



Universidade Federal de Santa Catarina
Departamento de Filosofia

1º Encontro Peri de Filosofia

Caderno de Resumos



1º Encontro Peri de Filosofia

Caderno de Resumos

Os resumos foram editados tal como submetidos pelos autores e as opiniões expressas nos resumos são de inteira responsabilidade dos mesmos.

Editores
Daniel Schiochett
Bruno J. Florenciano
Priscilla A. S. de Miranda

Autores

| | |
|--|-----|
| Adilson Debarba | 86 |
| Alberto Cupani | 103 |
| Antonio M. N. Coelho..... | 102 |
| Berta Rieg Scherer | 61 |
| Breno Dallas Zen..... | 97 |
| Caroline Elisa Murr..... | 92 |
| Claudio Donato | 62 |
| Cleber Duarte Coelho..... | 82 |
| Clóvis Brondani..... | 83 |
| Daiane Eccel | 64 |
| Dante C. Targa | 79 |
| Debora Pazetto Ferreira | 65 |
| Delvair Custódio Moreira..... | 100 |
| Domingos Ribeiro Mendes Junior | 95 |
| Edson Ferreira da Costa | 66 |
| Elizabete Guerra..... | 68 |
| Evelin Raupp Maia | 69 |
| Fabiana Tamizari | 70 |
| Felipe Szyszka Karasek | 71 |
| Fernando Padrão de Figueiredo | 93 |
| Gyorgy Laszlo | 98 |
| Joel Forteski | 105 |
| Joel Thiago Klein..... | 104 |
| Jonas Rafael Becker Arenhart | 72 |
| Jorge Luiz Candido de Batista e Jane Rodrigues Guimarães | 94 |
| José Eduardo Pimentel Filho..... | 67 |
| Leon Farhi Neto | 84 |
| Luis Valdecir Szeskoski..... | 81 |
| Maicon Reus Engler | 80 |
| Marcelo Alves..... | 73 |
| Marcos Alexandre Borges..... | 74 |
| Marcos Rohling | 75 |
| Mariana Vitti Rodrigues..... | 101 |
| Martha de Almeida | 63 |
| Naira Tomiello..... | 76 |
| Odirlei Luís München | 88 |
| Oscar José Zanardi | 90 |
| Priscilla Aguiar Sena de Miranda | 106 |
| Rejane Schaefer Kalsing..... | 91 |
| Ricardo Gomes Ribeiro..... | 96 |
| Rodrigo Alexandre de Figueiredo | 77 |
| Tânia Aparecida Kuhnen | 89 |
| Tiago Rickli | 78 |
| Túlio Tibério Quirino de Medeiros..... | 85 |
| Valdemar Habitzreuter | 87 |
| Valmir Percival Guimarães..... | 99 |

A amizade é uma relação de reciprocidade

Berta Rieg Scherer

Instituição: UFSC

Nível: Doutoranda

Área de estudo: Ética e Filosofia Política

Endereço eletrônico: bertarieg@hotmail.com

O objetivo desta comunicação é apresentar um estudo sobre a amizade em Kant, que para se efetivar requer o estabelecimento de uma relação entre as pessoas que a nutrem e se dispõem a substituir o amor próprio pelo amor e generosidade pelo outro. A amizade para Kant representa uma idéia que tem a sua sede no entendimento, enquanto serve de medida para determinar esse fim. Por isso não é possível que seja deduzida da experiência. Kant representa a relação de amizade pela união de duas pessoas através do respeito e do amor mútuo e igual e enfatiza que uma amizade perfeita é aquela onde há a mais íntima união desses dois componentes: o amor e o respeito. O amor incumbindo-se de buscar os fins do outro, ou seja, cuidando de sua felicidade e o respeito determinando esses fins, isto é, cuidando do seu caráter. “Pois o amor pode ser considerado como atração e o respeito como repulsa, e se o princípio do amor convida os amigos a se aproximarem um do outro, o princípio do respeito requer que permaneçam a uma apropriada distância um do outro” (Kant, Doutrina da Virtude, 6: 470). Abordaremos a classificação dos tipos de amizade descritos por Kant, a saber: a amizade da necessidade, a amizade estética ou do gosto e a amizade da intenção ou do sentimento. Ainda refletiremos sobre a atitude sugerida por Kant a ser tomada se houver o término de uma relação de amizade. Explicitaremos também a perspectiva de Kant no que se refere ao alcance e concretização da idéia de amizade entre os seres humanos.

