movimento podemos refletir, junto com Deleuze, a técnica como forma contemporânea de pensar a coisa, mas sem considerar a própria coisa como instância acabada. Isto implica que aquilo que se formata nas velocidades quase infinitas da contemporaneidade, os entes e indivíduos que, a partir da ontogênese, se singularizam, não sofrem de irrealidade ou de inexistência. Pelo contrário, a coisa, o indivíduo, se sente tranqüilo no meio da técnica, porque as forças e velocidades desta nada acrescentam ao seu modo íntimo de ser. A técnica, como chancela de nossos dias só imprimiu uma certa velocidade ao processo de atualização. Assim, manteve o virtual, mas

o aproveita melhor. A técnica atualiza mais vetores de virtualidade, não melhor, mas diferente.

Esta característica central que surge da coisa, agora assumida como indivíduo que atualiza algumas faces da realidade virtual, nos coloca perante a grande questão da produção. A técnica produz, e produção aqui não deve ser pensada segundo os moldes da categoria moderna de produção. Contrariamente, produção quer dizer atualização e dramatização, no sentido em que foi exposto acima. Produzir não implica dar forma acabada, mas capturar blocos de virtualidade, atualizá-los e combiná-los com outros blocos atualizados. Não é outro o sentido do agenciamento de máquinas. Criar máquinas quer dizer, não fazer coisas e engenhos, sejam estes mecânicos ou semióticos, mas agenciar formas atualizadas entre elas. Assim, aquilo que se dramatiza a partir da realidade virtual, pré-individual e intensiva, se combina com outros indivíduos, entendidos como multiplicidade, também atualizados que mantêm uma face voltada ao virtual. Neste sentido, Arnaud Villani diz, falando em termos gerais da filosofia deleuziana: “(...) é uma metafísica das 'multiplicidades e das singularidades', que permite a emergência do novo e requer, entre outras coisas, uma univocidade do Ser; (...)” (Alliez, 2000: p.39) (Negrito nosso).

Portanto, a técnica não nem final nem alvorada de nada. Ela é um modo diferenciado de produzir a coisa ou indivíduo, um modo que intensificou e multiplicou a capacidade de atualização; mas que nunca perdeu sua própria base ontológica, isto é, o pré-individual intensivo e o virtual.

Que esta capacidade tenha a ver com o desdobramento do capitalismo, disto não deixam dúvidas Deleuze e Guattari. O capitalismo como corpo sem órgãos é o grande substrato, o horizonte onde esta hipertrofia da era técnica se dá. Ele é a única instância capaz de capturar e subsumir no seu próprio corpo sem órgãos qualquer máquina que, *a priori*, lhe seria exógena. No entanto, alguma coisa de novo e diferente acontece sempre no seio do capitalismo. A novidade surge e se instala, desde ele mesmo, o diferente se coloca; que esta abertura ou linha de fuga seja efêmera, não interessa. Há breves momentos, instantes quase ontológicos, onde o inusitado, como diferença, acontece, logo será apreendido pela natureza do próprio capitalismo, mas enquanto durou, nesse mínimo instante, foi decisivo. O evento, o acontecimento, a diferença, são logo subsumidas à ordem da representação, mas já é muito tarde, já indicaram, já deixaram a assinatura que diz: o evento acontece. A arte funciona assim sempre, *arts happening*⁸, mas a vida em geral também, em breves momentos onde uma linha de fuga acontece.

Portanto, pensar a técnica junto a Deleuze quer dizer, primeiramente, recolocar o estatuto da coisa de acordo com a forma do pré-individual. Pensar o universo dos entes, o mundo, como o teatro no qual uma dramatização maior está sendo teatralizada. A coisa tornou-se um caleidoscópio líquido, onde as formas e a substância mudam, se agenciam, brincam e se desfazem. Não sendo acabada, nem determinada *in extremis*, a coisa está livre para afrontar suas circunstâncias de atualização. Não a preocupa a velocidade ou a dinâmica, mas também é alheia ao perigo de ser completamente dominada pelo cálculo. Com efeito, a utilidade, o cálculo, não passam de subestimações da própria coisa; a sua última realidade, sua fonte permanente de ser - e isto quer dizer, claro, imanente - está no virtual. Não sendo uma natureza essencial nada pode obliterá-la, censurada e calculada aqui, a coisa ressurgue, como um outro indivíduo, lá, para onde a atualização por diferença a leva, e onde ninguém a esperava.

Por este motivo, o outro grande predicado da técnica é sua mobilidade e velocidade, isto é, sua produtividade. O ente sempre foi produto, mas com a técnica vemos este mecanismo na sua quase plenitude; a incessante voragem da produção desenvolvida na ontogênese. Produzir não é mais uma categoria da modernidade que julga exprimir a capacidade de um sujeito de fazer, em qualquer ordem da sua existência. Produzir quer dizer, agora, deixar livre as atualizações, deixar a multiplicidade constitutiva tomar conta de cada multiplicidade.

A técnica atualiza virtuais pela dramatização da diferença segundo umas velocidades quase infinitas. A coisa adquire vida, vida ontológica, ela é constantemente produzida e subsumida, para voltar a atualizar-se como seu diferente, este é o jogo ontológico da nossa técnica.

Conclusão

Alguém comentou que Deleuze era homem das cidades imperiais, não da floresta; da dinâmica alucinada das metrópoles, e não das serenas caminhadas com silenciosos amigos. Deleuze era filósofo da produção de máquinas, não da nostalgia artesanal; por este motivo a técnica não o assustava. Deleuze nunca postulou o fim do pensar, há inimigos cada vez mais poderosos, segundo mostra em *O que é a Filosofia?* Isto é verdade, mas nada finaliza de modo cabal. A filosofia continuara a produzir seus conceitos, e os homens singulares continuaram a pensar atravessados por velhas forças. Eles mesmos já não mais homens, eles mesmos tornados uma outra coisa que ainda deveremos definir. Tudo deverá ser agenciado de novo, volto a montar, o incessante retorno do diferente e suas potências.

A coisa muda de acordo com a constante produção que a habita, e nós mudamos e nos reformulamos segundo vetores de atualização que capturam o diverso e o comunicam de modo aberrante e que nos atravessam. Nada sobrevive como a determinação final, o estágio definitivo, portanto, nada perecerá.

Talvez a forma mais cabal do desejo de boa sorte seja aquele que nos deixou Deleuze no *Foucault*. Ao mesmo tempo em que nos diz sobre a multiplicidade das forças e, portanto das combinações

⁸ Propõe Alliez: “(...) Extrair um puro ser de sensações. (Deleuze Guattari, *O que é a Filosofia?*). O virtual como categoria estética, origem e fim da arte.” (Alliez, 2000: p. 274)

infinitas das quais são capazes, nos coloca uma máscara de oxigênio para enfrentar novos tempos com desejo saudável:

(...) As forças no homem entram em relação com forças do fora, as do silício que tomam sua revanche sobre o carbono, as dos componente genéticos que tomam sua revanche sobre o organismo, as dos enunciados agramaticais que tomam sua revanche sobre o significante. (...) É o homem carregado de rochas ou do inorgânico (ali onde reina o silício). É o homem carregado do ser da linguagem (de 'esta região informe, muda, insignificante, na qual a linguagem pode libertasse mesmo de aquilo que tem que dizer). Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que a desapareição dos homens existentes, e muito mais que a mudança de um conceito: é o advento de uma nova forma, nem Deus nem o homem, da qual podemos esperar que não seja pior que as duas precedentes." (DELEUZE, 1986a: pp. 159-169).

Bibliografia

- ALLIEZ, E. A. *Assinatura do Mundo - o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Tradução: Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1995.
- _____. *Deleuze filosofia virtual*. Anexo: Deleuze, G. L'Actuel et le Virtuelle". Tradução: Heloisa B.S. Rocha. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1996.
- _____. (org.) *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo, 34, 2000.
- BADIOU, A. *Deleuze: O Clamor do Ser*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- BRÜSEKE, F. J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.
- BUYDENS, M. *Sahara L'Esthétique de Gilles Deleuze*. Lettre-Préface de Gilles Deleuze. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1990.
- CRAIA, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.
- DELUZE, G. *Différence et répétition*. Paris, Puf, 1993.
- _____. *El Bergsonismo*. Tradução: Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Cátedra, 1987a.
- _____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986a.
- _____. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *L'immanenza: una vita... Aut Aut*, 271-272, p. 4-8, janeiro-abril de 1996a.
- _____. *Lógica do Sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la Philosophie?*. Paris: Minuit, 1991.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica, *Cadernos de Tradução n° 2*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: DF/USP, 1997.
- _____. *La cosa, Conferencias y artículos*. Tradução: Eustaquio Barjau. Barcelona: Del Serbal, 1994.
- LÉVY, P. *O que é o Virtual?* Tradução Paulo Neves. São Paulo: 34, 1996.
- _____. *As tecnologias da inteligência*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: 34, 1993.
- MITCHAM, C. *Qué es la filosofía de la tecnología?* Tradução: César Cuello Nieto. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PARENTE, A. (org.) *Imagem Máquina*. Rio de Janeiro: 34, 1996.
- SIMONDON, G. *O indivíduo e sua gênese físico-Biológica*. Tradução: Ivana Medeiros. São Paulo: Payot, 1996a.
- _____. *Sobre a técnico-estética*. Campinas: UNICAMP, (circulação interna), 1998.
- VIRILIO, P. *Velocidade e Política*. Tradução: Celso M. Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

Teoria crítica do conhecimento para alicerçar uma teoria da sociedade: Análise de J. Habermas em *Técnica e Ciência como ideologia* de (1968)

José Mario Angeli/ angeli@uel.br
UEL
Londrina

O presente trabalho é uma tentativa de analisar o texto J. Habermas *técnica e ciência como ideologia*, de 1968, quando, portanto este completa seus quarenta anos, e, por entender que nele está implícita uma perspectiva de ruptura com o materialismo histórico-dialético. Trata-se de uma coletânea de textos que ele próprio denominou de *trabalhos ocasionais*, com uma densidade teórica e complexidade de pensamento que, certamente, poderá nos ajudar a compreender a crise paradigmática porque passam, sobretudo, as ciências sociais contemporâneas.

