

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

XIII Simpósio de Filosofia da UEM

# Filosofias da Natureza

28 a 30 de Novembro de 2018

Caderno de Resumos



FUNDAÇÃO  
ARAUCÁRIA





XIII Simpósio de Filosofia da UEM  
Filosofias da Natureza

Organização:  
Patrícia Coradim Sita  
Wagner Félix  
Pedro Falcão Prikladnitzky  
Daisy Poltronieri



# XIII Simpósio de Filosofia da UEM Filosofias da Natureza

28 a 30 de Novembro de 2018

Maringá, Paraná

## Caderno de Resumos

Universidade Estadual de Maringá  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Simpósio de Filosofia da UEM:**

Anais do XIII Simpósio de Filosofia da UEM:

Filosofias da Natureza

Universidade Estadual de Maringá

Avenida Colombo, 5790

Maringá-PR

87020-900

ISSN

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Reitor:**

Júlio Damasceno

**Diretor do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes:**

Angelo Priori

**Chefe do Departamento de Filosofia:**

Wagner Félix

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:**

Max Rogério Vicentini

**Organização:**

Patrícia Coradim Sita

Wagner Félix

Pedro Falcão Prikladnitzky

Daisy Poltronieri

**Apoio Técnico:**

Andrea Regina Previati

Rosângela Scoaris

**Apoio Financeiro:**

Fundação Araucária

Universidade Estadual de Maringá

**Local:**

Departamento de Filosofia

Av. Colombo, 5790 Bloco H-35 Sala 11

87020-900

Maringá-PR

44 3011-8925 [www.dfl.uem.br](http://www.dfl.uem.br)





# Sumário

## Palestras

- Antropoceno e termodinâmica do pensamento  
*Marco Antonio Valentim* 12
- Histórias de vivos e de fantasmas: criação  
e sustentação de mundos na Sexta Grande Extinção  
*Juliana Fausto* 12
- Distopias como modelos científico-tecnológicos:  
ciência e valores  
*Ivan Ferreira da Cunha* 13
- Representação científica – o estado da arte para  
o historiador  
*Marcelo Penna-Forte* 14
- Natureza física e natureza humana em Descartes  
*César Augusto Battisti* 15
- Newton versus Leibniz: movimento absoluto  
versus movimento relativo  
*André Koch Torres Assis* 16

## Comunicações

- Uma análise do estatuto científico da ciência  
cognitiva em sua fase inicial  
*Alan Rafael Valente*  
*Marcos Antonio Alves* 17
- A doutrina da analogia em São Tomás de Aquino  
*Bianca Martins* 18
- A implicação dos resultados da investigação de  
experiência de quase morte às concepções  
naturalistas da mente  
*Bruno Angeli Faez* 19
- Causalidade e ciências sociais: um diálogo possível  
*Carlos Eduardo Pedrezini* 20
- Um estudo sobre a sensibilidade universal da matéria  
no materialismo filosófico de Diderot  
*Danielly Santos* 21

A ação a partir da visão objetiva: o problema do livre arbítrio em Thomas Nagel <i>Eduardo Messias Marton de Faria</i> <i>Marcos Antonio Alves</i>	22
Materialismo de Diderot e teleologia <i>Fábio Evangelista da Silva</i>	23
O ceticismo mitigado de David Hume <i>Felipe Claudio de Freitas</i>	23
A natureza do mito e a sua modernidade em <i>A Moça Tecelã</i> , de Marina Colasanti Fernanda Garcia Cassiano	24
É a lógica metafisicamente neutra? Investigando as ideias de Newton da Costa <i>Giovanny Augusto Severino</i>	25
Ravaisson: o retorno da liberdade à natureza <i>Guilherme Abilhoa</i>	26
John Locke e Jean-Jacques Rousseau: natureza, razão, virtude e educação <i>Gustavo Araújo Batista</i>	27
Consciência e neodarwinismo: apontamentos a partir de <i>Mind and Cosmos</i> de Thomas Nagel <i>Gustavo Negreiro de Almeida</i> <i>Marcos Antonio Alves</i>	27
Conexões entre funcionamento cerebral, emoções e cognição <i>Ian Francisco Simões Lourenço</i> <i>Marcos Antonio Alves</i>	28
Conexões causais entre informação e ação em Dretske <i>Isabele Vieira Salsman</i> <i>Marcos Antonio Alves</i>	29
Sobre o estatuto ontológico da natureza na metafísica do ser-aí <i>João Evangelista Fernandes</i>	30
Imagem e imaginário: considerações sobre o conceito de consciência imaginante em Sartre <i>Lucas Rodrigues da Fonseca Lopes</i>	31

Uma análise duhemiana do experimento em Newton <i>Luís Fernando Silva de Azevedo</i> <i>Daisy Poltronieri</i>	32
O papel da imaginação na construção da ciência em Vico e em Descartes <i>Marcelo Lopes Rosa</i>	33
Os bonobos, as mulheres e as comunidades primatólogicas <i>Mateus Oka</i> <i>Fagner Carniel</i>	34
Os conceitos de espaço e tempo na Estética Transcendental de Kant <i>Matheus dos Santos</i>	35
A arte e seu discurso livre sobre o mundo: a verossimilhança e a linguagem indireta na arte <i>Matheus Marcus Gabriel Mellado</i>	35
A filosofia naturalista de John Dewey: realismo sem idealismo ou materialismo <i>Natanael David Acevedo</i>	36
Movimento e corpos particulares em Descartes <i>Pedro Falcão Prikladnitzky</i>	37
Vacuidade metafísica na teoria quântica dos muitos mundos <i>Raoni Wohnrath Arroyo</i>	38
Consequências do princípio da “douta ignorância” na filosofia da natureza de Nicolau de Cusa <i>William Davidans Sversutti</i>	39

## Palestras

### Antropoceno e termodinâmica do pensamento

*Marco Antonio Valentim (Docente - Departamento de Filosofia/UFPR, Species – Núcleo de Antropologia Especulativa)*

**Resumo:** Como compor uma divergência irreduzível entre mundos com a implacável entropia cósmica? Para desenvolver essa questão, o presente ensaio propõe um comentário aos parágrafos finais de *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss à luz de *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Trata-se de explorar o equívoco ontológico em torno à noção de entropia no conflito entre mundos que divergem quanto ao arranjo entre metafísica e termodinâmica que constitui cada qual. Para tanto, pretende-se levar ao seu limite uma hipótese de Lévi-Strauss a respeito da relação entre filosofia e sociedade na constituição de mundos quentes e frios. Se, como diz Chakrabarty, “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, e se, como afirma Kopenawa, “sem ‘ecologia’ [no sentido xamânico], a terra esquentada”, é possível inferir, apesar do abismo na escala das energias, a existência de um nexos intrínseco entre espírito e calor. Em especial, esse nexos poderia explicar como uma filosofia fria esteja a ponto de inflamar o planeta, conformando o complexo catastrófico conhecido hoje como Antropoceno.

### Histórias de vivos e de fantasmas: criação e sustentação de mundos na Sexta Grande Extinção

*Juliana Fausto (PGFILOS/UFPR, PNP/CAPE, Species – Núcleo de Antropologia Especulativa)*

**Resumo:** Como compor uma divergência irreduzível entre mundos com a implacável entropia cósmica? Para desenvolver essa questão, o presente ensaio propõe um comentário aos parágrafos finais de *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss à luz de *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Trata-se de explorar o equívoco ontológico em torno à noção de entropia no conflito entre mundos que divergem quanto ao arranjo entre metafísica e termodinâmica que constitui

cada qual. Para tanto, pretende-se levar ao seu limite uma hipótese de Lévi-Strauss a respeito da relação entre filosofia e sociedade na constituição de mundos quentes e frios. Se, como diz Chakrabarty, “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, e se, como afirma Kopenawa, “sem ‘ecologia’ [no sentido xamânico], a terra esquentada”, é possível inferir, apesar do abismo na escala das energias, a existência de um nexos intrínseco entre espírito e calor. Em especial, esse nexos poderia explicar como uma filosofia fria esteja a ponto de inflamar o planeta, conformando o complexo catastrófico conhecido hoje como Antropoceno.

## Distopias como modelos científico-tecnológicos: ciência e valores

*Ivan Ferreira da Cunha (Docente - Departamento de Filosofia / UFSC)*

**Resumo:** Seguindo uma proposta feita por Otto Neurath ([1944] 1970), as ciências sociais podem utilizar utopias em sua metodologia. Isto é, as ciências sociais podem se beneficiar do estudo de arranjos sociais fictícios, sejam eles abstratos ou simplesmente imaginados. A ideia de Neurath é que possamos visualizar diferentes possibilidades para a organização social, bem como as consequências dessas possibilidades. É possível estabelecer uma comparação desse procedimento com a metodologia de modelos e máquinas nomológicas, conforme discutido por Nancy Cartwright (1999) e Mary Morgan (2012). Isto é, de maneira semelhante aos planos inclinados sem atrito, utopias são arranjos simplificados pela abstração de certas propriedades. Nos modelos, essas abstrações são facilmente manuseadas, o que permite que façamos representações de leis e generalizações científicas e também que projetemos intervenções em situações concretas vivenciadas. Nesse procedimento de manuseio de estruturas abstratas, relacionamos e comparamos os arranjos sociais fictícios às nossas próprias experiências, criando narrativas nas quais surgem valorações. Ou seja, ao manusear um modelo social, consideramos se tal arranjo seria agradável ou desagradável – nessa última situação, consideramos que estamos diante de uma distopia. Dessa forma, podemos considerar que utopias e distopias são modelos da tecnologia social, pois tais obras estabelecem mediações entre arranjos sociais abstratos e a nossa experiência mais concreta, produzindo um contexto de aplicação (Cunha 2018). Em *The Scientific Outlook*, Bertrand Russell ([1931] 2009) apresenta algumas consequências que certos avanços científicos e técnicos teriam na sociedade. Em particular, ele discute os (então) recentes avanços na produção de alimentos, na manipulação genética, nos medicamentos psicoativos e nos meios de comunicação em massa. A sociedade que Russell descreve é

claramente uma distopia, como semelhanças impressionantes em relação ao romance Admirável Mundo Novo de Aldous Huxley ([1932] 2006), publicado um ano depois. Quando Russell questiona o estatuto epistêmico da conclusão de que um tal arranjo social é indesejável, ele esbarra na dicotomia entre fato e valor: uma tal conclusão não poderia ser conhecimento porque falha em corresponder a algum fato. Esse posicionamento de Russell, embora clássico na tradição analítica, contraria uma intuição comum: a de que aprendemos algo sobre valoração ao manusear distopias como a de Russell e a de Huxley.