O conceitos de Stimmung em Ser e Tempo

Claudio Donato (UFSC)

Stimmung é um existencial, uma disposição originária do ser-aí e que constitui a sua abertura. Uma dis-posição é sempre disposição (*Befintlichkeit*) de “humor”, porque *Befintlichkeit* é o que estrutura a *Stimmung*: O “humor” ou afinamento está estruturado ou dis-posto na disposição: o “humor” está sintonizado, numa atmosfera. O humor ou disposição de humor (afinação) fundamental é a angústia (*Angst*). Há um tipo de atmosfera (outra possível tradução para *Stimmung*) que envolve o ser-aí e seu mundo: *Stimmung* “diz” como as coisas estão: qual a atmosfera ou “humor” está sendo ou prevalece em dado momento. A *Stimmung* fundamental e privilegiada do ser-aí, a angústia, condição prévia para a compreensão, não somente abre o ser-aí para o mundo e para si, como também aponta para algo mais originário e inquietante: o próprio *destino* do ser-aí. Diante do estranhamento e do sentir-se “deslocado” do mundo, distanciado pela própria angústia, em sua transcendentalidade, o ser-aí *existe* autenticamente. É sua existência que torna possível ao ser-aí se perguntar pelo sentido do seu ser e pelo ser dos outros entes; em sua abertura constitutiva (o *aí* do ser-aí) há uma indicação, novamente, do caráter de transcendência do ser-aí. Tudo que é prévio, como a compreensão e a abertura do ser-aí, já o são em uma *disposição* de *afinamento* (*Stimmung*). Tal caráter é o que permite ao ser-aí o distanciamento necessário para se fazer a pergunta fundamental: “por que há o ente e não antes o nada?”. Que relação há entre a angústia e o nada? Em que sentido as respostas às questões “o que é metafísica?” e “por que existe o ente e não o nada?” podem nos indicar um caminho para o esclarecimento da questão da finitude do ser-aí? Qual a relação entre *ser* e *nada* e quais as implicações destes conceitos (ou indicadores) na ontologia de Ser e Tempo? A partir dos textos “Que é Metafísica?” e de estudos dos parágrafos 29, 40, 50 e 68 de *Ser e Tempo*, tentarei responder a estas questões.

Palavras-chaves: Stimmung, Befintlichkeit, Transcendentalidade, Ser, Nada

Beleza e sublimidade, o papel da arte em Arthur Schopenhauer

Martha de Almeida
doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade do Rio de Janeiro

Essa comunicação tem como objetivo apresentar o pensamento estético de Arthur Schopenhauer, sua metafísica do belo exposta na obra *O mundo como Vontade e como representação*, com a finalidade de demonstrar o papel apaziguador da arte frente à natureza insaciável do ser humano.

Para tanto, precisaremos discorrer sobre alguns conceitos fundamentais do pensamento deste filósofo. Neste caso, faremos uma breve explicação dos conceitos de Vontade, representação e idéia sem os quais sua estética não poderá ser compreendida.

Em seguida, destacaremos a importância do corpo humano como lugar onde essa Vontade é sentida, experimentada sob a forma de diversos afetos. E apresentaremos o problema que gera sua estética que é o caráter desta Vontade incessante que faz com que o homem se sinta como um prisioneiro do querer.

Desta maneira, a contemplação estética surge como uma possibilidade de aplacar a dor no homem frente essa eterna insatisfação gerada pela Vontade. Neste contexto, beleza e sublimidade surgem como um alívio necessário para a condição humana na medida em que possibilitam a contemplação estética que em Schopenhauer possui um caráter especial, por ser ela mesma um momento onde não existe mais relação sujeito e objeto, já que nela ambos se fusionam permitindo que o homem se despeça, ainda que momentaneamente, de si mesmo e experimente o infinito, livre de sua condição espaço temporal.

O abismo entre filosofia e política e suas relações com o dois-em-um socrático no pensamento de Hannah Arendt

Daiane Eccel
Mestranda - UFSC
daianeccel@hotmail.com

À medida que se lê as obras de Hannah Arendt, fica evidente que a autora concebe um possível afastamento ou abismo entre a filosofia e a política. Tal separação é histórica e seu surgimento possui uma data exata: a morte de Sócrates. Antes desse acontecimento, filosofia e política não constituíam dois extremos, mas é a partir daí que um abismo é aberto. Junto com tal cisma, é inaugurada a tradição do pensamento político ocidental e, percebe-se que tal tradição foi pensada sobre bases que consideram a *vida do filósofo* e a *vida da polis* como duas formas inconciliáveis de vida. Para Arendt, isso apresenta reflexos evidentes na modernidade. O grande marco do pensamento de Sócrates do qual Arendt faz uso é o chamado *dois-em-um* socrático e é nele que está resguardado a possível solução socrática para o abismo que há entre filosofia e política. Ele é simples de ser compreendido: quando se pensa, cada um está a *sós consigo mesmo*. E quando alguém está a *sós consigo mesmo*, *já não é apenas um, mas dois*, pois é como se houvesse uma adição entre o “eu” e o “comigo mesmo”. Assim, quando se está filosofando, o sujeito não pode fugir da pluralidade, que é condição essencial para a política. Tem-se aqui os *dois-em-um* socrático tão querido por Arendt. É neste sentido que se dá a presente investigação, cuja questão problema é investigar se a teoria do *dois-em-um* socrático pode servir como uma forma de reconciliação entre filosofia e política.