Iremos deter-nos, basicamente, nos capítulos que discutem: o *trabalho e interação, técnica e ciência como ideologia e conhecimento e interesse*, para evidenciar a crítica que o autor faz ao positivismo, na perspectiva de construir uma teoria do conhecimento fundada numa teoria crítica da sociedade e se tais elementos corroboram para uma análise da sociedade atual.

O ponto de partida de Habermas, para entender a sociedade do capitalismo superindustrializado, teve sua origem em Marcuse. Ele se expressa na afirmação que:

“ao nível do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem entrar numa nova constelação com as relações de produção: já não funcionam em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica e das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base da legitimação” (HABERMAS [s/d] p. 48).

Com base nesta afirmação, entende-se que, as forças produtivas perderam o seu caráter crítico e se converteram numa força de legitimação do sistema. Habermas enfatiza que o sistema capitalista de Estado desenvolvido, graças à crescente intervenção do Estado na economia e à interdependência da investigação científica e técnica, transformaram as ciências em forças produtivas tendo como base de legitimação do sistema a política. A intervenção direta do Estado é resultante do desenvolvimento do capitalismo como uma forma de preservar a sobrevivência do sistema. Pois diante das contradições inerente do sistema, o Estado intervém garantido a produção baseada na revalorização privada do capital industrial.

Neste sentido, a

“forma de revalorização do capital em termos de economia privada só pode manter-se graças aos correctivos estatais de uma política social e econômica estabilizadora do ciclo econômico. O marco institucional da sociedade repolitizou-se. Hoje, já não coincide de forma imediata com as relações de produção, portanto, com uma ordem de direito privado, que assegura o tráfico econômico capitalista e com as correspondentes garantias gerais de ordem do Estado burguês.” (idem, p. 69).

Isto significa dizer que a relação entre a base econômica e a superestrutura já não é mais aquela da teoria econômica política de Marx, portanto, aquela relação estrutura-superestrutura deixa de ser aplicável ao capitalismo superindustrializados, uma vez que, o movimento social da base é controlado pela superestrutura do poder político cujo garantidor da ordem burguesa é o direito.

Esta forma de controle pelo poder político, assegurada pelo direito,

“oferece uma legitimação da dominação que já não desce do céu da tradição cultural, mas que surge da base do trabalho social. A instituição do mercado em que proprietários privados trocam mercadorias, que inclui um mercado em que pessoas privadas e sem propriedades trocam como única mercadoria a sua força de trabalho, promete a justiça da equivalência nas relações de troca (idem, p. 64).

Um novo modelo de legitimação não mais aquele das sociedades tradicionais ou liberais, mas agora ancorado no trabalho social.

Esta forma social produtiva capitalista destruiu o poder anteriormente constituído e reconstruiu um poder que se autolegitima. Anteriormente, essa legitimação dava-se pela ação comunicativa que segundo ele

“é uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação lingüística quotidiana. Enquanto, a validade das regras e estratégias técnicas, depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente correctos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações.” (idem, p.58).

A interação na sociedade do capitalismo avançado se legitima pela ação da técnica. E, com a repolitização do marco institucional a legitimação se dá pela tecnificação da política. Em outras palavras, há uma substituição do intercâmbio livre de equivalentes por um programa político-econômico do governo com o objetivo de orientar e corrigir as tendências do capitalismo liberal, para tanto, a política tornou-se uma mera técnica de administrar a economia.

Não obstante, a tecnificação da política, o marco institucional da sociedade continua fundado na dimensão comunicativa e regulado por normas morais. Normas morais são interpretações simbólicas de como se deve organizar a vida, assim valores como felicidade, liberdade, opressão etc.... são questões que, de nenhum modo, podem ser resolvidos tecnicamente. Assim, se uma política pretende explicar a si mesma, ela necessariamente não pode excluir a dimensão moral de uma sociedade.

É daqui que ele parte para compreender que a ciência e a técnica são portadoras de uma nova ideologia capaz de legitimar o poder político opressor dessa sociedade.

Assim, o progresso científico tornou-se uma fonte de mais valia por um lado, e, por outro, a força de trabalho dos trabalhadores tem cada vez menos importância. Isto porque com a institucionalização do progresso técnico-científico, o potencial das forças produtivas assumiu uma forma que leva o dualismo do trabalho e interação a ocupar um segundo plano na consciência dos homens. Esta dimensão técnica não só avança sobre a dimensão comunicativa, mas como também tende a eliminá-la, de modo que tanto a interpretação do homem como da sociedade se dão a partir do modelo tecnicista, portanto a sua afirmação de que: “A conexão de forças produtivas e de relações de produção deveria ser substituída pela relação mais abstrata de trabalho e interação. (idem, p. 83).

Tendo este quadro, o autor, irá fazer uma revisão de alguns conceitos marxianos, entre eles, o de luta de classe e de ideologia.

Numa sociedade em que o Estado se propõe corrigir e orientar as relações de produção e o assalariamento dos trabalhadores, o embate de classe

não significa um cancelamento, mas uma latência das oposições de classe. Continuam sempre a existir as diferenças específicas das classes, na forma de tradições subculturais e as suas diferenças correspondentes não só do nível de vida e dos costumes, mas também das atitudes políticas.” (idem, P.78),

continua a existir a luta de classe, mas com o direito assegurado, ela foi jogada à latência, e no caso da ausência do direito, isto colocaria em perigo a estabilidade do sistema, correspondentemente, o tipo de ideologia que nortearia as ações dos trabalhadores já não é o de encobrimento de uma relação de exploração sob a aparência de reciprocidade, mas o de encobrimento de uma forma produtiva baseada na revalorização do capital industrial que tende a reprimir a dimensão da moralidade.

As forças produtivas no marxismo têm um papel importante, o de libertador, da relação homem-natureza, como também da opressão de uma classe sobre a outra dentro das relações de produção. Para Habermas, o caráter ideológico e opressor que assumiu a ciência e a técnica no capitalismo nega o esquema marxiano, uma vez que o desenvolvimento dessas, mesmo ajudando na libertação dos homens, não é a causa e nem sempre ajuda a definição de uma vida boa. Assim, Habermas, ao analisar a sociedade capitalista, crítica a absolutização da razão técnica e resgata a razão prática, na perspectiva de diferenciar o trabalho e interação, temantizando sobre a filosofia do Jovem Hegel.

Para Hegel, o processo de formação do Espírito está na dialética da linguagem, trabalho e eticidade, sendo a linguagem o primeiro momento da formação do Espírito. Ela é o elemento de mediação entre o sujeito e a natureza, por meio da qual a consciência e o ser da natureza se diferenciam, enquanto, o segundo momento da formação do Espírito é trabalho. O trabalho, para Hegel é entendido como satisfação dos impulsos. Significa dizer que a consciência aqui é desejo que se apresenta em contraste com o mundo que, por sua vez, deve desaparecer para que a consciência se manifeste. Os objetos de desejos são materiais de trabalho, eles fixam e conservam as regras da natureza. O trabalho não só é um modo do Espírito, mas uma racionalidade, pois transforma a subjetividade do indivíduo.

Mas, para Habermas, esses três elementos: linguagem, trabalho e eticidade “são heterogêneos, assim a linguagem e o trabalho como meios do espírito não se deixam reduzir à experiência da interação e do reconhecimento mútuo.” (idem, p. 23). O trabalho deixou de possuir a dimensão da alienação no momento em que Hegel instituiu que a ação laborativa é, propriamente, a dialética entre o

amor e a luta (eticidade), que se desenvolve numa esfera de intersubjetividade. Segundo Habermas: “Para o lugar do modelo de exteriorização entra, pois, o modelo da cisão e da alienação, e o resultado do movimento não é a apropriação do objetivado, mas a reconciliação, o restabelecimento da amizade destruída.” (idem, 36). Até porque permanece a relação trabalho e interação e a dialética entre o amor e a luta, não pode ser resolvidas pela ação técnica ou pela constituição da consciência astuta, simplesmente como pretenderia Hegel.

Habermas afirma que:

“Hegel associa o trabalho e a interação sob o ponto de vista da emancipação relativamente ao poder tanto da natureza externa como da natureza interna. Nem reduz a interação ao trabalho, nem elimina este na interação; mas tem em vista uma conexão de ambos, na medida em que a dialética do amor e da luta não pode se dissociar dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta. O resultado da libertação pelo trabalho insere-se nas normas, sob as quais atuamos de forma complementar. (idem, p. 33).

Pois, para Habermas, a dialética não é a intersubjetividade, mas supressão e instauração de subjetividades, uma vez que, os processos de alienação e apropriação a que se conforma o comportamento instrumental coincidem formalmente com aqueles de alheação e reconciliação que define o comportamento intersubjetivo.