Nesta comunicação, apresentarei uma resposta ao posicionamento de Russell a partir da tradição pragmatista. Seguindo o tema do simpósio, meu ponto de partida será a filosofia da natureza (natureza mesclada à experiência) apresentada por John Dewey ([1929] 1958). Pretendo mostrar que podemos obter conhecimento sobre valoração se considerarmos os contextos das investigações que realizamos, pois em tais contextos superamos a dicotomia entre experiência e natureza e conseqüentemente superamos também a dicotomia entre fato e valor.

#### Referências:

Cartwright, N. 1999. *The Dappled World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cunha, I.F. 2018. *Constructing Dystopian Experience: a Neurath-Cartwrightian approach to the philosophy of social technology*. *Studies in History and Philosophy of Science*. No prelo. Disponível: <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2018.05.012>

Dewey, J. [1929] 1958. *Experience and Nature*. New York: Dover.

Huxley, A. [1932] 2006. *Brave New World*. New York: Harper Collins.

Morgan, M. 2012. *The World in the Model: how economists work and think*. New York: Cambridge University Press.

Neurath, O. [1944] 1970. *Foundations of the Social Sciences*. In: O. Neurath; R. Carnap; C. Morris (ed.). *Foundations of the Unity of Science*. Volume 2, p.1-51. Chicago: Chicago University Press.

Russell, B. [1931] 2009. *The Scientific Outlook*. New York: Routledge.

Representação científica – o estado da arte para o historiador  
Marcelo Penna-Forte (Docente - Departamento de Filosofia / UNIOESTE)

**Resumo:** Esta contribuição ao Simpósio apresenta parte de um desenvolvimento conceitual em filosofia da ciência centrado na noção de representação. Primeiramente, identifico dois vetores em uma discussão iniciada na virada do século XX sobre os componentes da relação

representacional, a saber, i) a utilização de noções miméticas (semelhança, similaridade, isomorfismo, isomorfismo parcial); e ii) a utilização de noções intencionais (intenção, atribuição, estipulação). Em seguida, apresento sugestões para aprimorar o vocabulário empregado na literatura tendo em vista, especificamente, sua utilização em estudos em história da ciência. Finalmente, ilustro as ferramentas analíticas discutidas ao aplicá-las ao relato de passagens da filosofia natural do século XVII.

## Natureza física e natureza humana em Descartes

*César Augusto Battisti (Docente- Departamento de Filosofia / UNIOESTE)*

**Resumo:** A presente exposição tem como propósito examinar, no âmbito do pensamento cartesiano, a noção de natureza em dois sentidos, aquele que se refere ao mundo físico e aos objetos circunscritos às ciências naturais, e aquele relativo ao ser humano e à sua natureza composta. Um dos objetivos é mostrar que essas duas noções nascem concomitantemente, em razão da análise de dois componentes presentes em nossa relação com o mundo: a relação causal e a relação de dessemelhança entre um objeto físico e a percepção que temos dele. A relação causal (sem semelhança) estabelece a via do conhecimento do mundo material, e mostra que o que devemos entender por natureza física é algo resultante (e não um dado inicial) de nossa relação e de nosso conhecimento do mundo. A dessemelhança estabelece o âmbito da significação e dos ensinamentos que a natureza proporciona ao ser humano com vistas à sua própria preservação e bem-estar. Assim, fica estabelecida a existência de dois registros de informações presentes em uma ideia sensível: informações pertencentes à esfera dos ensinamentos da natureza e do âmbito da "utilidade" biológica que, como tais, revelam a nossa natureza e nosso modo de interagir no mundo e com o mundo; e informações com função de conhecimento que, como tais, revelam a natureza dos objetos envolvidos, os objetos científicos, e as leis que os governam. E, portanto, temos: dois tipos de objetos, os objetos da sensibilidade humana e os objetos da ciência física; dois tipos de natureza, a natureza humana e a natureza físico-material; e dois tipos de valor epistêmico das informações colhidas dessa relação, os ensinamentos e significações, e o conhecimento e a ciência. A indistinção desses dois registros é uma das principais causas dos juízos precipitados que emitimos sobre o mundo, do voluntarismo e finalismo atribuído a ele e de avaliações antropomórficas que produzimos sobre ele.

## Newton versus Leibniz: movimento absoluto versus movimento relativo

André Koch Torres Assis (*Docente - Instituto de Física/UNICAMP*)

**Resumo:** Apresentamos os pontos de vista opostos de Isaac Newton e Leibniz sobre o movimento. Enquanto Newton acreditava no movimento de um corpo em relação ao espaço vazio, Leibniz defendia que só existe movimento de um corpo em relação a outros corpos. São realizadas as experiências de queda livre de Galileu, do balde de Newton e do achatamento de um corpo em rotação. São discutidas as críticas de Leibniz, Mach e Einstein aos conceitos de espaço e de tempo absolutos de Newton. Apresenta-se o princípio de Mach de acordo com o qual a inércia de qualquer corpo vem de sua interação gravitacional com as estrelas e com outros corpos distantes do universo. Apresenta-se a mecânica relacional que implementa quantitativamente o princípio de Mach com uma lei de Weber para a gravitação.

Referências disponíveis em formato PDF na homepage

[www.ifi.unicamp.br/~assis](http://www.ifi.unicamp.br/~assis)

Assis, A. K. T. . *Curso de Eletrodinâmica de Weber* (Instituto de Física da Unicamp, 1992).

Assis, A. K. T. *Mecânica Relacional e Implementação do Princípio de Mach com a Força de Weber Gravitacional* (Apeiron, Montreal, 2013).



## Comunicações

Uma análise do estatuto científico da ciência cognitiva em sua fase inicial

*Alan Rafael Valente (Discente - Programa de Pós-Graduação em Filosofia / UNESP)*

[valente.alan@hotmail.com](mailto:valente.alan@hotmail.com)

*Marcos Antonio Alves (Docente - Departamento de Filosofia / UNESP)*

[marcosalves@marilia.unesp.br](mailto:marcosalves@marilia.unesp.br)

**Resumo:** Neste trabalho analisamos o estatuto científico da ciência cognitiva em sua fase inicial. Abordamos, mais especificamente, o período entre as décadas de 1940 e 1960. Ainda com o nome de cibernética, este movimento histórico e intelectual, em seus primeiros momentos, buscava estabelecer uma ciência física da mente, centrada em uma nova concepção de máquina fundada a partir de uma teoria lógico-matemática de processamento de informação. Como pano de fundo de nosso propósito, utilizamos a abordagem epistemológica de Thomas Kuhn sobre as revoluções científicas. Um dos conceitos base dessa perspectiva é a noção de paradigma. Um paradigma estabelece e norteia a atividade de uma comunidade científica. Ele é constituído, dentre outras coisas, por teorias empiricamente testáveis, métodos de pesquisa, experimentos, formas de procedimentos, conjuntos de leis e princípios metodológicos. Indica, ainda, os problemas a serem desenvolvidos pela comunidade científica, determinando uma agenda de pesquisa científica. Via de regra, a fase inicial de uma nova área de pesquisa é marcada por um momento de luta paradigmática, caracterizando-se pela existência de diversos paradigmas rivais. A partir do momento em que um deles passa a ser dominante, a área de pesquisa alcança o estatuto de "ciência normal". A ciência cognitiva, segundo Howard Gardner, pode ser definida como um esforço contemporâneo, com fundamentação empírica, para responder questões de longa data – ligadas à natureza do conhecimento, seus componentes, suas origens, seu desenvolvimento e seu emprego. Nesta perspectiva, adota-se como princípio metodológico a concepção de que máquinas como computadores eletrônicos servem como modelo da mente e são fundamentais para o seu entendimento. Buscamos, neste trabalho, avaliar se, em sua fase inicial, a ciência cognitiva já começa como ciência normal ou se ela se inicia como pré-ciência. Para isso, analisamos a história da ciência cognitiva, buscando apreender os seus problemas, princípios metodológicos, crenças e perspectivas, tais como o cognitivismo e conexionismo, que serviram como base para consolidação desta área.

**Palavras-chave:** Paradigma; Ciência Cognitiva; Epistemologia; Ciência Normal.

## A doutrina da analogia em São Tomás de Aquino

*Bianca Martins (Mestranda em Filosofia - PGF / UEM)*

**Resumo:** Na Suma Teológica, obra de Tomás de Aquino, nas questões três e quatro, volume 1; Tomás desenvolve uma análise sobre a simplicidade de Deus e a perfeição de Deus dialogando os pressupostos bíblicos e filosóficos para formular seu argumento. É mais especificamente na questão quatro no artigo três que se constitui a doutrina da analogia de Tomás, apesar de que ele apresenta argumentos que sustentem esta defesa em outros artigos.

O termo 'analogia' tem como significado "relação de semelhança entre coisas ou fatos" (HOUAISS, 2009, p.117). Na filosofia grega, a analogia tem o sentido de identidade de relação entre os pares de conceitos dessemelhantes. A analogia sustenta que há semelhança entre coisas, concepções, teorias ou outros fatores e é muito utilizada de maneira formal e informal na sociedade. Ela está presente nos mais antigos escritos históricos assim como na Escritura Sagrada. A analogia é uma descrição argumentativa que auxilia a expressão de determinado interlocutor em se fazer mais claro, em suas ideias, para que o receptor capte a mensagem transmitida. Dentro dos evangelhos, que iniciam a narrativa do Novo Testamento; temos ela presente em formato de parábolas, que eram exposições contadas por Jesus para exemplificar o ensinamento que ele desejava passar para quem o estivesse ouvindo.