O conceito de Obra de Arte em Amie Thomasson

Debora Pazetto Ferreira
Instituição: UFSC - pós-graduação
Área: Ontologia / Filosofia da Arte

O tema da investigação é a ontologia da obra de arte, concebida no contexto de uma análise das categorias ontológicas básicas. Ou seja, a abordagem da ontologia da obra de arte a ser desenvolvida deve ser examinada em suas suposições e implicações categoriais. Assim, a pesquisa deve assumir a tarefa de analisar com quais categorias ontológicas a suposição da existência e o conceito de obras de arte se compromete. A necessidade de se elaborar uma ontologia da obra de arte e vinculá-la ao contexto mais amplo da filosofia em geral foi apontada pela filósofa contemporânea, Amie Thomasson. A autora empreende sua pesquisa específica acerca da arte buscando a categoria ontológica na qual os diversos tipos de trabalhos artísticos podem ser subsumidos. Em outras palavras, ela afirma que a questão central da ontologia da arte é: que tipo de entidade é uma obra de arte, e chega à conclusão de que as categorias tradicionais da metafísica, que dividem os entes entre reais/temporais/variáveis e ideais/atemporais/invariáveis não podem dar conta dos trabalhos artísticos, pois estes comportam características de ambos os lados da dicotomia. Assim, as obras de arte não pertencem à categoria dos indivíduos concretos nem à dos tipos abstratos, sendo necessária a criação de uma nova categoria que as englobe. Essa nova categoria deve incluir características de várias categorias da metafísica tradicional, como a dos “objetos físicos”, das “entidades imaginárias”, dos “tipos abstratos”, dos “indivíduos concretos”, entre outras, mas não se resume a nenhuma delas. Thomasson chama de “artefatos abstratos” a essa nova categoria, que ela defende proporcionar o estatuto ontológico da obra de arte.

Palavras chave: ontologia, obra de arte, categorias ontológicas, arte contemporânea.

A vida como narrativa segundo Ortega y Gasset

Edson Ferreira da Costa
Mestrado e bolsita FUNCAP

O referencial teórico desta comunicação é o pensador espanhol Ortega y Gasset, que ao desenvolver a idéia da herança histórica substitui o conceito de natureza humana. Através de sua obra “História como um sistema”, destacaremos como o homem, distintamente das coisas, não tem um ser fixo e determinado. Essa condição ontológica faz da vida humana um *quefazer*. O fato do homem não se reduzir ao seu biológico possibilita-o viver de acordo com uma série de elementos que são compreendidos enquanto acontecimento. Essa é a grande marca da vida para Ortega e ao mesmo tempo a fissura que abre a dimensão histórica do humano, pois segundo o filósofo, o homem não tem natureza, mas história. É a partir do que foi construído pelas gerações anteriores que cada indivíduo passa a viver, sendo que esse viver, na dimensão pessoal, está em três tempos: passado, presente e futuro. Mesmo sendo herdeiro de uma tradição, a vida é por definição abertura ao porvir. Através do conceito de gerações desenvolvido na obra “Em torno a Galileu” apresentaremos como a vida é dinâmica para Ortega. Por mais que a existência humana seja marcada pela tradição, isso não impede a possibilidade do novo. Cada geração traz sua marca mediante o reconhecimento e ao mesmo tempo à negação dos elementos constitutivos das gerações que a antecederam. Essa dinâmica da vida é o que caracteriza a história, e esta só pode ser entendida por meio de narrativa. Não há uma reprodução natural que possa perpetuar-se em todos os tempos, daí a necessidade de narrar o acontecido. Ortega entende que não há uma marca definitiva na vida humana, mas possibilidades que são efetivadas no exercício da liberdade frente às circunstâncias. A cada tempo o homem vai-se inventando e se reinventando.

Palavras-chave: história, geração, *quefazer*, vida.

A Guerra Perene

José Eduardo Pimentel Filho
Instituição: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / UFRJ
Mestrando
eduardo_rio86@hotmail.com
Área: Filosofia Política

Há uma guerra de todos contra todos, ela não é dada em um campo de batalha, porém seus efeitos são sentidos. Antes de desenvolver o conceito dessa “guerra perene” é preciso compreender como ele se origina e desenvolve. Assim, remetemo-nos à Hobbes que por conseguinte nos remete à uma época antes do contrato social, onde havia essa situação de guerra de todos contra todos.

Contudo, essa guerra pré-Leviatã não havia de ser travada com armas e punhos, ao menos não ao extremo, posto que a humanidade sobreviveu à essa época. A guerra de todos contra todos havia de ser feita com estratégias, provocações, por via de signos de violência, de força, e ameaças não levadas à cabo. Com o advento do soberano (Leviatã no caso de Hobbes, o complexo Judiciário no caso da modernidade), as possibilidades de embate físico diminuíram, contudo a guerra por via de signos, de desejos íntimos de entrar em conflito jamais cessaram.

A justiça não elimina a guerra perene. Segundo Michel Foucault o poder (que é o ‘motivo’ da guerra ainda existente de todos contra todos) está presente em todas relações entre os indivíduos, naquilo que ele compreende como uma agonística (um estado de pressão constante sem as ‘vias de fato’).

Desta forma, a proposta dessa falação visa compreender e trabalhar essa noção de “guerra de todos contra todos” que jamais deixa de existir. E aperceber como essa guerra acontece no mesmo campo, no mesmo território, na mesma sociedade que não apenas acredita como prega a Justiça.