Desta forma, a interação é a mediação do processo de formação do Espírito uma vez que, na relação entre trabalho e interação, o trabalho não se dissolve nas normas pelas quais a interação se dá e, não é possível uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação.

Em Marx há uma distinção entre o trabalho e a interação, presente na distinção entre as forças produtivas e as relações de produção. Acontece que, na análise de Marx, os processos de trabalho estão mediados pela sua institucionalidade. Então, as formulações de Marx tendem a representar todos os momentos de autoformação do homem fundado no conceito de produção, reduzindo assim o comportamento comunicativo àquele instrumental.

Para Habermas, trabalho e interação são dois processos dialéticos. O agir é o princípio da formação do Espírito na ação técnica manipulativa da natureza, enquanto a interação é o princípio constitutivo do comportamento prático moral, por isso, ele pode afirmar que “...a emancipação relativamente à fome e à miséria não converge necessariamente com a libertação a respeito da servidão e da humilhação, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação, porém existe uma relação entre os dois momentos [...] depende substancialmente o processo de formação do Espírito e da espécie. (idem, p. 42).

2. Esta sociedade do capitalismo superindustrializado-se funda na razão técnica e tem no cientificismo o seu correlato teórico do caráter ideológico da técnica e da ciência, uma vez que o cientificismo fundamenta as ciências da natureza com o advento das ciências modernas.

A sua consagração é o positivismo. É “...uma consagração da metodologia das ciências naturais como única forma de conhecimento válido.” (idem, p. 13). O cientificismo reduz a razão às ciências da natureza, desligando, em nome da objetividade, a ciência de toda referência ao contexto prático vital. O discurso científico legitima a dominação exercida pela racionalidade técnico científica sobre a racionalidade comunicativa. Ele impôs-se também nas ciências sociais, quer estas sigam as exigências metódicas de uma ciência empírico-analítica do comportamento ou se orientam pelo padrão das ciências normativo-analíticas, que pressupõem máximas de ação. Assim, o método é a absolutização da dominação das ciências naturais impondo sua metodologia às ciências do espírito que se ocupam do homem.

Habermas elege o tema conhecimento e interesse para fundamentar a sua teoria do conhecimento como teoria crítica da sociedade. Depois de uma longa discussão com Husserl, Hegel, Marx e Kant, ele percebe na crítica ao objetivismo das ciências a queda num novo objetivismo, seja por parte da fenomenologia de Husserl, da fenomenologia do espírito de Hegel e do materialismo histórico e dialético de Marx que fracassaram como construtores de uma filosofia. Ressalvados as devidas proporções eles fizeram da filosofia uma ciência. Segundo Habermas, Husserl em sua fenomenologia faz uma depuração da filosofia grega de seus conteúdos cosmológicos, ela fica só com a atitude teórica desinteressada e espera ilusoriamente dela a força prática que seja capaz de transformar a sociedade.

Segundo Habermas, Hegel também fracassa na tarefa do esclarecimento da nova relação entre a filosofia e a ciência, porque com ele a filosofia se pretende uma ciência universal, diante da qual as ciências particulares não tem outra possibilidade que se mostrar como limitações do saber absoluto: “...com Hegel tem início o fatal equívoco que a exigência levantada pela reflexão racional contra o pensar abstrato do intelecto equivale a usurpação do direito de ciências autônomas da parte de uma filosofia que se apresenta, como sempre, como ciência universal.” (idem, p. 26)

Marx poderia ter resolvido o problema da fundamentação de uma nova teoria do conhecimento como teoria da sociedade, também não teve êxito, uma vez que ele reduziu a dimensão da interação à dimensão do trabalho. Ele evidenciou de forma direta a substituição da prioridade hegeliana do espírito pela natureza e a substituição do sujeito transcendental e ahistórico por homens concretos que produzem vidas pelo trabalho.

Assim, Hegel reduziu a ciência à filosofia e Marx sacrificou a filosofia à ciência, colaborando, ambos, para uma dissolução da teoria do conhecimento e abrindo caminho para o positivismo.

Por isso, o aporte a Kant, em virtude da consciência do fracasso, desperta em Kant uma nova filosofia: a teoria do conhecimento como subjetivismo transcendental. Segundo Habermas, Kant dá ao conhecimento teórico um lugar privilegiado no confronto com as ciências, pois para ele a crítica do conhecimento se refere a um sistema de faculdades cognoscitivas nas quais são compreendidas a razão prática e os juízos com igual evidência da razão onde a racionalidade não é reduzida a um conjunto de princípios metodológicos, mas é distinta entre a razão pura e a prática, isto é, Kant separa a crítica do conhecimento de uma crítica da atuação racional, de modo que o positivismo é o fim da teoria do conhecimento, que passa a ser substituído por uma teoria das ciências. Pois, com o desenvolvimento das ciências modernas deixou de existir a explicação do conhecimento geral e se distanciou da filosofia. Ele, então, só poderá ser superado se for obrigado a refletir sobre si mesmo, obrigado a transcender os limites de sua metodologia.

Dessa forma é necessário percorrer o caminho inverso iniciado por Comte que, segundo Habermas, é o da autorreflexão do positivismo.

3. A autorreflexão das ciências foi o caminho encontrado por Habermas para criticar o positivismo. O método deve clarear não a constituição da lógica das teorias científicas, mas a lógica do procedimento com a qual obtemos a teoria científica, bem como o objeto. O objeto não pode ser determinado por uma consciência transcendental, nem pode ser determinado pela mera determinação empírica. Dessa forma, Habermas introduz o conceito de interesse para superar a armadilha entre o conhecimento técnico e o comunicativo. Segundo ele, não é um interesse meramente empírico, mas um interesse que guia o conhecimento para a possível disposição técnica. Assim, o objeto do conhecimento científico não é a natureza em si, independente do sujeito, mas a natureza enquanto manipulável pelo homem. É pela autorreflexão que a ciência se torna eminentemente técnica, mas esse saber técnico é um saber proveniente do mundo da vida, cuja validade é condicionada ao mundo da vida, como ação instrumental ou trabalho.

O trabalho, por um lado, é domínio da natureza externa, mas por outro é apropriação para estabelecer um intercâmbio com a natureza. Então, para Habermas, o trabalho é eleição racional, isto é, um modo de escolher o caminho mais adequado segundo valores e máximas universais. Dessa forma, pelo trabalho não só são produzidas as condições que possibilitam a reprodução social mas, simultaneamente, se dão as condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência. Com isso o trabalho não só é uma categoria antropológica, mas também uma categoria epistemológica. Isto significa dizer que o trabalho e a interação são inseparáveis da ação comunicativa, enquanto a autorreflexão é realizada por homens, inseridos num processo comunicativo.

Habermas compreende que esse movimento é estabelecido pela hermenêutica. Ela direciona a autorreflexão das ciências pois por meio da linguagem é que o sujeito liga-se à práxis vital. Sendo assim, decifrar a autorreflexão é tarefa da hermenêutica. Habermas fala de uma estrutura não ontologizada da linguagem corrente para desenvolver a idéia de uma teoria social projetada em sentido prático, bem como planeja a formação do homem por meio da autorreflexão.

Então, pela hermenêutica é que se decifra a autorreflexão. Autorreflexão que está fundada na interação. A interação é relação do homem consigo mesmo e do homem que se objetiva na linguagem. A interação é o processo da afirmação da identidade, que se apresenta em luta do Eu com as instâncias orgânicas e sociais pelo reconhecimento - única forma do homem afirmar a sua identidade - que se distingue pela relação teórico-prática objetivada pelo trabalho que é uma relação teórico-técnica do processo de transformação da natureza.

Assim, autoformação se manifesta como uma luta pelo reconhecimento ou afirmação histórica da identidade. Esta só é possível na relação livre de coação do indivíduo com as normas sociais que regulam a ação complementar no marco da tradição cultural. Exatamente, a superação da coação do reconhecimento se converte em crítica social e, conseqüentemente, a filosofia adquire uma tarefa crítica de reconstrução da identidade rompida ou do diálogo reprimido. Afirma Habermas que: “o intelectual é depositário da idéia de emancipação como esforço de autorreflexão no meio da massificação ideológica: na autorreflexão um conhecimento por amor do conhecimento coincide com o interesse à emancipação (idem, p. 55)

Se, de um lado, Habermas critica o positivismo cientificista, de outro resgata a dignidade científica do político evitando, assim, um novo reducionismo. Tanto as dimensões técnicas e

comunicativas, quanto as ciências ligadas a cada uma delas desfrutam de igual dignidade uma vez que o interesse técnico e o interesse prático correspondem a duas condições igualmente fundamentais da reprodução e autoformação histórica do homem.

Para resolver a interrelação entre ambas ele constrói um terceiro conceito de conhecimento: o interesse emancipatório. Assim, na compreensão de Habermas, o interesse técnico corresponderia à técnica (que visa a relação homem-natureza) e o prático corresponderia à dimensão comunicativa (que visa a relação homem-homem) e a da dimensão do processo de autoformação do homem (que visa o progresso histórico de libertação do homem), tarefa do interesse emancipatório.

4. Em virtude do espaço, nesse trabalho, não iremos discutir a elaboração deste conhecimento. É através da psicanálise de Freud que Habermas chega à sua compreensão. O interesse emancipatório leva ao descobrimento e superação da dominação e da opressão em sociedades avançadas, cujas tarefas das ciências sociais, por meio de sua racionalidade crítica, é analisar as formas de domínios ideológicos pois, tanto as ciências da natureza como as do espírito não colocaram como temática o controle técnico como também o entendimento mútuo nessas sociedades. .