É baseado em Santo Agostinho que Tomás de Aquino apoia seu argumento sobre a criação do homem a imagem e semelhança de Deus, denominando está semelhança em uma analogia. Tomás molda sua filosofia a partir de Aristóteles, porém ele dá um novo sentido para ela; ramificando sua teologia e principalmente sua filosofia, revendo e definindo argumentos em uma nova perspectiva.

Deste modo, iremos aqui prosseguir em uma análise atendo-se a ideia de que o homem foi criado por Deus conforme Tomás de Aquino expõe no volume 1 da Suma teológica. Buscar-se-á aqui, então, expor como Tomás desenvolveu este raciocínio explicitando os elementos de seus argumentos e esclarecendo em que se consiste a semelhança de homem com seu criador. No artigo três ele levanta argumentos positivos e contrários à semelhança do homem a Deus. Porém utiliza-se de relatos bíblicos para apologizar a semelhança do mesmo. Assim, o homem (criatura), está para seu criador como dessemelhante. E, à medida em que o argumento acerca do criador não é de uma estrutura muito abrangente, o homem criado possui semelhança, é análogo ao criador; tendo sido feito como imagem, possui atributos de sua causa dentro de uma proporção. Ou seja, para Tomás o homem foi criado a imagem e semelhança de Deus, assim como o relato bíblico em Gênesis descreve.

**Palavras-chave:** analogia, Tomás de Aquino, Deus.

## A implicação dos resultados da investigação de experiência de quase morte às concepções naturalistas da mente

Bruno Angeli Faez (Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Saúde / Universidade Federal de Juiz de Fora)

[bruno.angeli.faez@gmail.com](mailto:bruno.angeli.faez@gmail.com)

**Resumo:** Teorias ou concepções ontológicas são descritas como “naturalistas” quando respaldadas em resultados e metodologias das ciências naturais. Recorrentemente, essas concepções podem ser chamadas de “fiscalistas” ou “materialistas”. Nessas perspectivas, fenômenos mentais são considerados fenômenos físicos ou propriedade emergente de processos físicos. Concepções naturalistas ou fiscalistas sobre a mente têm predominado em ciência e filosofia nas últimas décadas. Entretanto, argumentos conceituais e empíricos têm sido apresentados criticamente a essas concepções. Um desses argumentos, ainda pouco explorado em filosofia, é a implicação da investigação de “experiência de quase morte” (“EQM”) para a relação mente-cérebro, em particular, aos modelos causais da consciência apresentados em neurociência e às concepções ontológicas de filosofia da mente. EQM é um estado alterado de consciência de conteúdo espiritual e místico relatado por pessoas que sobreviveram a situações de risco de vida. Estudos prospectivos e retrospectivos mostram que a incidência de EQM varia de 10 a 38% entre pacientes que sofreram danos fisiológicos e lesões cerebrais graves, aparentemente em coma ou não responsivos a estímulos externos. Um achado notável desses estudos é a ocorrência de processos mentais complexos associados a períodos de disfunção cerebral grave. Pacientes descrevem a atividade mental durante a EQM como notavelmente lúcida e estruturada e processos sensoriais como vividamente incomuns, similares ou superando os processos de vigília neurologicamente intactos. Outro processo é o ressurgimento instantâneo de uma série de memórias que pode englobar todos os fatos vividos. Alguns pacientes relatam uma “experiência fora do corpo”, como parte da EQM, e descrevem percepções sobre fatos específicos que, considerando a condição médica e a posição de seus corpos, não parecem ser explicáveis por processos sensoriais, expectativas e inferências; posteriormente, testemunhas independentes corroboram essas declarações perceptuais como precisas e verídicas a fatos objetivos. Indivíduos que tiveram uma EQM comumente passam por uma reformulação de seus valores e concepções de vida. Se bem considerados, esses indícios apresentam um desafio para as hipóteses apresentadas em neurociência e filosofia da mente. Os processos físicos específicos que explicariam como atividade consciente emerge de correlatos neurais permanecem uma questão empírica em aberto. Entretanto, um pressuposto predominante é que a correlação sistemática entre disfunções cerebrais e as alterações nos estados conscientes sugere que a consciência resultaria e não existiria na ausência de atividade cerebral. Se esse é o caso, não

seria de esperar atividade mental intacta, e menos ainda melhorada, quando funções cerebrais concebidas como condições causais da consciência estão gravemente danificadas ou eliminadas. Portanto, EQM é um fenômeno mental inesperado em condições que os modelos teóricos de neurociência não predizem atividade consciente adequada. Desse modo, indícios de EQM contrapõem concepções naturalistas da mente, que pressupõem processos cerebrais como causa ou condição causal para fenômenos mentais. A discussão sobre EQM permanece filosoficamente negligenciada e pode expandir a base empírica para a investigação da relação mente-cérebro.

## Causalidade E Ciências Sociais: Um Diálogo Possível

Carlos Eduardo Pedrezini (Mestrando em Filosofia – PGF / UEM)

[cepedrezini@hotmail.com](mailto:cepedrezini@hotmail.com)

**Resumo:** No que se refere ao domínio das ciências sociais, o princípio de causalidade sempre foi visto com muita desconfiança por grande parte dos filósofos e pesquisadores desta área. Isto se deve, principalmente pelo fato de que o conceito de casualidade é, na maioria das vezes, reduzido ao *determinismo causal* utilizado pelas ciências naturais, onde a ocorrência de um fenômeno é o efeito direto de outro, o que em tese permite estabelecer leis de funcionamento da sociedade. Os fundamentos epistemológicos e metodológicos do determinismo causal podem ser encontrados na filosofia de David Hume, que procurou mostrar que *relações causais* são meras associações mentais entre um evento e outro; e também, nos trabalhos de Carl Hempel, cuja ideia de explicação científica consiste em subsumir uma ocorrência de um evento a uma lei geral (*covering law*). Mas, no domínio das ciências sociais, o determinismo causal foi alvo de intenso criticismo sob a alegação de que os fenômenos sociais são muitos complexos para serem explicados a partir de leis causais. Certamente, os fenômenos sociais resultam da influência de diversos fatores (econômicos, políticos, culturais) para serem explicados a partir de relações causais determinísticas. No entanto, nas últimas décadas, o debate sobre o princípio da causalidade foi retomado e vem ganhando força no domínio das ciências, não em sua forma determinista, mas de um modo mais amplo considerando os diversos fatores que somados revelam-se as 'causas' dos fenômenos sociais. Esta abordagem que amplia o conceito de causalidade tem sido chamada de *mecanismos causais*. Segundo Hedström & Ylikoski, (2010), a abordagem mecanicista implica que: "as propriedades da explicação devem detalhar as roldanas e as engrenagens do processo causal através do qual o resultado a ser explicado foi produzido" (p. 50). Desse modo, defendemos que para uma eficiente explicação causal em ciências sociais é necessário uma abordagem que amplie o rol de variáveis que atuam na produção de um fenômeno social de modo a superar o determinismo causal.

**Palavras-chave:** causalidade; ciências sociais; determinismo; mecanismos causais

## Um estudo sobre a sensibilidade universal da matéria no materialismo filosófico de Diderot

Danielly Santos (Discente - Filosofia / UNESP)

[daniellysantos07.ds@gmail.com](mailto:daniellysantos07.ds@gmail.com)

Ao analisar o materialismo de Diderot, em seu texto o *Sonho de D'Alembert* (1769), percebemos que a ideia/conceito-base é o de sensibilidade, especificamente a sensibilidade universal da matéria. Em vista disso, pretendo entender o que é, ou quais são as características que definem a sensibilidade universal. A matéria é sensível, essa sensibilidade pode ser ativa ou inerte: a sensibilidade inerte está presente em toda matéria (sensibilidade universal), a sensibilidade ativa está presente na matéria organizada, nas formas da natureza, sendo que são os movimentos decorrentes da sensibilidade universal que transformam a sensibilidade inerte em sensibilidade ativa e a ativa em inerte. A sensibilidade universal da matéria está ligada à ideia de movimento (transformação da matéria). Ela é uma espécie de *energia contida* na matéria inerte, sendo que é a energia (sensibilidade) que realiza os movimentos de putrefação, geração e nutrição. Enfatizo o processo de nutrição, pois, segundo Diderot, é através da *assimilação* (nutrição) que acontece o processo de transformação, ou animalização da matéria inerte em matéria ativa. Como prova ele apresenta o exemplo da estátua, através do qual Diderot mostra que existe uma conexão entre o ser humano (sensibilidade ativa) e a pedra (sensibilidade inerte): primeiro ele destrói a estátua até que ela vire pó, depois ele mistura o pó da estátua a terra vegetal, deixando o pó no processo de putrefação o tempo que for necessário para a matéria ficar quase homogênea, em seguida ele planta legumes, sendo que ao comer os legumes plantados será assimilado a matéria inerte da estátua que se tornou ativa na planta e animalizada no homem, logo, a planta se nutre daquilo que é inerte, a terra, e nós nos nutrimos da planta, portanto, a nutrição, com auxílio dos outros processos, faz do ser inerte um ser ativo, da pedra, carne. Em vista disso, afirmo que a sensibilidade ativa está ligada ao desejo, ao prazer e à dor, ou seja, ela está ligada, de certa maneira, com o objeto exterior à organização: este objeto exterior afeta o ser sensível ativo, causando reações internas e externas; ressalte-se que a matéria nunca está em repouso, pois a sensibilidade universal, invisível aos nossos olhos, está sempre em um processo interior de ação e reação. Este processo se manifesta em sensibilidade ativa para nós, que pode ser um desejo de realizar certa ação, até mesmo uma doença, ou mais comum ainda, aquilo que todos os corpos organizados sofrem com o tempo, o processo de decrepitude.