O origem da *Kehre* do pensar em Martin Heidegger

Elizabete Guerra
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado - Ontologia

Pode-se dividir o pensamento de Martin Heidegger em dois grandes momentos, com características tão radicais entre eles que se costuma referenciar o “primeiro Heidegger” como aquele cujo pensamento situa-se em seus anos juvenis, ou seja, de 1919 até por volta de 1933, e o “segundo Heidegger”, aquele cujo pensar sofre uma espécie de reviravolta, ou *Kehre*, que se deu em meados dos anos trinta. De acordo com as análises de Hannah Arendt, parece que a *Kehre* do pensar em Heidegger, dirige-se, originalmente, contra a vontade de poder, expressão adotada por Nietzsche para designar a “essência mais íntima do ser”. Conforme aponta Arendt, as obras *Nietzsche* vol. I e *Nietzsche* vol. II, contêm conjuntos de conferências e cursos proferidos por Heidegger entre aos anos de 1936 e 1940, ou seja, exatamente nos anos em que a reviravolta ocorreu. Arendt assinala o fato de ter havido uma mudança de disposição de Heidegger em relação aos escritos de Nietzsche, entre os volumes I e II, o que teria, grosso modo, contribuído para caracterizar a reviravolta do pensar. Sendo assim, o objetivo deste trabalho é o de esclarecer em que medida a *Kehre* do pensar em Heidegger dirige-se, originalmente, contra a vontade de poder, ou, vontade de querer, ou metafísica da vontade, ou ainda contra a metafísica da subjetividade. Para tanto, faz-se necessário, num primeiro momento, constatar de que forma Heidegger analisa a vontade nos dois volumes que compõem suas análises sobre o pensamento de Nietzsche. Desta forma, além de verificar a legitimidade da suposta mudança de disposição de Heidegger entre os dois volumes de sua obra sobre Nietzsche, ter-se-á a oportunidade de esclarecer o(s) significado(s) da expressão “vontade de poder”.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Nietzsche; vontade de poder.

Antropologia do Prazer em E. Condillac

Evelin Raupp Maia

As fundamentações teóricas das correntes filosóficas materialistas e sensorialistas da modernidade produziram conseqüências na literatura do Marquês de Sade (1740-1814), fato que se confirma ao percorrer a trajetória dos conceitos de natureza humana e de prazer no período. Assim, procuraremos identificar as alterações destes conceitos desde os projetos de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Étienne de Condillac (1715-1780) até o de Sade. Isso porque sabemos que o conceito de prazer ganhou importância a partir de Hobbes, partindo do pressuposto do desejo como fator fundamental da natureza humana, demonstrando que esta pode ser organizada em torno de um desejo que a impulsiona em direção àquilo que lhe é útil e agradável. Locke compartilhou dessa concepção sustentando ainda que o conhecimento tem seu começo na sensação. O motivo pelo qual preferimos um pensamento ou desejo é a separação que há entre as sensações externas dos pensamentos internos. Assim, é possível compreender que é de ordem natural desejar o que proporciona prazer. Condillac, aprofundando, atribuiu à sensação a condição de agente fundante na constituição do sujeito, pois baseou o desejo na decorrência da necessidade de se repetir uma sensação agradável ou se afastar de uma desagradável. Nesse sentido, também para ele a necessidade de se escapar da dor assegura a conservação do organismo. Neste ponto o prazer aparece em uma nova ordem de hierarquia conceitual, pois Condillac o coloca como dado fundamental na constituição do ser humano, estando na base o prazer, em seguida o desejo, e, por último o amor, diferentemente da ordem concebida por seus predecessores. Dessa forma, baseado na corrente materialista, Sade reconheceu o prazer como causa do desejo, porém distanciou-se de seus antecessores ao definir o prazer como finalidade natural da vida, que tem como conseqüência o consumo do corpo, recusando a própria noção, presente na modernidade, de que a natureza busca a conservação. Enfim, se distancia dos demais pensadores estudados ao postular que a função do prazer é a de guiar o homem ao seu desgaste físico, através do desfrute excessivo do corpo, até a desconstituição da matéria.

Rousseau e a democracia como forma de governo”

Fabiana Tamizari (USJT-SP)