Contudo, como elementos conclusivos nós apontaremos duas críticas que parecem sere importantes. A primeira se refere à ciência e à técnica que causam forte impacto sobre as tecnologia. O efeito do impacto produzido da tecnologia sobre as condições de vida “facilitadora da vida humana, libertadora do mundo da fadiga e da necessidade” se expressa na negatividade da exclusão da maior parte da humanidade dos seus usos benéficos. A segunda sobre que tipo de trabalhador se faz necessário: o unilateral ou o omnilateral para essa sociedade hodiernamente denominada de pós-industrial.

A primeira está vinculada ao uso capitalista das máquinas e da força de trabalho. A tecnologia e a ciência, não sendo neutras, obviamente implementam projetos e racionalidades classistas. A máquina é a máquina mais o conjunto das relações sociais que ela traz consigo. Ela gesta a desqualificação do trabalho, mas não há uma ação unilateral do trabalhador. Gramsci afirma:

“no mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo ou desqualificado, deve construir a base do novo tipo de intelectual (...). O modo de ser do intelectual não pode consistir mais na eloquência, moto exterior e momentâneo das paixões, mas num imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador, persuasor permanente (...), todavia, superior ao espírito matemático abstrato. Da técnica-trabalho, chega-se à técnica ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual se permanece especialista e não se torna dirigente (especialista+ político)(Gramsci, 1978, p.1551).

Coloca-se, assim, a necessidade de se partir de um progresso educativo que privilegie a idéia de politecnia e rejeite a idéia de formação polivalente. A politecnia está associada a uma concepção de homem omnilateral: ao trabalho produtivo sem a cisão manual/intelectual e ao desenvolvimento científico-tecnológico a concepção de ominilateralidade do homem centra-se na apreensão do homem enquanto totalidade histórica que é, ao mesmo tempo, natureza, individualidade e, sobretudo, relação social.

Uma unidade na diversidade física, psíquica e social.; um ser de necessidades imperativas (mundo da necessidade material) em cuja satisfação se funda suas possibilidade de crescimento em outras esferas (mundo da liberdade). A racionalização da produção significa a racionalização do modo de viver “os novos métodos de trabalho são indissolúveis de um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida: não se pode obter sucesso em um campo sem obter resultados tangíveis no outro.” (op. cit., p. 2.164).

Então, isto pressupõe uma visão crítica do conhecimento como elemento de emancipação. A resistência à ciência e à técnica pressupõe por parte dos trabalhadores compreenderem os seus limites, supõe a necessidade de superar as determinações econômico-corporativas que o capital lança sobre eles, isto supõe que para uma real emancipação do conhecimento é necessário mudar a função social do saber.

A segunda e importante refere-se à questão do trabalho. Para Habermas, o trabalho assalariado deixou de ser a categoria central da vida social. Embora, trabalhará essa concepção nos anos 87 e 90, já aparece em 65 e 68, não especificamente, mas de forma embrionária a concepção da negação da centralidade. Ele deixou de ser a categoria central da vida social vigente, bem como deixou de ser o responsável pela existência dos seus principais conflitos sociais. Esta categoria já não é mais a mesma de outrora. Encontra-se em fase de extinção. Com ele também morrem Marx e Keynes. Habermas substituiu o trabalho pela linguagem vista por ele como a nova categoria fundante da vida social, de modo que, com a atual crise financeira que assola as principais economias mundiais, certamente Habermas terá que rever o seu entendimento sobre o trabalho.

Estamos diante de uma nova sociedade não mais calcada no trabalho a que denomina de pós-industrial, posteriormente denominada de sociedade da ação comunicativa, sucessora da sociedade do trabalho. A sociedade do trabalho perdeu a força persuasiva. Perdeu a sua referência: o trabalho abstrato.

A emancipação humana não pode mais resultar de uma mudança nas condições do trabalho, isto é, da substituição do trabalho dependente pelo trabalho livre. Esta utopia chegou ao fim.

Então, já não basta a abolição da propriedade privada dos meios de produção. Não só porque as forças produtivas perderam a sua inocência, mas também pelo fato de a utopia ter perdido a sua referência: a força estruturadora e sociabilizadora do trabalho abstrato.

As forças produtivas transformaram-se em forças destruidoras e a planificação em potencial de desagregação. O desafio, de fato, parece ser o de pensar a estrutura essencial do capitalismo que é dialética, isto é cada forma e instituição do processo econômico engendra a sua particular negação, e a crise é uma forma externa em que se expressam as contradições do sistema, pensamos ser este o grande desafio da filosofia.

5. Referências bibliográficas

GRAMSCI, A., **Quaderni del Carcere**. (a cura di) Valentino Gerratana. Edizioni critica dell'Istituto Gramsci di Roma. Einaudi. Torino, 1978

Habermas, J., **Técnica e ciência como ideologia**. Trad. de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1968

A TEORIA CARTESIANA DAS IDÉIAS

ADRIEL JOSÉ MACHADO
Orientador Prof MANUEL MOREIRA DA SILVA
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Num estudo da teoria cartesiana das idéias como se mostra nas *Respostas às Objeções* da obra *Meditações Metafísicas* de René Descartes, buscar-se-á determinar a resposta de Descartes ao problema da realidade objetiva de uma idéia, emergente da verdade do *cogito*, alcançada na *meditação segunda*. O *cogito* cartesiano prova a existência do eu como ser essencialmente pensante. Sua substância é o pensamento e sua existência se dá com o ato do pensar. A idéia é a forma dos pensamentos, pela qual temos conhecimento deles. O *cogito* prova a existência do ser pensante, ser que tem idéias, mas não garante, porém, a existência das coisas que as idéias representam, acabando por cercar o eu no interior de sua subjetividade. Tal problema requer uma análise da teoria cartesiana das idéias, na qual o autor concede às idéias duas realidades. A primeira é subjetiva, a idéia é ato do pensamento. Quanto à segunda, objetiva, as idéias podem ser inatas, adventícias ou fictícias, de acordo com as coisas que representam. As idéias inatas são aquelas com as quais nascemos, referem-se às essências eternas e imutáveis das coisas. As idéias adventícias são as formadas a partir do meio empírico, através dos sentidos e da experiência e se referem às coisas naturais. E as idéias fictícias são as criadas pela própria razão, referem-se às coisas quiméricas. Toda idéia possui em si a realidade da coisa que representa, pois é necessário que a idéia represente um ser existente, uma vez que não se pode fazer idéias do que não existe; ademais, as idéias devem ter tanta perfeição quanto os objetos que representam, significa dizer que a idéia não pode conter em si mais do que o ser que representa. As adventícias podem muito bem ser criadas pelo homem uma vez que não existe nada na natureza que seja perfeito em maior grau que o homem; quanto à idéia de um ser perfeito só pode ser inata, pois não pode ser criada pelo homem que é imperfeito; as idéias fictícias, por sua vez, são criadas pelo homem, mas não podem ser tiradas do nada pois, do nada, nada provém. Enfim conclui-se que, pela própria definição de idéia, é necessário que o ser representado exista, pois não se pode fazer idéia do nada ou do não-ser. Sendo assim todas as idéias, mesmo as fictícias, possuem realidade objetiva, mas distinguem-se entre si apenas quanto à sua causa.

Palavras-chave: Descartes. Cogito. Ser Pensante. Idéias. Realidade.

Área de Conhecimento: Filosofia

O PENSAMENTO E A TÉCNICA

AUGUSTO BACH
Departamento de Filosofia
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Quando em *A condição humana*, em seu último capítulo, Hannah Arendt resolve diagnosticar a era moderna como o momento histórico em que os homens foram arremessados não de volta ao mundo mas para dentro de si mesmos, é a filosofia cartesiana reduzida já a uma mera operação de conhecimento a responsabilizada como epígona dessa tentativa de reduzir as experiências com o mundo e outros homens às experiências do homem consigo mesmo. A consequente perda do senso comum e a alienação do mundo que daí se seguem permitiram ao paradigma técnico e mecanicista da ciência moderna colocar a natureza sob as condições de uma mente cognitiva e matemática libertando-se das condições fornecidas pela experiência terrena. A razão e o poder do entendimento, doravante, limitar-se-ão a prever as consequências num jogo da mente consigo mesma que ocorre justamente nesse seu fechamento em relação à toda realidade mundana que a permeia. Com esse desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece com ele a possibilidade de transcender-se o mundo em pensamentos e conceitos. É notório observar que a moderna matemática libertou o homem não apenas das grades da experiência terrestre, mas também o seu poder de entendimento dos grilhões da finitude. Nesse sentido, as recentes conquistas da técnica, resultado da busca frenética de conhecimento desprovido de senso prático, são para Hannah Arendt corolários da separação moderna entre ciência e senso comum, de que a verdade científica não precisa ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano. Enquanto as verdades racionais seriam obtidas mediante a retirada do pensamento para fora do mundo comum (*inter homines esse*), num contato solitário do sujeito espectador com a representação teatral dos seus objetos, o senso comum lidava com verdades retiradas de experiências sempre particulares que eram, não obstante, capazes de partilharem as experiências dos outros e de se tornarem objeto de debate entre *doxas* diferentes.