## A ação a partir da visão objetiva: o problema do livre arbítrio em Thomas Nagel

Eduardo Messias Marton de Faria (*Discente - Filosofia / UNESP*)

[eduardomartondefaria@hotmail.com](mailto:eduardomartondefaria@hotmail.com)

Marcos Antonio Alves (*Docente - Departamento de Filosofia / UNESP*)

[marcos.a.alves@unesp.br](mailto:marcos.a.alves@unesp.br)

**Resumo:** Conforme Thomas Nagel (1986), a visão externa deve acompanhar – enquanto perspectiva de análise da realidade física – qualquer questão/problema a ser encontrado que tenha constituição/aspectos físicos. A ação, assim, sendo considerada uma categoria psicofísica, para o autor supracitado, deve ser avaliada tanto de forma objetiva e externa, ao modo de análise das ciências da natureza, quanto considerada na visão interna, referente a aspectos como a intenção do agente, seus sentimentos, desejos, suas escolhas. A objetividade desenvolve-se através da expansão, por parte do ser consciente, de sua própria perspectiva interna, que tende a ser mais totalizante, verdadeira, à medida que sua consciência faz o movimento de observar/entender/interpretar o que há além de si mesmo e de sua própria perspectiva. O tratamento sobre a ação, por parte do pensador em foco, é decorrente de sua teoria monista de duplo aspecto. Nagel compreende a realidade como *fisicamente* em processo, ontologicamente independente de nós e sustentadora (a física) de tudo, inclusive das propriedades mentais e psicofísicas – características presentes nos seres conscientes –, ainda que estas últimas não se reduzam ao físico – isto é, não possam ser razoavelmente explicados pelas ciências naturais contemporâneas/modernas –, uma vez geradas por ele, e permanecendo em constante interação. A partir disso, o problema da ação que tencionamos expor, qual seja, o do livre-arbítrio, em Nagel (1986), é assim enunciado: não há possibilidades, apesar da irreducibilidade dos aspectos subjetivos do agente ao âmbito físico da realidade, da ação possuir algum grau de alteração no aspecto objetivo do mundo que seja remetido ao agente em particular. Este, quando tomado do ponto de vista objetivo e externo, parece-se com nada além de uma parte do processo causal que é o mundo. Nagel (1986) assume – relutantemente – haver nada além, no âmbito objetivo, físico, que a causalidade relativa às possibilidades do mundo em geral, como um processo. Assim, não resta espaço para interferências do que seria particular do indivíduo sobre o curso de suas ações no mundo, dado que o aspecto causal de sua ação é radicalmente mais integrante no sistema causal do mundo enquanto ínfima parte de um processo do que como particularidade causal. Nagel, a partir disso, nos entrega os problemas decorrentes da descrença no livre-arbítrio: como ainda conferir responsabilidade/mérito/culpa a alguém ou mesmo a si próprio a partir da visão objetiva, que julga a ação como resultado do mundo enquanto processo causal? Torna-se perceptível que este problema se desdobra em âmbitos como

o ético, político, social, ao passo que ele questiona as razões das ações humanas em seu sentido mais básico: a ação pode ou não ser creditada ao agente? Queremos crer que Nagel (1986), ainda que pesando os fatores mentais (irredutíveis ao físico), na ação, como a intencionalidade, não consegue escapar da determinação da ação.

## Materialismo de Diderot e teleologia

*Fábio Evangelista da Silva (Discente – Filosofia / UNESP)*  
[autorfabioevangelista@gmail.com](mailto:autorfabioevangelista@gmail.com)

O trabalho analisa a *Carta Sobre os Cegos*, escrita por Diderot em 1749, em que o autor faz a crítica da tradição religiosa em geral e o dualismo metafísico entre corpo e alma, assim como denuncia a falsidade da concepção teleológica da natureza. A *Carta* se apresenta como uma discussão acerca do sensualismo como doutrina contrária ao idealismo. O problema central da obra é o da passagem da sensação à razão, recorrendo-se à figura de um cego de nascença, convidado a se pronunciar sobre a sua interpretação particular do mundo e dos objetos a sua volta. Diderot foi a campo e entrevistou alguns cegos de nascença usando o método empirista. Particularmente o que nos interessa é o relato inusitado de um cego conhecido da época, o matemático inglês Nicholas Saunderson, o que fez com que Diderot propusesse uma nova explicação da origem do mundo, abandonando a ideia da criação e do desígnio divino. Diderot questiona a universalidade da prova daqueles que tentavam evidenciar a existência divina através da suposta perfeição da natureza. Para isso Diderot parte da hipótese de que o que está em questão é na verdade o conceito de ordem das coisas. Essa ordenação ilusória acontece porque estamos acostumados a categorizar tudo a nossa volta a fim de entender o mundo e, nesse contexto, a teleologia não passa de um idealismo segundo o qual o homem entende que a natureza tem um propósito final a ser alcançado. Trata-se, portanto, de uma concepção antropocêntrica das causas naturais. O primeiro dado a ser introduzido nessa nova concepção do mundo é a noção do tempo, convidando-nos a retroceder ao momento do nascimento das coisas. A vantagem dessa nova concepção é que todos os observadores se colocam nas mesmas condições que os cegos, sem as possibilidades oferecidas pela visão e também sem as contaminações e ilusões que esse sentido traz aos videntes.

**Palavras-chave:** Diderot; Materialismo; Iluminismo.

## O ceticismo mitigado de David Hume

*Felipe Claudio de Freitas (Discente – Filosofia / UEM)*  
[von\\_volden@yahoo.com.br](mailto:von_volden@yahoo.com.br)

**Resumo:** A filosofia de Hume tem sido vista, tradicionalmente, como extremamente cética, isso porque ele se autodenomina um “cético” no final do livro I do Tratado e caracteriza sua filosofia como “muito cética” na Sinopse do Tratado (HUME, 2009, p.306 e 694). Entretanto, muitas divergências ainda permanecem em relação ao montante do seu ceticismo e como ele se relaciona com outras partes do seu projeto filosófico. De fato, equilibrar o ceticismo de Hume com seu empreendimento construtivo de estabelecer uma ciência da natureza humana é considerado como sendo uma das tarefas principais dos acadêmicos que estudam-no. Alguns intérpretes defendem que o ceticismo de Hume destrói, fundamentalmente, qualquer tentativa positiva em relação à ciência da natureza humana (PASSMORE, 1952 e FLEW, 1986. apud COVENTRY, 2009, p.178), enquanto outros argumentam que seu ceticismo suporta ou está em harmonia com sua ciência da natureza humana (GARRET, 1996; OWEN, 1999 e STANISTREET, 2002. apud COVENTRY, 2009, p.178). Hume pode ser considerado, no que se refere à constituição de uma ciência ou método filosófico sobre a natureza humana, um cético, pois aceita os argumentos e o raciocínio que produzem dúvidas a respeito de qualquer afirmação. Por outro lado, não se pode deixar o estudo e entrar na vida comum com essas dúvidas ativas na mente, visto que não desaparecem, mas ficam dormentes e funcionam não como uma dúvida ativa real (o que a colocaria em conflito com a vida comum), mas como um veredicto epistêmico sobre as crenças que a corrente da natureza nos impõe. É possível ainda remover-se da vida comum, retornar ao estudo e retomar a reflexão filosófica, e quando isso ocorre, o ceticismo funciona como um “princípio de resfriamento” (LANDESMAN, 2006, p. 282), como um alerta contra o dogmatismo e uma maneira de se imunizar tanto contra a superstição religiosa quanto contra os sistemas filosóficos abstratos e quiméricos. Na elaboração de sua ciência do homem, o filósofo que se utiliza do ceticismo como método investigativo se permitirá ser afirmativo nas questões em que suas investigações chegarem a um resultado firme, e não permanecerá, tal como o cético excessivo, em um estado de constante indecisão, pois tendo examinado os fenômenos e alcançado uma causa que os organize e simplifique, afirmará ser esse o princípio de tais fenômenos.

## A natureza do mito e a sua modernidade em *A Moça Tecelã*, de Marina Colasanti

*Fernanda Garcia Cassiano (Discente em Letras / UEM)*

[fernandagarcia.c@hotmail.com](mailto:fernandagarcia.c@hotmail.com)

**Resumo:** A considerar a filosofia um estudo que aborda questões sobre a existência humana, busca-se, neste trabalho, analisar, em relação aos dias atuais, as modificações da natureza e o primórdio da criação humana: o mito. Historicamente, a filosofia desenvolve-se enquanto ciência da natureza, no



entanto, o fluxo da natureza é inconstante e mutável, assim como as produções artísticas de dado tempo. Em "História Social da Literatura e da Arte", Arnold Hauser (1892) discorre sobre como as mudanças culturais e sociais são refletidas nas artes e suas plurissignificações, a mudança estrutural, em relação aos costumes, crenças e cultura, faz com que a sociedade modifique-se e recrie-se, refletindo-se em mudanças na arte e na literatura. Considerando essa questão, busca-se discorrer sobre a trajetória do mito em sua essência fundadora e como ele se perpetua, até os dias de hoje, na literatura e em contos contemporâneos, mesmo apresentando questões de naturezas diferentes – relacionando o papel do mito enquanto objeto de crença e objeto de pesquisa – a partir de uma análise de "A Moça Tecelã" de Marina Colasanti, ou seja, busca-se explicar as mudanças sociais refletidas na literatura, por meio da distinção da natureza e da função do mito na sociedade grega antiga e na sociedade atual, com questionamentos já fundamentados por Platão como a reflexão do papel do mito enquanto material de conhecimento ou de crença. O mito é utilizado como verdade fundadora ou como representação alegórica? Em suma, o presente trabalho abordará perspectivas contemporâneas de retratar o mito em sua mesma origem fundamental, considerando questões de tempo e espaço. Dessa forma, o intuito fundamental é uma proposta de análise do percurso literário em retratar o mito, considerando a sua natureza primária e influência social nas tradições e nas crenças.