Rousseau no capítulo que dedica à democracia na célebre obra *Contrato Social* (1762) defende que um governo democrático somente seria possível para um “povo de deuses”. Ele inclusive argumenta que nunca existiu e nunca existirá uma democracia verdadeira, pois está é algo impraticável. Em defesa dessa teoria, Rousseau apresenta uma série de argumentos e exemplos históricos, que podem ser vinculados às teorias defendidas nas duas obras que precederam o *Contrato Social: o Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750) e o *Discurso sobre a origem e a desigualdade entre os homens* (1755). No livro III da obra *Contrato Social*, Rousseau define o papel do governo como o responsável pelas funções executivas, cabendo a ele colocar em prática as decisões tomadas pelo soberano. Rousseau alerta que para uma sociedade manter o seu equilíbrio o povo tem um papel duplo: em primeiro lugar, atuando como soberano, ou seja, legislando como o objetivo de atender ao bem comum; em segundo lugar deve obedecer ao estabelecido, pois caso isso não aconteça pode ocorrer anarquia e o despotismo. Dentro deste cenário, a liberdade é caracterizada pela participação efetiva na soberania, ou seja, o homem é livre na medida em que participa da elaboração das leis e em razão disso as obedece. Rousseau apresenta três formas de governo. São elas: a democracia, a aristocracia e a monarquia, podendo haver formas mistas de governo. A concepção de Rousseau de democracia parte de uma visão grega de política, segundo a qual, em razão de sermos todos iguais, temos todos o direito de governar. Dentro desta concepção, o cidadão é visto como membro de um corpo coletivo, tendo obrigação de atuar para o bem deste, uma obrigação moral que coloca os interesses do grupo acima de seus interesses particulares. No governo democrático, para Rousseau, não existe a separação entre os que fazem as leis e os que as aplicam; isso seria uma vantagem, pois aquele que participa da elaboração das leis acaba tendo pleno conhecimento da sua aplicação. No entanto, na visão de Rousseau, este fato torna-se um problema, pois por meio disso pode ocorrer a mistura dos interesses particulares com os interesses coletivos. Outro ponto explorado por Rousseau é a necessidade de manter o povo constantemente reunido para deliberar sobre os problemas da comunidade. Este empecilho, levaria à formação de comissões que acabariam tomando as decisões pela maioria, anulando o princípio democrático. A vaidade e o luxo, segundo Rousseau, também são responsáveis pela perda do parâmetro coletivo e pela predominância dos interesses particulares, prejudicando assim a possibilidade de um governo democrático. Com relação aos aspectos econômicos, Rousseau defende que para seu pleno funcionamento seria necessário que nesta sociedade não houvesse uma diferença entre as classes. Rousseau deixa claro que, independentemente da forma de governo que for adotada para uma sociedade, o princípio que garante a sua legitimidade é o pleno exercício da soberania.

A sabedoria trágica como conceito de filosofia no jovem Nietzsche

Felipe Szyszka Karasek
Mestrando na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
felipe.karasek@gmail.com

Este trabalho pretende conduzir a uma introdução à temática nietzschiana que o próprio filósofo denominou no *Ecce Homo* de sabedoria trágica, na qual está incluída a dualidade apolíneo-dionisíaca enquanto balizadora do saber trágico, a metafísica de artista, a questão do socratismo como fator de superação da tragédia humana e decadência do drama musical grego. A partir do pensamento nietzschiano realizaremos um estudo sobre como essas questões estão colocadas no conjunto da sua concepção estética e sobre como se fundamentam em um conceito de filosofia nos seus primeiros escritos. Nietzsche apresenta a concepção da sabedoria trágica entre os gregos a partir de um impulso estético, um impulso artístico de criação, no qual a arte não deve ser entendida como mero acessório para a vida, mas como a tarefa suprema do indivíduo e do ser e, além disso, a tarefa metafísica da vida. Desta maneira, a única maneira na qual a existência adquiriria sentido é na arte. A partir desses pressupostos, Nietzsche lança-se em uma investigação sobre a arte grega e argumenta que ela não surge apenas de uma única fonte inspiradora do impulso estético, mas de uma dualidade inspiradora: Apolo e Dioniso. Nietzsche problematiza o pensamento filosófico frente a essa dimensão estética do viver e do próprio pensar. No exemplo do homem grego, ao se deparar com o horror que é a finitude da existência, eles transfiguraram na dualidade apolíneo-dionisíaca a balizadora do saber trágico. E sua ascensão estética se deu na tragédia grega, realizada ao final do culto a Dioniso, no qual durante o ritual os homens se elevavam à categoria de deus. A tragédia do herói ao final do rito serviria para fazer a transição da catarse e elevação dionisíaca de volta à vida cotidiana da cidade. Ou seja, o homem grego, para superar a tragicidade da vida, criou uma sabedoria trágica, na qual estavam presentes Apolo e Dioniso, na qual Dioniso representava o êxtase, o impulso criativo, a elevação embriagada até o deus, o reconcílio do homem com a natureza e Apolo significava a medida, a forma, o conciliador moralizante da existência. Assim, Dioniso e Apolo reconciliavam-se, porque precisavam um do outro.

Individuação e contagem

Jonas Rafael Becker Arenhart
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Catarina
Grupo de Lógica e Fundamentos da Ciência