Palavras-chave: Arendt, Filosofia, História, Juízo

Área de Conhecimento: Filosofia

PARA UMA FIOLOGIA DA ARTE: CONSIDERAÇÕES NIETZSCHEANAS SOBRE A EXPERIENCIA TRÁGICA EM O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

CARLOS DE JESUS LIMA
Orientador Prof ERNESTO MARIA GIUSTI
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: O presente trabalho é uma pesquisa bibliográfica que trata da teoria da tragédia estudada na *Poética* de Aristóteles contrastado com *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, sendo que no caso de Aristóteles encontramos o conceito de tragédia em consonância com os modos de representação de um drama, ao passo que em Nietzsche se busca caracterizar a tragédia através da observação da arte como experiência. Mas, tanto Aristóteles quanto Nietzsche, tratam da capacidade que tem a arte em transformar o humor de uma pessoa: em *Poética* o termo catarse define o processo pelo qual há uma purificação das paixões. Por sua vez em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche demonstra a importância do coro ao identificar na experiência que ocorre no espetáculo o processo pelo qual se dá a mudança de estados (êxtase). Todo o presente trabalho busca enfim, tratar da expressão consolo metafísico atrelada a uma expressão tardia de Nietzsche: fisiologia da arte, na qual ele expressa uma compreensão renovada do consolo metafísico.

Palavras-chave: Processo Catártico. Dionisismo. Estética. Fisiologia da Arte. Consolo Metafísico.
Área de Conhecimento: Filosofia

MISTICISMO E LÓGICA EM RUSSELL

CHRISTIAN CARLOS KUHN
Orientador Prof ERNESTO MARIA GIUSTI
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Pretende-se, por meio desse trabalho, oferecer uma análise sobre o ensaio de Bertrand Russell intitulado *Misticismo e Lógica*. Inicia-se o ensaio definindo a metafísica como a tentativa de conceber o mundo em sua totalidade por meio do pensamento, que se originou e desenvolveu a partir da união e do conflito de dois impulsos humanos muito diferentes, um induzindo os homens para o misticismo e outro impelindo-os para a ciência. Russell apresenta Heráclito, Parmênides e Platão como representantes do misticismo que permeia a metafísica e se estende a Hegel e seus discípulos definindo-os como metafísicos místicos. O misticismo é definido como uma maior intensidade e profundidade de sentimento em relação ao que se crê sobre o universo. Compõe-se de quatro características fundamentais que são: a crença na unidade e recusa de admitir oposição ou divisão em parte nenhuma; a negação da realidade do tempo e, por último, a crença de que todo mal é mera aparência, ilusão produzida pelas divisões e oposições do intelecto analítico. O problema principal, para Russell, está em identificar a validade dos argumentos propostos pelos místicos, já que, os conceitos deles herdados, estão incorporados nas teorias da lógica. Ele propõe quatro perguntas para se avaliar a verdade e a falsidade do misticismo: 1) Existem duas maneiras de se conhecer, que possam ser chamadas respectivamente, razão e intuição? E se assim é, deve-se preferir uma à outra? 2) É ilusória toda pluralidade e toda divisão? 3) O tempo é irreal? 4) A que tipo de realidade pertencem o bem e o mal? A partir dessas perguntas, Russell constrói uma dupla avaliação do misticismo. Do ponto de vista epistemológico, ele não considera irreal a visão que revela o mundo do místico, mas, afirma que ela sem amparo nem prova, é garantia insuficiente da verdade. Por outro lado, conclui que, se o misticismo não merece louvor como credo a respeito do mundo, merece ser reconhecido como uma atitude em relação à vida.

Palavras-chave: Misticismo. Lógica. Russell. Bertrand. Intuição.

Área de Conhecimento: Filosofia

O UNIVERSO ESPIRITUAL DA PÓLIS

DANILO FERNANDO MINER DE OLIVEIRA
Orientadora Prof^a RUTH RIETH LEONHARDT
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Participando do programa de monitoria remunerada, sob orientação da professora Ruth Rieth Leonhardt do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, demonstra-se, por meio de pesquisa bibliográfica e com base na obra de Jean Pierre Vernant, *As Origens do Pensamento Grego* a importância de se conhecer o espaço, tanto físico como espiritual, da *Pólis* grega. Justifica-se a pesquisa pela necessidade de se conhecer a base do pensamento ocidental e sua influência na compreensão do pensamento posterior. O texto frisa que por volta do século VI a. C, o surgimento da *Pólis* favorece o avanço intelectual, as manifestações sociais se tornam mais presentes na vida pública passando do discurso ritual e dogmático que havia até então, para o discurso dialético e argumentativo. Deste modo, a verdade não é mais imposta pelo dogma do mito e sim pela retidão e a certeza no processo do discurso dialético. É necessário reconhecer que o universo mitológico e as poesias de Homero e de Hesíodo ainda possuem força evidente neste contexto, pois, por mais que a política e o discurso se opõem aos antigos processos religiosos, estes não são excluídos definitivamente, pois são as bases do pensamento grego, por um período considerável, e favorecem o desenvolvimento da filosofia. Assim, a filosofia nasce numa posição ambígua: por um lado seitas e mistérios e de outro o debate dialético da ágora. O universo espiritual da *Pólis* é composto destes elementos citados anteriormente, visto que, por mais diferentes que sejam os indivíduos que compõem a *Polis*, no aspecto político, são semelhantes uns aos outros, surgindo relações recíprocas entre eles. Exemplo disso, é o fato que independente do cargo que era exercido, todos os cargos eram vistos como necessários e fundamentais para o equilíbrio e harmonia da *Pólis*. Quebrando as hierarquias de submissão e de domínio, evidencia-se que a ordem é primeira ao poder. Assim, fica demonstrado o espaço tanto físico quanto espiritual da *Pólis*: nesse ambiente harmônico, a lei é o domínio e a ordem é a igualdade, o que futuramente será o conceito de isonomia.

Palavras-chave: *Pólis*. Ritual. Dialético. Lei. Harmônia.

Área de Conhecimento: Filosofia

VIVER BEM. PAUL RICOEUR E A ÉTICA ARISTOTÉLICA.

DARIANE MARTIOL DE SOUZA

Orientadora Prof^a RUTH RIETH LEONHARDT

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: O presente trabalho objetiva através de pesquisas bibliográficas definir e discutir no campo da reflexão ética o que entende o filósofo contemporâneo Paul Ricoeur por vida boa, do que ele busca fundamento na ética aristotélica. A pesquisa foi elaborada por meio de leituras de livros, revistas e artigos apontados pela orientadora a respeito da vida e do pensamento do autor, com ênfase na questão ética. Por meio dela, entende-se que a vida boa ricoeuriana é cíclica, tendo como princípio e fim o viver bem. A questão ética do homem está presente no pensamento e obra de Ricoeur, é ela a apropriação dos esforços humanos para existir da escravidão à beatitude. Sua pequena ética é composta por três momentos definidos por ele como: a vida boa, com e para os outros, e em instituições justas. Por instituições justas, entende-se todo e qualquer órgão de partilha, de vivência comum, justa e fraterna, nos quais há direitos e deveres e a vida ética é socialmente expressada. Noutro momento, ele deixa transluzir sua posição em relação à sujeição humana quanto a dependência mútua. Em toda sua vida o homem é incapaz de viver só, ele é gregário, carente de companhia, por isso, é mais que um dever zelar e estimar o outro como si mesmo e si mesmo como o outro. Perpassados esses dois momentos, segue-se com o real intento desse trabalho, a elucidação da vida boa. Vida boa é uma vida feliz, e só é feliz quem vive virtuosamente, quem delibera de modo acertado o que é bom ou mau para si, esse é o único modo de alcançar a máxima felicidade. Toda ação humana está voltada para a execução de algum bem ao qual estão unidos bem e felicidade, o bem possui o caráter de causa final, que age sobre o agente. Para ter uma vida boa o homem deve viver na justiça, por ser justo reconhece o outro como si mesmo e agindo de tal forma viverá bem. Essa vida feliz supõe a estima de si mesmo e a amizade, que só se dá na posse de si mesmo ao longo da vida. O filósofo pactua com Aristóteles na conceituação de vida boa e entende que, para viver bem, o indivíduo deve viver honestamente, buscar o bem e as virtudes. A fraternidade e a justiça são os elementos que definem uma vida boa. Apenas é possível ser feliz agindo assim. Viver bem é agir eticamente para que se possa alcançar o sumo bem e gozar da máxima felicidade.

Palavras-chave: Filosofia. Viver Bem. Paul Ricoeur.

Área de Conhecimento: Filosofia

HISTORICIDADE E FILOSOFIA ANALÍTICA: PARSONS LENDO A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL DE KANT

ERNESTO MARIA GIUSTI

Departamento de Filosofia

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Os artigos de Charles Parsons sobre a filosofia da matemática de Kant foram determinantes no ressurgimento do interesse acerca do tema nos anos 60. Quase três décadas depois ele oferece uma análise de conjunto da Estética Transcendental de Kant, incorporando os desenvolvimentos posteriores da discussão.

O primeiro aspecto relevante deste último texto é a virada de foco, da noção de intuição (à qual, aliás, ele hoje retornou) para a estrutura argumentativa geral das provas do caráter ao mesmo tempo sintético e a priori do espaço e do tempo. Será apresentada a interpretação de Parsons e uma crítica, que consiste sobretudo em exigir uma leitura mais contextual do texto. Isto significa aqui, pelo menos em um primeiro mas necessário momento, ler Kant tomando como pano de fundo a problemática e os autores a ele contemporâneos.

O que nos leva ao segundo aspecto que esse trabalho busca discutir. Apesar de iluminadora e brilhante, a abordagem de Parsons pode ser vista como um exemplo de uma posição típica da filosofia analítica norte-americana, o anti- ou a-historicismo.