**Palavras-chave:** natureza do mito; literatura mítica; mudanças culturais.

## É a lógica metafisicamente neutra? Investingando as ideias de Newton da Costa

*Giovanny Augusto Severino (Discente - Filosofia / UEM)*

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

**Resumo:** Sob o termo lógica se repousam variados aspectos, mas na forma como queremos tratar aqui pode ser entendida, de uma maneira geral, como a disciplina que estuda inferências válidas, tendo como uma característica importante, sua análise estrutural das inferências, ou seja, não se preocupando com o que é inferido mas na forma que se infere, o que lhe confere entre outras coisas, caráter a priori. Nesse sentido, para realizar-se, tal estudo, parece ter de partir de alguns aspectos fundamentais que regem o modo de análise, "as regras de inferência", que por sua vez parecem partir de aspectos mais fundamentais como algumas noções, por exemplo, de objeto, identidade, predicado, etc. Como pretendemos mostrar, a lógica parece partir de noções fundamentais, sendo assim, seriam elas de natureza a priori ou a posteriori? Estaria comprometida com alguma ontologia? Alguns autores defendem a tese de que a lógica não tem nenhuma ligação com o mundo, pois nem mesmo tenta descrevê-lo e por isso não possui relação com qualquer ontologia. Outros

defendem a tese de que a lógica é mais do que um puro jogo formal e é fruto de nossa relação com o mundo. Uma possível direção para respondermos essa questão seria, como sugeriu Krause (2016), se nos perguntarmos que tipo de tese adotamos para a constituição dos princípios lógicos. Seus princípios refletem as categorias a priori do conhecimento humano, ou seja, certo racionalismo? Ou pode a lógica ser fruto do nosso contato com o nosso contexto e ter certo aspecto a posteriori? Pretendemos explorar as posições acerca da neutralidade da lógica e a tese oposta, apresentando as considerações feitas por Newton da Costa, sobre essas questões, em especial nas obras *Ensaio sobre os fundamentos da Lógica* (1980) e *Logic and Ontology* (2002).

**Palavras-chave:** Lógica, Ontologia, Newton da Costa

### Ravaisson: o retorno da liberdade à natureza

Guilherme Abilhoa (*Mestrando em Filosofia - PGF / UFPR*)

[guileab@hotmail.com](mailto:guileab@hotmail.com)

**Resumo:** O pensamento de Ravaisson exerceu significativa influência para as filosofias de Bergson e Lachelier. A célebre tese de Ravaisson, "De l'Habitude" (1837), oferece não só uma alternativa à hipótese correlacionista kantiana, mas toda uma outra filosofia da natureza, em oposição às teorias mecanicistas. Ravaisson nos diz que, o hábito, no sentido mais extenso, é a maneira de ser geral e permanente, o estado de uma existência considerada, seja no conjunto de seus elementos, seja na sucessão de suas épocas. Ele considera que o hábito é o sentido mais próprio e geral do ser vivo; por meio dele, Ravaisson pretende explicar a espontaneidade da vida, desde o vegetal até o homem. O hábito é, com efeito, a expressão geral da continuidade e da repetição da mudança que o ser vivo recebe. O filósofo entende a receptividade na sensibilidade como gerada pela repetição de uma mudança sofrida por um organismo, ora, o efeito geral da continuidade e da repetição, aliás, dele mesmo apenas, é que, se essa mudança não chegar a destruí-lo, ele será sempre cada vez menos alterado. Também pela ideia de hábito, ele explica a espontaneidade como a repetição aplicada à ação, quanto mais o ser vivo repetiu ou prolongou uma mudança que tem sua origem nele, mais ele a produz e parece tender à sua reprodução. Nesses termos, a presente comunicação pretende demonstrar, como para Ravaisson, a história que remonta o progresso do hábito sobre a homogeneidade do mundo inorgânico, representa o retorno da liberdade à natureza, ou melhor, a invasão do domínio da liberdade pela espontaneidade natural.

## John Locke e Jean-Jacques Rousseau: natureza, razão, virtude e educação

Gustavo Araújo Batista (Docente - Universidade de Uberaba / CNPq/FAPEMIG)  
[mrgugaster@gmail.com](mailto:mrgugaster@gmail.com)

**Resumo:** Este texto, resultado de uma pesquisa teórica ou bibliográfica, foi desenvolvido com o propósito de mapear quatro concepções dos filósofos John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); são elas: natureza, razão, virtude e educação. Tal mapeamento justifica o empreendimento da presente pesquisa, haja vista a necessidade de reforçar o diálogo que a filosofia e a educação têm mantido entre si ao longo da história, diálogo esse que se manifesta nas intenções educacionais da filosofia, assim como nos pressupostos filosóficos da educação. Tomando-se como duplo referencial teórico-metodológico o materialismo histórico-dialético, segundo Lucien Goldmann (1913-1970) e a hermenêutica filosófica, conforme Hans Georg Gadamer (1900-2002) esta pesquisa problematizou o seu quádruplo recorte conceptual em torno das conjunturas nas quais essas idéias foram plasmadas, apropriadas e interpretadas, de acordo com as cosmovisões dos dois autores aqui selecionados, revelando, com isso, a imorredoura tarefa que o pensamento faz não apenas em torno de si próprio, mas também em torno do que diz respeito àquilo que fundamenta a ação; ou seja, as especulações filosóficas de Locke e de Rousseau, embora se situem em seus respectivos contextos específicos, apresentam um dado prático comum importantíssimo, qual seja: a razão de ser da educação consiste, acima de tudo, em operacionalizar a conduta moral do ser humano, a partir de princípios a serem fornecidos pela filosofia, princípios esses que, segundo os supracitados pensadores, resumem-se a três: natureza, razão e virtude.

**Palavras-chave:** Educação, Jean-Jacques Rousseau, John Locke, Filosofia, Natureza, Razão, Virtude.

## Consciência e neodarwinismo: apontamentos a partir de *Mind and Cosmos* de Thomas Nagel

Gustavo Negreiro de Almeida (Discente – Filosofia / UNESP / PIBIC/CNPq)  
[malbacu@gmail.com](mailto:malbacu@gmail.com)

Marcos Antonio Alves (Docente – Departamento de Filosofia / UNESP)  
[marcos.a.alves@unesp.br](mailto:marcos.a.alves@unesp.br)

**Resumo:** Neste trabalho, tratamos da incompletude ou insuficiência de se explicar a consciência sob uma abordagem evolucionista e materialista, conforme argumentação de Thomas Nagel, em seu último livro, *Mind and Cosmos*. Na postura de Nagel, a mente consciente não pode ser explicada ou

mesmo reduzida às leis das ciências da natureza, atemporais, especialmente da física e da química, concepção à qual se encontra a abordagem darwiniana. Embora discorde que a mente tenha surgido e funcione pura e simplesmente a partir da interação ao acaso de unidades atômicas, ele tampouco advoga uma abordagem defensora da existência de uma inteligência suprema organizadora do cosmos. Em sua visão, a mente, mais particularmente, sistemas conscientes, intencionais, emergem da interação de partículas do mundo físico e, ao mesmo tempo, possui poderes causais sobre ele. O autor, na busca da explicação da mente, busca recuperar a causa final, abandonada pelas ciências da natureza a partir da modernidade, sem render-se a algum tipo de teísmo. Em *Mind and cosmos*, Nagel nos põe a refletir sobre posturas que convergem com tal tipo de abordagem problematizada por ele, tais como o fisicalismo, o behaviorismo e a identidade psico-física. Assim, o próêmio da crítica feita pelo filósofo remonta a pensadores clássicos como Galileu Galilei e René Descartes, pois elaboraram preceitos sobre nossa ação de conhecer o mundo que reverbera até a contemporaneidade. Dentre elas, a distinção entre qualidades primárias e secundárias, onde as primárias são qualidades objetivas tais como forma e peso, e as secundárias concerniriam a nossa subjetividade, tais como a sensação de cor ou o cheiro. Ambos pensadores modernos defendiam que se fazia necessária a supressão das características subjetivas para o desenvolvimento das ciências naturais. Feito isso, o autor volta-se a propostas contemporâneas apresentando-nos a problemas de posturas empiristas, tais como o fisicalismo e o behaviorismo, em suas diferentes versões, que procuram reduzir o mental a condições observáveis empiricamente. Tais condições poderiam ser a conduta, no caso de concepções behavioristas, ou alguma atividade hormonal, no caso dos fisicalismos. Nagel argumenta que as teorias neodarwinistas, situadas nas mais diferentes posturas, como as citadas, são incompletas ou insuficientes. Para ele, teóricos destas áreas elaboram abordagens explicativas do mundo físico, em que não incluem os organismos conscientes que estão situados neste mundo físico. A consciência sob estas perspectivas é, equivocadamente, reduzida ao físico ou até suprimida. Uma concepção de mundo que procura explicar o mental não pode prescindir do mental.

Conexões entre funcionamento cerebral, emoções e cognição  
*Ian Francisco Simões Lourenço. (Discente – Pós-graduação em Filosofia / UNESP)*

[ianfslvader@hotmail.com](mailto:ianfslvader@hotmail.com)

*Marcos Antonio Alves- UNESP. (Docente - Departamento de Filosofia / UNESP)*

[marcos.a.alves@unesp.br](mailto:marcos.a.alves@unesp.br)

**Resumo:** Que paralelo podemos traçar entre os processos que envolvem o funcionamento do aparato cerebral, o surgimento e efeitos das emoções e

sentimentos, e a forma de processamento da cognição de entidades como o ser humano? De que forma estes objetos se correlacionam na experiência que vivenciamos para que deste processo resulte nossa capacidade de raciocínio, de resolução de problemas e adaptação? O presente trabalho se propõe a investigar tais questionamentos, esclarecendo, assim, de que forma o cérebro, as emoções e a cognição se relacionam na experiência humana. Com efeito, cada vez mais as capacidades humanas são vistas como resultadas de uma união de estruturas distintas operando em conjunto no organismo, ao invés de aparelhos completamente independentes que sejam a causa de cada faculdade cognitiva de maneira isolada. Investigações contemporâneas, como a de Antonio Damásio, vêm demonstrando o possível impacto das emoções sob a cognição, assim como a forma com que nossos sentimentos acabam por interferir nos processos cognitivos, mesmo de maneira muito discreta e imperceptível. Frequentemente, recorremos aos sentimentos que percebemos como diretamente conectados a certo objeto, para que tomemos uma certa decisão a respeito do mesmo. Este mecanismo oferece uma fonte de valores pela qual norteamos nossas decisões, ao mesmo tempo que exerce influências nos nossos processos cognitivos em geral. Ter esta funcionalidade danificada por qualquer que seja o motivo, como um dano cerebral em uma área determinada, acarreta prejuízos inestimáveis a sistemas cognitivos, alterando, assim, a sua forma de agir enquanto seres sociais. Conseqüentemente, este curioso fato levanta questões acerca da forma com que o cérebro e seus componentes se organizam e se comunicam, inclusive com o resto do corpo, para que nossa cognição exerça suas funções de maneira adequada.