Uma das noções que figuram com muita frequência nas discussões filosóficas sobre o princípio de individualidade é a de “contagem”. Uma das características dos indivíduos, como é dito em geral nestas discussões, é que eles podem pertencer a coleções que podem ser contadas e, conseqüentemente, ter um cardinal bem determinado. Neste trabalho analisaremos alguns dos pressupostos da noção usual de contagem e apresentaremos uma definição alternativa, que pode ser utilizada para coleções de objetos que usualmente não seriam considerados indivíduos, em uma determinada acepção. Segundo a definição usual, contar a quantidade de elementos de uma coleção de objetos significa estabelecer uma correspondência um a um entre esta coleção de objetos e uma coleção de números, os predecessores de determinado cardinal. Assim, para que a definição se aplique corretamente e tenhamos o resultado esperado ao final do processo, cada elemento a ser contado deve, em princípio, poder ser identificado e diferenciado dos demais, para que não exista a possibilidade de atribuímos números distintos ao mesmo objeto, ou seja, para que nada seja contado mais de uma vez. Em geral, estas observações são apresentadas como fornecendo apoio para algumas conclusões, como por exemplo, que coleções de objetos indistinguíveis, se estes existissem, não poderiam ter um cardinal determinado, ou então, que, já que a noção de contagem é tão básica, e pressupõe a identificação dos elementos a serem contados, não é razoável aceitar que existam objetos que possam ser considerados como indistinguíveis e ainda assim ser numericamente distintos. No entanto, argumentaremos que fica implícito nestas discussões que, para se fundamentar as noções utilizadas na definição de contagem, como a definição de cardinal e de correspondência um a um, estamos em geral utilizando uma teoria de conjuntos clássica, como ZFC (Zermelo-Fraenkel com axioma da escolha). Argumentaremos que, para coleções de objetos que podem ser considerados como indistinguíveis, a teoria mais adequada é a teoria de quase-conjuntos, formulada para tratar especificamente com este tipo de coleções. Nesta teoria, mostraremos como é possível definir o cardinal de coleções de objetos indistinguíveis, e que não podem ser considerados como indivíduos, no sentido que não podem ser identificados e distinguidos. Assim, concluiremos que a noção de cardinal não deve ser utilizada sem adicionais qualificações para derivarmos conclusões sobre o princípio de individualidade, e que sempre devemos levar em conta os pressupostos das teoriasnoção.

Palavras chave: princípio de individuação, cardinalidade, teoria de quase-conjuntos.

Leviatã, um *deus ex machina*: sobre o otimismo hobbesiano

Marcelo Alves

Ao lado do afamado, e muitas vezes incompreendido, “pessimismo” antropológico hobbesiano, há muito do otimismo característico do pensamento renascentista e moderno, especialmente no que diz respeito aos poderes do homem, poderes estes que Hobbes tanto gosta de comparar, retórica e provocativamente, com os poderes divinos. No *Leviatã*, Hobbes chama a *Commonwealth* de “Deus Mortal” e diz que os pactos que criam o Leviatã “assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação”. No *Do Cidadão*, ele já afirmava de modo inequívoco: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos — que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem”. Entre os limites e possibilidades da condição humana, está a possibilidade de o homem, em certo sentido, recriar-se a si mesmo, por meio da criação do Estado, e passar de fera solitária, condenada à morte violenta por seus iguais, a criador (e, ao mesmo tempo, *criatura*, uma vez que ele próprio é a matéria-prima que constitui o Estado) de uma realidade na qual a confiança e a ajuda mútua lhe permitem uma vida pacífica e próspera. A política, nesse sentido, diviniza o homem, pois faz de sua vontade o grande *fiat* da felicidade humana. Mas é preciso cautela: o otimismo hobbesiano é do tamanho de sua concepção de homem. A guerra de todos contra todos, este grande paradoxo vivido pelo homem no estado de natureza e que se reveste de um caráter trágico para ele, encontra como sua *única* possibilidade de superação, segundo Hobbes, a criação de “um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado”. Grande obra da arte política, o Leviatã, este “autômato”, é tal como um *deus ex machina*: artifício por meio do qual uma situação difícil, paradoxal, trágica é levada a bom termo. A geometrização da política pretendida por Hobbes culmina, assim, coerentemente na concepção do Estado como um constructo, uma máquina que intervém oferecendo uma alternativa que, se pode ser comparada a uma intervenção divina, é, no fundo, assim como na tragédia, humana para problemas humanos. Se Leviatã é um deus mortal é justamente porque o seu criador e matéria-prima também o é. Trata-se de um deus do tamanho da condição humana e, por isso, a felicidade que ele promete é uma felicidade sempre precária, sempre ameaçada pela força e inconstância das paixões. A tarefa da política é, para Hobbes, uma tarefa de Sísifo.

Palavras-chave: Leviatã, otimismo hobbesiano, *deus ex machina*.

Sobre a interpretação do *cogito* como representação nas *Meditações Metafísicas*

Marcos Alexandre Borges
Aluno do Programa de Mestrado em Filosofia – UNIOESTE
Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento
marcos211281@hotmail.com

O cogito é a constatação primeira da filosofia cartesiana. Primeira por ser feita no contexto em que está instaurado o engano mais geral, em que nada pode ser considerado verdadeiro. Tal constatação consiste na relação de si a si, em que o ego se manifesta de forma originária e independente. Ao se constatar, na Meditação Segunda, o ego se encontra isolado de todas as suas representações, que sucumbiram à dúvida desenvolvida na Meditação Primeira. Nesse trabalho, pretendemos analisar a possibilidade de se interpretar a constatação primeira do ego, como aparece no quarto parágrafo da Meditação Segunda, como representação. Como a dúvida desqualifica a relação do ego com todo e qualquer objeto de pensamento, e é a representação que caracteriza esta relação entre o ego e seus objetos, considerar o cogito como representação pode ferir o caráter indubitável do cogito. Além disso, o cogito aparece num contexto em que todas as representações estão separadas do ego, e mesmo a possibilidade de representar foi atingida pela dúvida e, com isso, desqualificada. Entretanto, há algumas passagens nas meditações seguintes que se referem a uma “idéia de mim mesmo”, ou mesmo a uma “idéia que me representa”. Ou seja, há passagens que parecem caracterizar a relação de si a si como uma representação. Faz-se necessário, portanto, analisar se estas passagens autorizam a interpretação representativa do cogito.