O ganho em clareza e na análise dos argumentos se faz ao custo de desconsiderar os elementos históricos presentes em toda compreensão. Tentaremos mostrar algumas limitações da posição anti-historicista por apoiar-se em uma distinção de categoria entre filosofia e história da filosofia, que consideramos equivocada. Isto explicaria a recente tomada de consciência histórica no contexto da discussão analítica, que faz surgir até mesmo uma disciplina como a História da filosofia analítica, para a qual este trabalho pretende contribuir

Palavras-chave: Parsons. Filosofia Analítica. Anti-Historicismo.

Área de Conhecimento: Filosofia

A MORTE E SUA RELAÇÃO COM A INDESTRUTIBILIDADE DO NOSSO SER EM SI EM SCHOPENHAUER

FELIPE CARDOSO MARTINS LIMA
Orientador Prof MANUEL MOREIRA DA SILVA
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Trata-se de uma investigação em torno da *Metafísica da morte* e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si. Pretende-se discutir em que medida a *Metafísica da morte* apresentada por Schopenhauer como um dos suplementos ao livro IV de *O mundo como Vontade e como Representação*, se funda no âmbito da vontade. Essa noção permite compreender que o medo da morte advém do fato da possível aniquilação dada pela morte do indivíduo. No entanto, é um medo que não se funda na realidade, pois o princípio universal do impulso instintivo, ou seja, a vontade se revela, a saber, na permanência da espécie. Schopenhauer acaba por perceber a desaparecimento dos seres no espaço e no tempo, mas o núcleo íntimo considerado como coisa em si permaneceria eternamente na natureza efetuando a continuidade da vida. Isto posto, apontaremos o delineamento dos graus e traços elementares da concepção schopenhauriana sobre a morte, enquanto essa se exprime com a indestrutibilidade do nosso ser em si, como tal se revela na natureza.

Palavras-chave: Morte. Metafísica. Indestrutibilidade. Vontade. Natureza.

Área de Conhecimento: Filosofia

A UTILIDADE COMO PRINCÍPIO NORMATIVO NA MORAL DE HUME

HELITON ROGERIO ZIMOLOG
Orientador Prof ERNESTO MARIA GIUSTI
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Todo o esforço de Hume dedicado ao estudo das qualidades sociais mais importantes, a benevolência e a justiça e também ao estudo das mais elevadas qualidades que constituem o mérito pessoal, resultou na identificação de um único e fundamental princípio para a moral humana, a saber, a utilidade. A todos os atributos que pudermos elencar sob o título elogioso de virtude, isto é, a todos que concedermos nossa aprovação e valorizarmos como qualidades morais, a eles estará ligada alguma utilidade, seja para o benefício do próprio indivíduo, seja para o benefício da sociedade em que vive. A justiça, cuja existência entre os homens só faz sentido em situações específicas, carecendo de qualquer significado em circunstâncias de extrema necessidade ou grande abundância, tem sua origem na utilidade pública que a sua observância acarreta. A vida em sociedade, para Hume, é uma exigência para a própria sobrevivência da espécie humana, o que aponta claramente a dimensão do benefício e a utilidade que têm as instituições sociais e as virtudes morais que lhe dão sustentação. Nenhum raciocínio pode induzir nos a agir numa certa direção, se ali para onde a ação nos dirige, não houver algo que desperte o interesse. Se não tivermos, por natureza, uma inclinação para promover o bem alheio, se isso não for motivo de satisfação para o indivíduo, então nenhum raciocínio nos poderá levar à vida em sociedade. Em igual medida, se a utilidade, benefício que rendem as virtudes não nos forem agradáveis e, por isso, objeto de interesse, nenhuma dedução ou maquinação racional poderia motivar-nos a sermos virtuosos. Esse interesse não pode ser então um interesse pela felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça, já que esses são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover. A moral somente é possível porque somos de tal modo constituídos que as virtudes podem trazer satisfação e agrado, e com isso ganhar nossos sentimentos de aprovação. A felicidade e infelicidade dos outros, parece ser necessário admitir, não é como um espetáculo que nos deixa completamente indiferentes, pois traz em nós o sentimento de aprovação ou desaprovação. Em todos os casos busca-se algo que seja agradável aos nossos olhos e traga um sentimento de aprovação, pois toda conduta que promove o bem da comunidade é aceita, elogiada e estimada por essa mesma comunidade em vista de uma utilidade e interesse do qual todos participam.

Palavras-chave: Utilidade. Moral. Virtude. Princípio.

Área de Conhecimento: Filosofia

ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA DAS DISCURSIVIDADES TÉCNICAS DAS CIÊNCIAS DA SAÚDE E DA EDUCAÇÃO SOBRE O DESENVOLVIMENTO PSICOMOTOR

JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA
Departamento de Pedagogia - G
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: O foco dessa pesquisa é o desenvolvimento psicomotor de infantes de 0 a 3 anos, a partir de uma análise epistemológica das técnicas de avaliação e medição das áreas da saúde e da educação que o investigam. A análise teve como metodologia a fenomenologia semiótica peirceana que, por categorias gerais da percepção (primeiridade, secundidade e terceiridade), que auxiliou investigar os protocolos avaliativos do desenvolvimento da ação motora, dos infantes de 0 a 3 anos, desde aquela que se realiza sem controle prévio, como ações espasmáticas, passando por uma percepção corporal e intencional do movimento, até seu domínio em situações diversas. Dentre os protocolos que foram avaliados de medição de desenvolvimento (psico)motor mais comuns no Brasil, apresentam como fundamento epistemológico, nas áreas da saúde, o desenvolvimento orgânico segundo GESELL, por exemplo, e nas áreas de educação, PIAGET e FREUD. Dessa forma, o ser humano de 0 a 3 anos, é concebido em um processo de desenvolvimento orgânico e emocional (da caoticidade ao hábito), resultando na pesquisa em uma categoria estruturante: o comportamento evolutivo (a modificação do organismo assimilando as necessidades internas e externas), e por meio desta surgiram duas categorias derivativas: emocional, quando o fator de modificação do comportamento motor é intrínseco; e intencional, quando o determinante é a adaptação ao meio que o cerca. Assim, dependendo do protocolo, as categorias derivativas estavam explícitas na análise e interpretação do desenvolvimento, por exemplo Romain-Thiers ou, pelo menos, encontravam-se na história da criação do protocolo. O distanciamento (secundidade) discursivo-interpretativo é resultado da construção disciplinar de campos científicos específicos, resultando na formação de profissionais que têm na técnica seu fundamento de diagnóstico.

Palavras-chave: Epistemologia. Semiótica. Psicomotricidade.

Área de Conhecimento: Filosofia

OUTROS ESPAÇOS E HETEROTOPIAS

JUSSARA TOSSIN MARTINS
Departamento de Filosofia
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Em *Outros Espaços*, conferência proferida em 1967, Michel Foucault reflete sobre a questão do espaço. Foucault reconhece uma certa historicidade na experiência do espaço ocidental. Entretanto, afirma que o espaço como obsessão é uma preocupação contemporânea. Segundo o filósofo, o espaço foi organizado na forma da hierarquia de lugares (Idade Média), da extensão (Galileu Galilei) e atualmente ele é espaço de localização ou de posicionamento. Somente na época atual o espaço aparece no horizonte das preocupações dos sistemas e teorias, a exemplo do estruturalismo. As inquietações da atualidade referem-se fundamentalmente ao espaço, exigindo sua definição. Ora, definir o espaço implica em descrever relações de vizinhanças que muito assemelham-se às séries e organogramas. Assim, seria possível definir o espaço contemporâneo a partir da descrição de posicionamentos de ruas, avenidas, templos, na forma de fluxos, classificações e circulações. No entanto, o filósofo busca esta descrição voltando-se para os posicionamentos de inversão e neutralização. São as utopias e especialmente, as heterotopias que interessam em sua conferência. As utopias são lugares sem realidade. Heterotopias são reais e constituem-se em espécies de contraposicionamentos que têm a curiosa propriedade de inverter os posicionamentos que organizam a vida em sociedade. São outros espaços, caracterizados por componentes míticos e reais. Assim, talvez a melhor forma de definir o espaço contemporâneo seja por meio da pergunta pelo sentido e pelas funções destes outros lugares que toda sociedade institui.

Palavras-chave: Foucault. Espaço. Heterotopias.