## Conexões causais entre informação e ação em Dretske

*Isabele Vieira Salsman (Discente – Filosofia / UNESP)*

[salsmanisabele@outlook.com](mailto:salsmanisabele@outlook.com)

*Marcos Antonio Alves (Docente – Departamento de Filosofia / UNESP)*

[marcos.a.alves@unesp.br](mailto:marcos.a.alves@unesp.br)

**Resumo:** Por volta do século XX ocorreu a virada informacional na filosofia. Shannon e Weaver, demonstrando preocupações técnicas acerca de uma comunicação efetiva, desenvolveram a Teoria Matemática da Comunicação, com publicação efetivada em 1949. Esse trabalho não é ontológico, mas quantitativo, ou seja, procura determinar a quantidade de informação em uma fonte, a fim de maximizar a transmissão de informações, sem a preocupação de explicitar o que é propriamente a informação. Nesta concepção, a quantidade de informação é medida a partir da liberdade de escolha quando se seleciona uma mensagem na fonte. O pensador contemporâneo Fred Dretske utiliza a noção da TMC para caracterizar conhecimento em sua obra “Knowledge and the flow of information”. Em resumo, Dretske define conhecimento enquanto

crença causalmente sustentada por informação, ou seja, há uma relação de causa e efeito, necessidade, entre a crença gerada no sujeito cognitivo e a informação presente no meio. Um exemplo, utilizado pelo próprio pensador em sua obra, é: quando espero a visita de um amigo a minha casa e combinamos que, quando ele chegasse no local, ele desse três batidas seguidas na porta, como forma de código, para que eu saiba que é ele quem chegou. A crença de que é meu amigo batendo foi gerada causalmente pela informação fornecida pelas três batidas combinadas, gerando conhecimento. A informação para Dretske é objetiva, está no mundo, portanto, se ela sustenta uma crença e gera conhecimento, o saber, nessa perspectiva, não se limita apenas ao sujeito, há uma participação primordial do mundo na formulação desse saber. Seguindo essa linha de raciocínio, a ação é possível a partir da informação, que diferencia um movimento físico qualquer da ação de fato. O objetivo desse trabalho é apresentar, primeiramente, a influencia da TMC na concepção dretskeana, explicitando a questão da relação causal entre informação e conhecimento. Em seguida será dado um enfoque em como Dretske relaciona a informação com a ação autônoma de um indivíduo. O problema do conhecimento ultrapassou séculos de filosofia, a proposta dretskeana busca sanar o problema da circularidade originada em "Teeteto" de Platão, extrapolando essa visão, trazendo uma perspectiva externalista semântica e, por outro lado, o trabalho de Dretske auxilia na investigação contemporânea da ação.

## Sobre o estatuto ontológico da natureza na metafísica do ser- aí

João Evangelista Fernandes (Doutorando em Filosofia – PGF / UFPR)  
[je\\_fernandes10@hotmail.com](mailto:je_fernandes10@hotmail.com)

**Resumo:** Todas as questões levantadas no § 83 de *Ser e Tempo* podem se resumir na proposta de um possível fundamento ôntico para a ontologia. Na busca de uma solução para essa questão, Heidegger inevitavelmente desenvolverá a diferença ontológica, a diferença entre entes intramundanos e a natureza enquanto totalidade de entes subsistentes, desconsiderada pela tradição ontológica, bem como a possibilidade de que o fundamento ôntico metafísico para a ontologia seja o ser-aí em sua finitude. Isto é, o ser-aí, enquanto abertura do ser-no-mundo, deve ser o fundamento ôntico para a ontologia. A metafísica do ser-aí, antes de ser uma metafísica tal como a concebida pela tradição, que transitou entre o fundamento ontológico e o teológico para a ontologia, pretende ser uma correção dessa constituição ontoteológica da metafísica, de modo que a transcendência, enquanto constitutiva do ser-aí (e que consiste na concretização da diferença ontológica), seja o que permite a unificação do ente no todo e do ente enquanto tal, ou seja, o acontecimento da metafísica se dá na finitude do ser-aí, o qual se apresenta

como um fundamento ôntico-ontológico. No entanto, a necessidade da inserção do ente no todo na ontologia levará Heidegger a rever uma tese importante para a ontologia fundamental, a saber, a do ente intramundano. Ao reconsiderar essa tese, Heidegger avizinha-se de algo que ele buscou contornar com a ontologia fundamental, que é a tendência da ontologia tradicional de se pautar por uma abordagem científica do ente no todo, concedendo um privilégio ao ôntico em detrimento do ontológico. No entanto, a questão do ente no todo não pode ser solucionada sem que o estatuto ontológico da natureza seja revisto. A facticidade do ser-aí, que remete à sua condição de ser-lançado em meio aos demais entes, pressupõe tanto os entes intramundanos quanto a natureza enquanto uma totalidade de entes que existe, embora esta, de acordo com a analítica, não esteja inserida no mundo circundante enquanto constituição ontológica do ser-aí e esfera de sentido.

## Imagem e imaginário: considerações sobre o conceito de consciência imaginante em Sartre

*Lucas Rodrigues da Fonseca Lopes (Mestrando em Filosofia – PGF / UEM / CAPES)*

[lucas\\_rodrigues\\_lopess@yahoo.com.br](mailto:lucas_rodrigues_lopess@yahoo.com.br)

**Resumo:** Longe de tratar a consciência de forma passiva, a imagem, para Sartre, não pode ser tomada como algo que ocupa um lugar na consciência, nem mesmo como ideia fraca ou percepção enfraquecida. Diante disso, em sua obra *O Imaginário* (1940), ele nos apresenta uma crítica à concepção tradicional de imagem, além de apresentar sua própria teoria, que pode ser considerada como uma concepção fenomenológica da imagem. Sartre denuncia o erro cometido pela tradição que toma a consciência como um receptáculo, isto é, pensar que as imagens residem na consciência e que o objeto da imagem está na própria imagem erro denominado de “Ilusão da Imanência”, do latim “Immanere” (ficar sobre). Segundo o autor, esse erro encontra-se mais claro em Hume, ao conceber as percepções que penetram com mais força na consciência como impressões, enquanto que as ideias seriam imagens fracas ou sem força. O erro está em substancializar a consciência, tornando-a passiva, fazendo dela apenas um lugar povoado de simulacros, no qual todas as qualidades que pertencem ao objeto devem também estar presentes na ideia deste objeto. Sartre rejeita a Ilusão da Imanência, pois, percebendo ou imaginando um objeto, ele permanece sempre fora da consciência como algo exterior a ela. Por conseguinte, é falso pensar a imagem como se fosse o próprio objeto, ou que o objeto da percepção está na percepção, visto que a imagem é uma consciência muito semelhante à percepção, pois são atos intencionais que estabelecem as relações desta com o mundo. Percebendo ou imaginando, os objetos da percepção e da imaginação permanecem sempre

fora da consciência. A diferença está na forma como a consciência se relaciona com esses objetos, isto é, no modo como ela os intenciona. Ao posicionar uma imagem, é a consciência que se organiza como imaginante e, ao perceber, a consciência se organiza como perceptiva. Entretanto, apesar dessa semelhança com a percepção, a imagem assume características próprias quando, por exemplo, desempenha um papel criador, um caráter ativo, que através da negação do real possibilita a construção de um irreal, tornando presente algo que está ausente ou até mesmo inexistente. Desta maneira, devemos observar como o autor expõe sua teoria em *O Imaginário* para responder a seguinte questão: Qual a concepção de imagem para Sartre e quais as suas características? Compreender como Sartre qualifica a imagem nos possibilita o entendimento sobre outros aspectos de seu projeto filosófico, a saber, entre outros, o papel da imagem e da consciência imaginante como ponto de partida para uma teoria estética.

**Palavras-chave:** Consciência Imaginante, Imagem, Sartre

## Uma análise duhemiana do experimento em Newton

*Luís Fernando Silva de Azevedo (Mestrando em Filosofia – PGF / UEM / CAPES)*

[luis.fernandoazevedo@hotmail.com](mailto:luis.fernandoazevedo@hotmail.com)

*Daisy Poltronieri (Discente – Filosofia / UEM / PIBIC-FA)*

[daisy1997poltronieri@gmail.com](mailto:daisy1997poltronieri@gmail.com)

**Resumo:** A Filosofia da Natureza no século XVII tinha como característica a concorrência de modelos científicos entre as escolas vigentes nesse período. O modelo no qual nos determos surge como contraponto, ou até mesmo oposição, à filosofia proposta por Descartes, mais precisamente, a partir da perspectiva de Newton. A proposta de Newton se estrutura por meio de um modelo físico em que o experimento e a matemática têm protagonismo na consolidação da filosofia da natureza. A estrutura matemático-experimental adotada por Newton será alvo de crítica, no final do século XIX, pelo físico e filósofo francês Pierre Duhem. Para Newton, o método experimental tem como objetivo corroborar os escólios metafísicos e físicos dados pela razão. Desse modo, Duhem busca em sua obra *A Teoria Física: Seu Objeto e Sua Estrutura* apresentar os limites do experimento quando este é o núcleo da confirmação de uma tese. Duhem desenvolve sua crítica a Newton sob a égide da seguinte máxima: O *Experimentum Crucis* é impossível em física. Buscamos, no presente trabalho, acompanhar o desenvolvimento estrutural do experimento matemático em Newton e apresentar a análise feita por Duhem, tanto no que se refere ao olhar crítico direcionado à tese newtoniana quanto aos aspectos positivos em relação à demarcação entre os campos de conhecimento que a proposta de Newton intenciona, a saber, entre a física e a metafísica.