O conceito de lei, lei legítima e desobediência civil na teoria da justiça como equidade de John Rawls

Marcos Rohling mestrando em ética e filosofia política
pelo programa de pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

A obra de John Rawls tem sido objeto de inúmeras pesquisas no meio acadêmico-filosófico. Esta pesquisa objetiva ser uma introdução ao estudo do conceito de lei, lei legítima, a partir da razão pública, e da desobediência civil, caracterizada uma lei injusta na teoria de Rawls, a partir de uma democracia constitucional. Para tanto, são analisados teoricamente os seguintes tópicos na obra do autor: o *conceito de lei* na teoria rawlsiana, as noções de estado de direito e a sua respectiva subordinação à justiça como regularidade, a *legitimidade legal* circunscrita ao âmbito doméstico, isto é, interno a uma democracia constitucional e a *desobediência civil*, uma vez que se assinale a injustiça legal. A presente temática não é problematizada direta e claramente pelo autor. Apesar disso, é possível entrever considerações, que apesar de lacônicas, no conjunto da obra, são bastante relevantes e interessantes. Para o filósofo, as leis são diretrizes direcionadas às pessoas racionais cujo objetivo é viver num sistema de cooperação social, do qual a base, como sistema social, é transmitida à geração posterior. Além disso, pensando a sociedade democrática, numa questão constitucional essencial, quando todos os funcionários governamentais atuam e seguem a razão pública e os cidadãos pensam e agem como se fossem legisladores seguindo a razão pública, a disposição jurídica que expressa a opinião da maioria é lei legítima e obrigatória para cada cidadão. Não obstante as leis serem diretrizes endereçadas às pessoas racionais, ocorre que nem sempre essas leis são expressões institucionalizadas da justiça. Apesar disso, em razão do dever natural de justiça, as pessoas participantes de uma sociedade bem-ordenada devem respeitar e seguir esta norma. Caso a injustiça dessa norma comprometa o sistema de cooperação social, dentro da estrutura básica da sociedade bem-ordenada, e satisfazendo alguns critérios nomeados por Rawls, este admite a possibilidade da desobediência civil, questão investigada nesta pesquisa. A desobediência civil é vista pelo filósofo como uma forma de protesto, legalmente factível, dentro dos limites da lei, em favor do benefício da sociedade e como forma de promover a justiça mediante a correção desta norma. A desobediência civil é, assim, um recurso de protesto público dentro dos limites da lei.

Palavras-chave: lei, lei legítima, razão pública, Rawls.

Imprescindibilidade do Debate Ético à abordagem de Responsabilidade Social Empresarial (RSE)

Naira Tomiello

Doutoranda no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC);

A Responsabilidade Social Empresarial (RSE) pode ser interpretada pela sua *concepção pluralística*, que busca promover ações sociais e ambientais no âmbito interno e externo à organização, articulando diferentes racionalidades [instrumental, crítica, ambiental] e integrando diferentes atores sociais [mercado, estado e sociedade civil]. A ética é parte constituinte da abordagem [discurso e prática] da RSE. No entanto, percebe-se que o discernimento ético e moral tem se mostrado insuficiente em grande parte dos trabalhos de análises e reflexões da RSE. Tal insuficiência pode ser resumida a partir de quatro caracterizações. Primeiro porque há trabalhos que omitem o enfoque ético e resumem-se a relatar e quantificar ações, ou seja, ignoram que toda ação é regida por valores e que são passíveis de análises de (in)congruências. Há os que enfatizam a relevância, contudo, simplesmente citam os conceitos tomando como referência diferentes autores, entre os quais, nomes de notoriedades, porém sem a devida reflexão. Aqui a teoria ética parece revelar uma adesão automática, transformando o conteúdo ético em um sofisticado volume de chavões. Um terceiro grupo de trabalhos inclui a palavra *ética* sem qualquer tipo de referência adicional a ela, ou seja, parte do pressuposto que há um entendimento coletivo e, ainda, toma a expressão como uma autoridade incontestável, sobre a qual se presume o consenso. Por fim, entre os limites na indagação ética, há os que se valem do conteúdo ético com pretensões reflexivas, mas com propósitos previamente estabelecidos, ou seja, de desqualificar a abordagem de RSE ou de defendê-la. Prepondera entre os que a desqualificam a indagação sobre as reais *intenções dos empresários*. Aqui poder-se-ia questionar *qual a intenção de quem indaga a intenção?* Entre os que apóiam as iniciativas de RSE, exploram-se as *justificativas éticas*, principalmente, as alicerçadas no discurso universal, tais como o defendido pelos Direitos Humanos. Ao optar, *a priori*, por uma visão [desqualificar ou apoiar] perde-se a capacidade dialógica de caráter construtivista, essencial à constituição do pensamento ético empresarial. Assim, tem-se como objetivo geral deste artigo discutir a imprescindibilidade do discurso ético à abordagem de RSE. Tal imprescindibilidade foi recortada a partir das categorias *fundamento conceitual*, *marco normativo* e *fim intersubjetivo*. Omitir ou negligenciar o conteúdo ético para o entendimento da RSE revela-se limitante porque, em primeiro lugar, as diferentes escolas éticas constituem o lastro do desenvolvimento teórico da RSE. Quer dizer, sua variabilidade conceitual, assim como seus diferentes modelos teóricos decorrem dos diferentes enfoques éticos (fundamento conceitual). Segundo, a RSE pertence ao campo da *ética aplicada*, que demanda deliberações normativas, ou seja, atua em torno de problemas específicos sob forma de regras e normas (marco normativo). Por fim, sustenta-se que uma importante vantagem da RSE é trazer a ética para o centro da discussão, colocando no palco, não apenas a empresa, mas todos que interagem com ela. A RSE contribui para revitalizar o debate ético (fim intersubjetivo). Neste artigo é sustentado que o debate ético fragilizado conduz a equívocos na compreensão da RSE, assim como minimiza o seu potencial em provocar mudanças.