Área de Conhecimento: Filosofia

O CONCEITO DE AMIZADE EM EPICURO

KARINA MIKUSKA

Orientadora Prof^ª RUTH RIETH LEONHARDT
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Participando-se do Programa de Iniciação Científica (bolsista PAIC/ Fundação Araucária), sob orientação da professora Ruth Rieth Leonhardt do departamento de Filosofia desenvolve-se pesquisa na área de ética, com ênfase no sistema do filósofo Epicuro. A presente comunicação tem por objetivo compreender os argumentos de Epicuro em relação à amizade. A amizade não é ambiciosa, não causa prejuízo a quem quer que seja: ela se alimenta do afeto entre pessoas, e quando sólida faz assumir os maiores sofrimentos em prol do outro. O epicureu não busca a amizade somente por motivos utilitários embora, por vezes, possa agir por interesses próprios. De fato, como afirma Epicuro, é possível desejar a amizade, mas ela se inicia pela utilidade. Verdadeiros amigos constituem-se dois pólos dos quais flui a amizade, em fluxo e refluxo constante. Em outros termos, a amizade tem base na utilidade, mas não no sentido de explorar o semelhante para vantagem própria. Nasce do interesse, da convivência mútua, mas se alimenta da prática em conjunto da filosofia, ou seja, na comunhão de pensamentos, no acordo entre idéias e atitudes. Há, portanto, uma superioridade da amizade em relação aos outros tipos de sentimentos, sobretudo por ser, ao mesmo tempo, segurança e alegria. O propósito da amizade é o de ser a comunhão de uma mesma filosofia. E, nesse sentido, é íntima a relação entre amizade e o bem, que é o prazer, pois, dentre os demais sentimentos a amizade não se mostra intensa de paixões, tais como ódio, rancor e veneração. Além disso, a amizade é a expressão de união e equilíbrio entre os homens que se afirmam mutuamente, pela natureza de caráter e sabedoria. O interesse de Epicuro em relação à amizade é tanto que ele recomenda que jamais se deva comer sozinho. Por isso a casa do filósofo assemelhava-se a uma grande família. Nele não havia lugar para o mau humor ou ressentimento, só para generosidade e solidariedade. Essa apreciação incondicional pelos amigos é ter constantemente a identidade confirmada, pois os amigos reconhecem-se e se preocupam uns com os outros e têm, portanto o poder de tornar felizes uns aos outros. Estudando-se Epicuro pode-se constatar que a amizade é um sentimento nobre e que merece destaque, no sentido de estudo e de apreciação.

Palavras-chave: Epicuro. Ética. Amizade.

Área de Conhecimento: Filosofia

HUSSERL E O SEMANTIC TURN

LAURO DE MATOS NUNES FILHO
Orientador Prof ERNESTO MARIA GIUSTI
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Após as críticas de Frege ao psicologismo presente na *Filosofia da Aritmética* (1891), Edmund Husserl (1859-1938) passa ao exame de uma Lógica desvinculada dos preceitos psicologistas derivados da *Teoria do Juízo* de Franz Brentano (1838-1917). A teoria de Brentano, fundamentada na noção da Inexistência Intencional, defende que o portador de verdade é o sujeito lógico, pois é nesse que se dá a evidência da verdade. Para desvincular-se do psicologismo derivado de Brentano, Husserl busca em Bernhard Bolzano (1781-1848) o conceito de proposições-em-si, o qual se desenvolve de maneira objetiva e não psicológica, uma vez que são entidade lógico-semânticas ideais. Com o objetivo de explicar como é real e possível a unidade da ciência e a existência de verdades objetivas que dão sentido e validade à lógica, Husserl apresentará o referido conceito nas *Investigações Lógicas* de 1900-1901. As proposições-em-si bolzianas em certo sentido são esquematicamente similares ao *Gedanke* fregeano. Contudo, a sua pretensão epistemológica será determinante na escolha de Husserl. A crítica husserliana terá por objetivo refundamentar a lógica e rebater o psicologismo do século XIX.

Palavras-chave: Psicologismo. Proposição. Lógica.
Área de Conhecimento: Filosofia

LIBERDADE EM PLATÃO

LEANDRO A. XITIUK WESAN
Orientador Prof MANUEL MOREIRA DA SILVA
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Este trabalho pretende investigar a concepção de liberdade em Platão. Para tanto, realizará um estudo tomando como fundamento os diálogos *A república* e *O primeiro Alcibiades*. A concepção de liberdade tem por objeto a elevação do homem a uma esfera supra-sensível e a exigência prática de tornar efetivo na política o conhecimento das idéias da esfera inteligível. Desse modo, verificamos a liberdade enquanto idéia, na medida que é um objeto inteligível, e enquanto exigência prática de plasmar a política de modo a libertar a cidade. A liberdade, enquanto idéia, não é tomada como tema em Platão, ficando a cargo de um estudo intínseco de uma análise exegética que, justamente, possui como tema em suas reflexões, a demonstração da liberdade em seu poder de liberação da alma dos fatores exteriores e a elevação à uma esfera supra-sensível, donde receberá uma exigência de comungar com a cidade de sua liberdade. Segundo, a idéia de liberdade, corresponde à liberação de fatores externos, das aparências, e a capacidade intelectual do homem aceder à esfera inteligível, quando poderá conhecer as coisas em si. Esta conclusão demonstra o aspecto que corresponde unicamente à libertação do indivíduo tomado particularmente, não considerando a exigência da liberdade, que tomamos como referência para a discussão do segundo aspecto, que se refere à comunhão existente entre o indivíduo, o cidadão, e a cidade, donde se conclui que só há liberdade se houver liberação de ambas as partes, de modo que o indivíduo que se libertou deve retornar para onde estão seus antigos companheiros aprisionados e libertá-los de suas cadeias. Deste modo, a concepção de liberdade possui dois aspectos fundamentais, a liberação do homem de suas correntes, a ignorância, a elevação do homem a uma esfera supra-sensível, que representa a possibilidade do saber autêntico, e a exigência prática do homem livre de libertar seus antigos companheiros (da ignorância).

Palavras-chave: Liberdade. Idéia. Conhecimento. Política. Cidade.

Área de Conhecimento: Filosofia

A ARTE RETÓRICA NA FILOSOFIA ANTIGA

LUCIANA KADLUBITSKI
Orientadora Pro^{fa} RUTH RIETH LEONHARDT
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Impossível entender o que é a Retórica sem considerar o processo histórico de sua formação e evolução no mundo grego. A presente pesquisa busca o entendimento teórico e conceitual da arte retórica na filosofia antiga e incide sobre a problemática da importância da mesma para a construção do pensamento grego. Elucida alguns dos mecanismos envolvidos nesta dimensão, faz uma relação entre a origem da Arte Retórica e sua importância para os sofistas, contempla a visão de Platão, as concepções e a organização da arte retórica em Aristóteles. Por meio de leituras de obras literárias referentes ao problema, verifica-se que a arte retórica se manifesta como traço do espírito democrático grego e um dos principais instrumentos da filosofia. Aristóteles considera o falar bem e o pensar bem como artes equivalentes e, assim, unifica retórica e filosofia. A retórica se consolida na democracia ateniense no exercício da atividade política, que depende da habilidade em raciocinar, falar e argumentar corretamente e, para tanto, é necessário que haja mestres que proporcionem a necessária educação política. Essa demanda é suprida pelos sofistas que se intitulam mestres de retórica, sem considerar a preocupação com a verdade, mas com o discurso eloqüente convincente e por isso, na maioria das vezes, persuasivo. Platão, com a sua vontade de verdade universal, manifesta desprezo pelos sofistas e pela retórica condenando-a em seus diálogos, vê nela uma forma de manipular as técnicas argumentativas e não formar cidadãos políticos. Aristóteles, sendo discípulo de Platão sistematiza a retórica recomendando como qualidades máximas o estilo, a clareza e a adequação dos meios de expressão ao assunto e ao momento do discurso. Neste processo, chegou-se ao resultado que a arte retórica, na filosofia antiga, de técnica de persuasão, com Aristóteles passa a ser ciência, estruturada num corpo de conhecimentos, categorias e regras, fazendo dela uma ferramenta, uma disciplina puramente formal utilizável em diversos campos do conhecimento.

Palavras-chave: Retórica. Filosofia Antiga. Sofistas. Platão. Aristóteles.

Área de Conhecimento: Filosofia

SOBRE A ORIGEM DA TÉCNICA ENQUANTO PROBLEMA E CONCEITO FILOSÓFICO

MANUEL MOREIRA DA SILVA
Departamento de Filosofia
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Trata-se de uma consideração sobre a origem do tratamento especificamente filosófico em torno da técnica enquanto tema, problema ou objeto de conhecimento, bem como do seu conceito e classificação nos quadros da Filosofia enquanto tal. Pretende-se mostrar que, embora o século XX pode ser considerado como o século da reflexão filosófica em torno da técnica, de modo mais rigoroso, da chamada técnica moderna, distinta da *Techné* antiga, mas que carrega em seu bojo a mesma natureza desta, constituindo-se portanto como seu desenvolvimento interior, a origem de tal reflexão remonta a Christian Wolff (1679-1754). Ainda que considerando a técnica apenas em sentido positivo, portanto de modo ingênuo, se comparado a Rousseau e a Heidegger por exemplo, o fundador da filosofia universitária alemã, já em 1717, a toma por objeto no *Ensaio sobre a verdadeira causa da multiplicação das sementes* e, sobretudo, em 1728, no *Discurso preliminar sobre a filosofia em geral* nos quais está em jogo, de modo precursor, a epistemologia e a ontologia da técnica; isto, sobretudo, no sentido em que a mesma pode ser pensada não apenas em sua relação com a física e a filosofia prática universal de um lado e, de outro, a filosofia das artes liberais e a ontologia, mas também com a natureza mesma e a disciplina que logo depois viria a ser chamada de Estética, juntamente com as suas ciências particulares. Desse modo, enquanto os §§ 39 e 40 do *Discurso* discutem a possibilidade de uma Filosofia das artes e das obras de arte, os §§ 71 e 72 estabelecem o conceito mesmo desta, entendida como técnica ou tecnologia: distinta, pois, da Filosofia prática universal. Da mesma forma, nos §§ 113 e 114, Wolff considera os princípios da tecnologia, que se funda especialmente na física experimental, de modo que, segundo ele, mesmo os ignorantes em matemática possam conhecê-los (§ 113); e isso, poder-se-ia acrescentar, pelo fato mesmo de a técnica ou a tecnologia constituir-se concretamente como uma espécie de mediação entre a física experimental e a psicologia empírica. Mesmo que tais considerações possam parecer inatuais, delas depende a compreensão adequada de boa parte do que se produzira ulteriormente sob a nomenclatura da técnica, como se atesta por exemplo em um Kant, um Hegel ou um Heidegger.