**Palavras-chave:** Pierre Duhem; Newton; Método Experimental; Experimentum Crucis

## O papel da imaginação na construção da ciência em Vico e em Descartes

*Marcelo Lopes Rosa (Mestrando em Filosofia – PGF / UEM)*

[marcelo.rosa@ifpr.edu.br](mailto:marcelo.rosa@ifpr.edu.br)

**Resumo:** Entre as dificuldades para se construir um conhecimento verdadeiro, Descartes indica a interferência da imaginação. Como o poder de entendimento humano é finito e o poder de escolha é infinito, o homem, por vezes, aprova o duvidoso como verdadeiro e se engana. Mas, em todo engano há sempre um fundo de verdade. Os hipogrifos e as sereias, por exemplo, são composições da imaginação humana a partir de partes mais simples, seus componentes são percebidos pelos sentidos. Essas partes devem ter alguma correspondência com a realidade, mas se compõem equivocadamente no espírito humano pelo uso de nossa imaginação. Assim, a imaginação e os sentidos, se endossados pela faculdade de julgar, estão entre as maiores causas de engano para Descartes. As causas do engano humano decorrem do concurso entre ideias mal concebidas pela nossa finita capacidade intelectual e a ilimitada capacidade de julgar do espírito humano. Vico, assim como Descartes, busca fundamentar um conhecimento certo e evidente. Ele não recorre à dúvida hiperbólica, nem ao argumento metafísico do gênio enganador, suspendendo a certeza relativa às verdades matemáticas. Assim como Descartes, Vico parte da finitude e da dificuldade humana para fundamentar o conhecimento verdadeiro. O homem é finito e imperfeito, de modo que ele só pode conhecer o que ele mesmo faz. Portanto, o verdadeiro é o mesmo que o feito, *verum ipsum factum*. Vico apropria-se de tal princípio para lançar as bases de sua concepção de ciência. Os limites do entendimento humano derivam do modo como o conhecimento é produzido. Diante da natureza, primeiro, o homem procede por análise a decomposição de suas partes, como uma espécie de “anatomia”; em seguida, é preciso reconstituí-la por síntese para completar o conhecimento, utilizando-se da imaginação. Uma ciência, que se pretenda verdadeira, precisa compreender a maneira como o humano cria esse conhecimento sobre a natureza. Nesse caso, a imaginação é uma faculdade importante para a construção do conhecimento científico. Vico busca demonstrar como se procede e se constrói o conhecimento certo e evidente sem necessariamente recorrer ao critério da clareza e distinção, tão celebrado por Descartes.

**Palavras-chave:** Ciência, Análise e Síntese, Imaginação.

## Os bonobos, as mulheres e as comunidades primatólogicas

Mateus Oka (*Discente – Ciências Sociais / UEM*)

[mateus.oka@outlook.com](mailto:mateus.oka@outlook.com)

Fagner Carniel (*Docente – Departamento de Ciências Sociais / UEM*)

[fagnercarniel@yahoo.com.br](mailto:fagnercarniel@yahoo.com.br)

**Resumo:** Uma parte significativa dos debates públicos promovidos pelos movimentos feministas e seus críticos gira em torno do caráter natural do sexo. Haveria uma essência sexual universal que determina os papéis e os comportamentos desempenhados por homens e mulheres? Contra o determinismo biológico de uma possível resposta a essa questão, o discurso tradicionalmente acionado é o da cisão entre sexo e gênero: de um lado estão as bases filogenéticas da humanidade enquanto espécie e, de outro, as culturas produzidas pelas sociedades humanas que transformam, dão significado e ultrapassam as predeterminações da biologia. Esse argumento, contudo, não encerra a discussão. Particularmente, as pesquisas advindas da primatologia têm contestado as teses que se encerram na divisão última entre natureza e cultura; e, mais fortemente, primatólogos e primatólogas defendem a complementariedade e a continuidade dos aspectos comportamentais, sociais, cognitivos e anatômicos entre seres humanos e outros primatas. Os chimpanzés (*Pan troglodytes*) são ainda o grande referencial para esta discussão, mas outra espécie primata tem chamado a atenção mais recentemente: os bonobos (*Pan paniscus*). Há algumas razões para tal. Em primeiro lugar, as fêmeas bonobo são dominantes em seus grupos. Em segundo, para formar laços fortes entre elas até se desenvolverem enquanto mães influentes e bem acompanhadas, os indivíduos do sexo feminino se engajam frequentemente em atividades sexuais entre si, tendo como foco a fêmea alfa, geralmente a mais velha do grupo. Os machos são subordinados e o status de dominância de suas mães influencia decisivamente na sua posição entre seus pares. Em terceiro lugar, os bonobos são a espécie mais próxima da humanidade, juntamente com os chimpanzés; conseqüentemente, isso deixa margens para hipóteses de que o ancestral comum entre as espécies compartilhava comportamentos semelhantes ao modo de vida bonobo, do qual os humanos podem ter herdado. Dessa forma, gera-se uma tensão na “natureza” dos “sexos”: ao passo que um caráter determinista – e, recorrentemente, nos moldes de uma heterossexualidade compulsória – da mulher e do homem é questionado, uma complexa relação de variáveis evolutivas passa a fazer parte desse vasto conceito do que é “natural”. Além disso, pelo menos desde a década de 1990, a primatologia tem sido questionada enquanto uma ciência feminista. Isso porque, em comparação com outros ramos das biociências, o campo primatólogico possui uma grande quantidade de pesquisadoras proeminentes. A presença dessas mulheres tem sido a razão de questionar se o conhecimento produzido nessa disciplina seria divergente da Ciência tradicional, dominada por homens. Por fim, os estudos da primatologia têm demonstrado que os primatas estudados não são meros

autômatos, sob a tese de uma biologia mecanicista. Ao contrário, há uma relação recíproca entre os animais e as/os pesquisadoras/es, sendo possível falar sobre uma domesticação mútua. As comunidades primatológicas são, de fato, “comunidades híbridas” de animalidade e humanidade. Nesse contexto, ao mesmo tempo que os bonobos podem dizer muito sobre a natureza ou o sexo, as mulheres têm muito a dizer sobre esses primatas.

## Os conceitos de espaço e tempo na Estética Transcendental de Kant

*Matheus dos Santos (Discente – Filosofia / UEM)*

[matheusdossantos@outlook.com](mailto:matheusdossantos@outlook.com)

**Resumo:** A filosofia de Kant, na Crítica da Razão Pura, na parte denominada Estética Transcendental, discorre e investiga sobre a natureza metafísica e ontológica do espaço e do tempo, apresentando-os como algo ativo nas predicções de um objeto, diferentemente da posição defendida por dois de seus antecessores, que discordavam entre si acerca do assunto: Leibniz adotava uma perspectiva relacional, assumindo o espaço e o tempo como relações entre as coisas e os fenômenos, enquanto Newton os definia como absolutamente reais. A demonstração que Kant faz do espaço e do tempo como algo necessário e pressuposto para a sensibilidade, mas que, todavia, é um tipo de intuição totalmente independente de experiências, sendo a priori na mente, é a base de como ele pensa a subjetividade ao conhecer o mundo, e os limites do homem para atingir uma ciência universal. O objetivo desta pesquisa é investigar as relações fundamentais com as quais o autor trabalha a respeito das intuições, objetos, sensações, pensamento, conceitos e ações da sensibilidade. E, analisando os conceitos envolvidos na ideia de espaço e tempo presentes na Estética Transcendental, compreender a ideia de aprioridade que Kant atribui às entidades do espaço e do tempo e como elas podem ser entendidas também como intuições puras, se tornando condições de todo fenômeno e toda aparência, assim como uma condição epistêmica.

## A arte e seu discurso livre sobre o mundo: a verossimilhança e a linguagem indireta na arte

*Matheus Marcus Gabriel Mellado (Mestrando em Filosofia – PGF / UEM)*

[matheus1mellado@gmail.com](mailto:matheus1mellado@gmail.com)

**Resumo:** Ao observarmos a história da arte, desde seus objetos retratados até as maneiras como eles são retratados, pode-se observar que a mesma passou por inúmeras alterações. O momento histórico que acentua esse fenômeno de

forma expressiva se dá no século XIX, com a passagem da arte do modelo canônico aos movimentos de vanguarda. Vemos em tal período a inflexão do clássico ao moderno, uma ruptura sem precedentes até o momento. Porém, tal ruptura não parece se apresentar como uma contradição, mais se assemelha a uma ambiguidade ou um desdobramento do pensamento, a princípio, artístico. Para tentarmos demonstrar essa concepção, iremos recorrer a um estudo comparativo entre dois autores que buscaram abordar a arte em seus escritos, Aristóteles (como representante da arte clássica e de seus modelos canônicos) e Merleau-Ponty (como representante do ideal da arte pós vanguardas). O primeiro formulou um dos primeiros tratados sobre arte da história ocidental, explicitando que a arte é *mimesis*, no caso da tragédia, isto é, descreve a ação através dos caracteres das personagens a partir da verossimilhança com a realidade. Já o segundo autor retratou a arte, após os movimentos de vanguarda no século XIX, como fundamentada pela expressão e por sua capacidade de significar o mundo e a natureza a partir de uma linguagem indireta (na literatura) ou pelas vozes do silêncio (nas artes plásticas) – o que significa dizer que os artistas criam obras que não têm a intenção voltada para uma ideia de natureza, mas que desejam oferecer uma perspectiva do mundo vivido em sua dimensão pré-objetiva e informulada isto é, não reduzida a conceitos. Será a partir das concepções desses dois autores que iremos explicitar que a arte se funda num modo de discurso sobre o Ser, e sobre a natureza e sobre a realidade em si. Trata-se de por em questão as mudanças no cenário artístico, mas também no contexto geral representado pela ciência, pela moral e pela religião (conceitos metafísicos). A verdade, o bem, o belo, entre outros conceitos, também estão presentes no contexto artístico para explicitar aspectos do mundo. Essencialmente, o que queremos tratar em nossa pesquisa é que as rupturas da história da arte – em que pese a verossimilhança (para Aristóteles) e a linguagem indireta (para Merleau-Ponty) – não são absolutas, mas efeito do trabalho da arte.