Palavras-chave: Técnica. Wolff. Kant. Hegel. Heidegger.

Área de Conhecimento: Filosofia

A SERVIDÃO VOLUNTÁRIA EM ETIENNE DE LA BOÉTIE

MARCIO FRAGA DE OLIVEIRA
Orientador Prof DARLAN FACCIN WEIDE
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Em seu *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, Etienne de La Boétie (1530-1563) diz que o poder de um ou mais homens, exercido sobre outros, é ilegítimo e faz uma crítica à monarquia, dando preferência à república. Afirma também a igualdade entre os homens e exprime a força da opinião pública. Só por isso a obra já possui mérito, mas o que esse resumo pretende tratar é a questão da servidão voluntária em si e investigar os motivos que levam o autor a afirmar que os homens aceitam e preferem a servidão em detrimento da liberdade. Por meio de pesquisa bibliográfica, evidencia-se que para La Boétie a natureza nos dá a liberdade; a natureza, ministra de Deus, concede a cada homem dons diferentes, mas mesmo assim não imputa a ninguém o direito de mandar ou a obrigação de servir. E, se os homens seguissem as leis da natureza, seriam obedientes aos seus pais, submeter-se-iam à razão, mas não seriam escravos de ninguém. Pela razão, que é natural, somos livres, mas a semente da razão precisa ser bem cultivada, se assim não for, o que nasce no seio do povo é a servidão. Com isso, La Boétie diz que o primeiro fator que leva os homens a preferirem a servidão é o costume, o hábito. Pois aquele que nasce escravo e não conhece o sabor da liberdade se apega à sua posição de alimária acreditando ser o melhor e mais seguro para si. Para o autor, o que ocorre é a passividade dos homens diante dos prazeres, dos divertimentos. Assim, ele diz que o segundo motivo pelo qual os homens preferem a servidão, é o de que eles se tornam covardes e efeminados diante do tirano. Percebe-se que o sentido da palavra efeminado refere-se a seduzido, apaixonado. Assim, os homens ficam seduzidos pelas festas e comemorações oferecidas pelo tirano e se habitua a servi-lo, ignorando a liberdade e o bem que ela propicia. Concluindo, infere-se que Etienne de La Boétie aponta como causa da servidão a cultura do povo, que se acostuma à escravidão e aos prazeres, e então perde a liberdade que, segundo o autor, para conseguir, basta desejá-la.

Palavras-chave: Servidão. Liberdade. Costume. Cultura.

Área de Conhecimento: Filosofia

ORGANIZAÇÃO DO EXÉRCITO, EM MAQUIAVEL

MESSIAS CONSONI

Orientadora Profª RUTH RIETH LEONHARDT
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Participando-se do Programa de Monitoria discente da Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO, na disciplina de Filosofia Política, sob a orientação da professora Ruth Rieth Leonhardt, desenvolve-se estudo sobre Maquiavel. O recorte que aqui se faz tem por objetivo analisar a segurança do Estado. Maquiavel é um filho do seu tempo e como tal, dedica um considerável espaço da sua obra para falar da organização militar do Estado, que para ele representa uma arma importante em favor do príncipe. Numa época em que a Itália esta fragmentada, é normal que ele dê atenção à guerra, afinal, sua preocupação era manter o Estado forte e unido e o governante que possuísse um bom exército estava em melhor situação do que os que não possuíssem um. Na Itália de Maquiavel, existiam dois tipos de forças armadas do Estado, que eram as forças mistas e as mercenárias. As tropas mistas constituíam-se de soldados cedidos por um vizinho poderoso e soldados próprios. Essas tropas por serem compostas em parte por soldados próprios e em outra parte por soldados cedidos por outras nações são maléficas ao príncipe, pois elas resistem mais ao se sujeitar a um príncipe desconhecido do que os soldados próprios. As tropas mercenárias se constituíam de homens que iam para guerra a serviço de quem os pagava. Essas tropas também são maléficas ao príncipe, visto que são formadas por homens que recebem um salário humilde, o que não é suficiente para fazê-los morrer pelo príncipe no campo de batalhas, e não se pode confiar no capitão, pois quando ele for capaz almejará a glória, e tentará se pôr acima do príncipe, chegando até mesmo a oprimir as pessoas, e quando não for capaz arruinará o príncipe. Maquiavel criticou muito essas tropas, pois para ele nenhum príncipe consegue a vitória utilizando-se delas. Por isso, ele propõe um novo tipo de exército que é constituído por súditos, cidadãos ou dependentes do príncipe. Essa é a única opção do príncipe para conquistar a vitória na guerra e impedir a sua ruína e a de seu reino. Portanto, para Maquiavel, o melhor tipo de exército é o nacional, por constituir-se de súditos, que são uma força fiel ao Estado e permitem que o príncipe confie nelas e trazem segurança a ele.

Palavras-chave: Estado. Exército. Estabilidade.

Área de Conhecimento: Filosofia

VIOLÊNCIA INFANTIL

PAULO RICARDO HEITICH
Orientadora Profª CLAUDIA CABRAL REZENDE
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: A prática sexual, cada vez mais propagada e difundida, apresenta-se em formas distorcidas de relacionamentos, com a busca desenfreada de novas situações e modalidades, não importando se isso significa ir além do respeito ao outro. A violência sexual contra crianças e adolescentes manifesta-se concretamente, numa relação de poder que se exerce pelo adulto ou mesmo não adulto, porém mais forte, num processo de apropriação e dominação não só do destino mas também do discernimento e da decisão livre. A pesquisa que pretendo realizar busca o entendimento teórico conceitual dos efeitos psicológicos e dos problemas decorrentes do abuso sexual na criança e a permanência do trauma na vida adulta, pois entendo que as pessoas vitimadas são traumatizadas pelo medo, pela vergonha, pelo terror e reprimem falar do assunto, sofrem de depressão, descontrolam, anorexia, dificuldade nos estudos. Os casos de abuso na infância e adolescência, na sua maioria, são praticados por pessoas ligadas diretamente às vítimas e sobre as quais exercem alguma forma de poder e dependência. Nem sempre acompanhada de violência física aparente, pode se apresentar de várias formas e níveis de gravidade, o que dificulta enormemente a possibilidade de denúncia pela vítima e a confirmação diagnóstica. O segredo familiar nas relações complexas das famílias em que os abusadores são parentes ou próximos da vítima, vincula sua ação ao mesmo tempo à sedução e à ameaça. Através da investigação do comportamento social e de referencial bibliográfico, pretendo evidenciar os efeitos psicológicos do abuso sexual e sua persistência na vida adulta dessas crianças. Sobreviventes do abuso, frequentemente repetem o ciclo da vitimização, perpetuando o abuso sexual intergeracional com os próprios filhos, identificando a psíquica do agressor para sobreviver ao abuso. Assim, a vítima, ao se igualar com o agressor e se converter em molestadora, torna o abuso sexual um legado passado para a próxima geração de vítimas.

Palavras-chave: Violência. Infância. Família. Exploração. Poder.

Área de Conhecimento: Filosofia

VIOLÊNCIA INFANTIL

PAULO RICARDO HEITICH
Orientadora Profª CLAUDIA CABRAL REZENDE
Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: A prática sexual, cada vez mais propagada e difundida, apresenta-se em formas distorcidas de relacionamentos, com a busca desenfreada de novas situações e modalidades, não importando se isso significa ir além do respeito ao outro. A violência sexual contra crianças e adolescentes manifesta-se concretamente, numa relação de poder que se exerce pelo adulto ou mesmo não adulto, porém mais forte, num processo de apropriação e dominação não só do destino mas também do discernimento e da decisão livre. A pesquisa que pretendo realizar busca o entendimento teórico conceitual dos efeitos psicológicos e dos problemas decorrentes do abuso sexual na criança e a permanência do trauma na vida adulta, pois entendo que as pessoas vitimadas são traumatizadas pelo medo, pela vergonha, pelo terror e reprimem falar do assunto, sofrem de depressão, descontrole, anorexia, dificuldade nos estudos. Os casos de abuso na infância e adolescência, na sua maioria, são praticados por pessoas ligadas diretamente às vítimas e sobre as quais exercem alguma forma de poder e dependência. Nem sempre acompanhada de violência física aparente, pode se apresentar de várias formas e níveis de gravidade, o que dificulta enormemente a possibilidade de denúncia pela vítima e a confirmação diagnóstica. O segredo familiar nas relações complexas das famílias em que os abusadores são parentes ou próximos da vítima, vincula sua ação ao mesmo tempo à sedução e à ameaça. Através da investigação do comportamento social e de referencial bibliográfico, pretendo evidenciar os efeitos psicológicos do abuso sexual e sua persistência na vida adulta dessas crianças. Sobreviventes do abuso, frequentemente repetem o ciclo da vitimização, perpetuando o abuso sexual intergeracional com os próprios filhos, identificando a psíquica do agressor para sobreviver ao abuso. Assim, a vítima, ao se igualar com o agressor e se converter em molestadora, torna o abuso sexual um legado passado para a próxima geração de vítimas.

Palavras-chave: Violência. Infância. Família. Exploração. Poder.

Área de Conhecimento: Filosofia