## A filosofia naturalista de John Dewey: realismo sem idealismo ou materialismo

Natanael David Acevedo (Mestre em Filosofia - PGF / UEM)

[natanael.acevedo@gmail.com](mailto:natanael.acevedo@gmail.com)

**Resumo:** A filosofia de Dewey comumente se posicionou contrária às dicotomias ou dualismo encontrados em diversas teses filosóficas. Tratando-se especificamente da questão da Natureza, Dewey considerava que os Realismos que pendiam hora para o Idealismo, ora para o Materialismo culminavam em problemas parecidos e fundamentalmente tendiam a depender da existência de regularidade e uma causa ou causador inicial, sejam elas as formas platônicas, equações matemáticas ou mentes sobrenaturais. Por sua vez, a

proposta deweyana está embasada em uma tradição alemã do Realismo Orgânico, especialmente Herder e Schelling, e faz uso do evolucionismo darwiniano para explicar sua concepção não dualista de Natureza. Dewey parte do princípio organicista de que há na Natureza elementos de afinidade e de organização. Nesse âmbito, não há nada de mental que se diferencie do natural, isto é, a mente nada mais é do que uma organização específica da Natureza, ela é uma consequência particular. Assim, Dewey nega também que a Natureza tenha uma finalidade ou propósito definido, sendo mais favorável à seleção natural de Darwin. A conclusão aqui é que mente e matéria são eventos naturais, tratados de forma funcional e dinâmica em sua constituição integrada. Somente quando apartados da concepção funcional é que mente e matéria se tornam diferenciados e estáticos, passíveis de apreciação mecanicista. Portanto, a Natureza proposta por Dewey trata daquilo que é real unicamente enquanto seja a unificação e relação de elementos naturais, ou seja, que mente-matéria é um evento natural específico, havendo necessidade de contingências para que a evolução, como variação e seleção, aconteça. A experiência inteligente da natureza, dirá Dewey, é ter clareza quanto a essas interações orgânicas, saber e respeitar o fato que dependência mútua não pode ser desvinculada. Tal discernimento ou discriminação das contingências é o que torna a filosofia da Natureza de Dewey também uma filosofia da Ética.

## Movimento e corpos particulares em Descartes

*Pedro Falcão Prikladnitzky (Docente – Departamento de Filosofia / UEM)*  
[prikladnitzky@gmail.com](mailto:prikladnitzky@gmail.com)

**Resumo:** O que faz para Descartes com que um corpo seja um corpo? Descartes concebia o mundo material como uma extensão tridimensional indefinida. Ainda que certamente ele afirmasse que tal extensão fosse contínua, pois explicitamente recusava a ideia de um espaço vazio, ele também pretendeu empregar e explicar, na sua filosofia natural, a constituição de indivíduos corporais particulares. A compreensão da física de Descartes depende de como interpretamos o seu compromisso ontológico com corpos particulares, em particular como o autor explica a individuação dos corpos. É essa distinção de corpos determinados, que possuem uma identidade própria, os diferenciando do resto da extensão o tema do meu texto. Segundo a interpretação tradicional, corpos particulares são individuados através do movimento. Descartes parece afirmar isso explicitamente no artigo 25 da segunda parte dos Princípios de Filosofia: “Por ‘um corpo’ ou ‘uma porção de matéria’ eu entendo qualquer coisa que seja transferida em um dado tempo”. Contudo, essa tese acerca da individuação foi atacada por filósofos modernos (Leibniz e Cordemoy, por exemplo) bem como comentadores contemporâneos da história da física, afirmando que, em última análise, a tese cartesiana do

movimento dos corpos é inconsistente. Nesse texto, tenho o objetivo de apresentar uma interpretação alternativa do artigo 25 e outros textos relacionados. Essa nova leitura pretende estabelecer que a individualidade física e corpórea está desvinculada da noção de movimento. Partes da extensão em repouso devem ser consideradas verdadeiramente como indivíduos corpóreos tanto quanto partes em movimento, pois Descartes trata ambos como indivíduos eficazes em sua física. Nesse sentido, estabelecendo como podemos conceber clara e distintamente uma multiplicidade de corpos e em que medida podemos concebê-los distintos da extensão. Se tal interpretação for bem-sucedida, seria possível apresentar uma resposta às críticas de que a concepção de corpos particulares em Descartes é inconsistente.

**Palavras-chave:** René Descartes, Extensão, Movimento.

## Vacuidade metafísica na teoria quântica dos muitos mundos

*Raoni Wohnrath Arroyo (Doutorando em Filosofia – PGF / UFSC / CAPES)*

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

**Resumo:** Sabemos que a mecânica quântica não-relativista (MQ) funciona em termos operacionais. Caso queiramos ir além do empirismo, devemos considerar a tese do realismo científico – segundo a qual nossas melhores teorias científicas descrevem o mundo como ele realmente é. Ademais, considerando o projeto naturalista, deveríamos ser capazes de extrair da MQ uma visão de mundo. A atratividade dessas concepções é sua compatibilidade com nossa intuição de que as teorias científicas falam sobre o mundo em que vivemos (e não sobre um mundo meramente teórico), e a aproximação da metafísica com a ciência, que traz resultados práticos e não "flutua livremente" do mundo empírico. Na contemporaneidade, o que dificulta a adoção dessas teses é um problema nos fundamentos da MQ chamado "problema da medição", cuja solução exige a formulação de novas teorias quânticas, e até o momento não dispomos de critérios objetivos para escolher a melhor. Para fins heurísticos, suponhamos que possamos fixar uma única solução do problema da medição – já que não abordaremos o problema da escolha de teorias quânticas aqui. No caso específico da teoria dos muitos mundos (TMM), o problema da medição é solucionado com a introdução de universos paralelos. Para o naturalista, a TMM fornece o catálogo da realidade, que contém universos paralelos. Assim, a ontologia, que trata sobre o que há, pode ser naturalizada: podemos extrair da TMM o catálogo (ou parte dele) do que existe. Mas o que a TMM nos diz sobre o que são esses universos em termos metafísicos? Para Steven French, esse é o o "Desafio de Chakravartty" (DC), que, se não for respondido, torna vazio o realismo científico (i.e., seria um empirismo disfarçado). O problema é que a TMM não caracteriza metafisicamente o que são os universos paralelos que postula, não oferecendo

o que chamamos de "perfil metafísico" dos universos, e portanto não respondendo o DC (e.g., "o que é aquilo que há?") – o que evidencia alguns limites do naturalismo e certa independência das investigações metafísicas em relação à ciência. Uma resposta metametafísica para o DC, sugerida por French, é a "abordagem Viking": basta olharmos para o que já foi produzido pela metafísica enquanto disciplina filosófica, e adequar um perfil metafísico disponível na literatura à TMM. Abordaremos teses realistas e antirrealistas acerca de universos paralelos, e.g. o realismo modal lewisiano e o ficcionalismo, respectivamente. Como ambas não podem ser simultaneamente verdadeiras, utilizaremos o método cunhado por Jonas Arenhart de "metapopperiano", segundo o qual podemos identificar quais perfis metafísicos são falsos para dada teoria. Como resultado, veremos que nenhum dos perfis metafísicos considerados aqui é compatível com as restrições teóricas impostas pela TMM, o que chamamos de "vacuidade metafísica". Isso sugere que o método metapopperiano seja anterior a outras abordagens metametafísicas, pois pode ser o caso que não hajam teorias metafísicas disponíveis dentre as quais possamos escolher.

## Consequências do princípio da "douta ignorância" na filosofia da natureza de Nicolau de Cusa

William Davidans Sversutti (*Mestrando em Filosofia – PGF / UEM / CAPES*)  
[williamsversutti@gmail.com](mailto:williamsversutti@gmail.com)

**Resumo:** Apesar de concebido no interior da tradição da Teologia Negativa, o "princípio da douta ignorância" (*regula doctae ignorantiae* - PDI), proposto por Nicolau de Cusa (1440), resultaria em consequências inovadoras. No livro *De docta ignorantia* (D.I.), o Cardeal apresenta algumas teses cosmológicas "inauditas" decorrentes desse princípio, dentre as quais estão: i) a proposição de um Universo que "carece de limites, dentro dos quais possa ser encerrado" (D.I., II, XI); ii) o Universo não possui um centro fixo (II, XI); iii) o Universo não tem circunferência (II, XI); iv) a Terra se move (II, XI); v) a esfera das estrelas fixas não é a circunferência do Universo (II, XI); vi) nem a Terra, nem nenhuma outra esfera possuía centro preciso (II, XI); vii) nem o movimento da Terra, nem o das outras esferas é um verdadeiro círculo (II, XI); viii) há uma relatividade do movimento conforme o referencial adotado (II, XII); ix) a Terra não é o mais vil dos astros (II, XII); x) os astros diferem apenas em sua composição (II, XII); xi) todas as estrelas se influenciam reciprocamente (II, XII); xii) há habitantes em outras esferas (II, XII); xiii) esses habitantes se diferenciam conforme a composição dos astros que habitam (II, XII). Na presente comunicação, pretendemos avaliar aquele princípio da douta ignorância cusano e suas consequências para sua Filosofia da Natureza. O PDI determinará que "não há proporção do finito ao infinito" (D.I., I, III). Esse princípio, quando aplicado à Teologia, revela que Deus jamais

poderá ser concebido mediante a razão, pois essa, necessariamente, trabalha a partir de palavras ou sentenças que, em si mesmas, só adquirem sentido mediante uma dualidade. Deus, por sua vez, enquanto o criador do Universo, é uma Unidade Absoluta, anterior a toda e qualquer dualidade. A partir daí, Nicolau de Cusa pensa o âmbito da criação como aquele no qual se apresentam ao intelecto as proporções, ou seja, as “coisas que admitem, em alguma proporção, um excedente e um excedido” (D.I., I, V). Sendo assim, concebe que, em relação à compreensão total desse último, igualmente falha a razão humana, pois “jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso” e “a verdade (...) não pode ser mais nem menos do que é” (D.I., I, III). Pretendemos demonstrar de que modo que, uma vez admitidas essas premissas, a aplicação do PDI à Cosmologia traz, como consequência inevitável, cada uma das teses anteriormente mencionadas. A partir disso, o Cardeal alemão romperia radicalmente com o modelo de cosmos aristotélico-ptolomaico e se tornaria uma das principais fontes de inspiração para os pensadores do Renascimento, especialmente de Giordano Bruno.

**Palavras-chave:** Nicolau de Cusa, Teologia negativa, Filosofia da Natureza, Cosmologia, Renascimento.