Palavras-chave: Imprescindibilidade. Debate Ético. Responsabilidade Social Empresarial.

Título: Há propriedades?

Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Área: Metafísica
Sub-área: Ontologia

Meu objetivo aqui é argumentar que são implausíveis as teorias que não admitem a existência de propriedades independente de nossa categorização do mundo. Não tenho aqui um objetivo positivo no sentido de dar uma solução para a questão daquilo que são propriedades, mas antes, somente argumentar que uma teoria que não admite propriedades tem problemas intransponíveis. O problema que está aqui em causa é o seguinte: o que significa dizer que um dado indivíduo tem uma propriedade, ou que esse indivíduo é de certo tipo? Parece haver uma noção pré-teórica da noção de propriedade; por exemplo, na frase “Sócrates é humano” aplicamos corretamente o predicado “humano” ao nome “Sócrates”. O que significa fazer que o indivíduo designado pelo nome “Sócrates” tem a propriedade de ser humano, ou dizer que ele “é do tipo humano”? Temos outros exemplos de propriedade, talvez exemplos mais paradigmáticos dessas supostas entidades. Dizemos que um indivíduo x tem determinada massa M , ou dizemos que um indivíduo y tem determinada carga elétrica C . E a pergunta se levanta novamente: o que é ter uma propriedade como M ou C ? Há duas formas gerais de se dar uma explicação dessa noção pré-teórica de propriedades. (1) Por um lado podemos admitir que tais entidades existem independentemente de nossa categorização do mundo. A propriedade de ser humano, por exemplo, existe independentemente de nossa concepção daquilo que é ser humano. Entre os filósofos que aceitam a existência de propriedades haverá algumas divergências quanto à natureza dessas entidades. Além disso, (1) não está comprometido com uma teoria dos universais, isto é, com entidades que estão em mais de um lugar ao mesmo tempo, mas podemos ter uma concepção de que tais entidades existem sem serem universais. (2) Por outro lado, podemos admitir a noção pré-teórica de propriedades, mas não admitir que essas entidades têm uma existência independente de nossa categorização do mundo. Em (2) temos que reduzir a noção de propriedade à noções de classes, predicados, conceitos ou semelhança. Nesse caso, o fato de um indivíduo ter a propriedade de ser humano se deve a ele ser membro da classe de humanos, ou o predicado “humano” (uma entidade linguística) se aplica corretamente a ele, ou “humano” é um conceito em nossas mentes, ou ainda, ser humano é se assemelhar a certos indivíduos. Meu interesse aqui é tratar de teorias do tipo (2), mostrando que elas enfrentam grandes problemas.

Acerca do elemento diferencial na genealogia de Nietzsche na interpretação de Deleuze

Tiago Rickli

Universidade Federal do Paraná/Pet-Filosofia

Na primeira parte da obra *Nietzsche e a Filosofia* intitulada “O Trágico”, Deleuze abre sua leitura do pensamento de Nietzsche interrogando o conceito de *genealogia*. A escolha feita pelo pensador reflete uma tentativa de desdobramento e elucidação preliminares do método elaborado por Nietzsche: nas suas incursões pela busca da proveniência das diversas morais, de seu solo de emergência, “das condições e circunstâncias nas quais nasceram”, Nietzsche desenvolve um método para escutar esses solos dos quais os valores concebem sua gênese e avaliá-los em seu preciso ponto de criação e ulterior desenvolvimento: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mal”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?”.

Enfatizando a iniciativa nietzschiana de importar os conceitos de *sentido* e *valor* para a filosofia, Deleuze investiga, nos primeiros destaques lançados para exame em seu ensaio, a problemática dos valores, ruminando como Nietzsche inaugura uma filosofia dos valores até então sem precedentes e realiza uma “crítica total”. Para que se compreenda o alcance que os valores envergam como componentes elementares na investigação, um esclarecimento de sua natureza é promovido: o que são esses valores mesmos?

De acordo com Deleuze, por um lado, os valores fundamentam princípios, componentes essenciais a partir dos quais uma apreciação compõe-se, pontuando uma perspectiva de estimação. Todavia, esses valores têm procedência de uma avaliação da qual eles mesmos derivam seus respectivos valores. Em uma relação mais profunda, os valores referentes a uma respectiva apreciação são eles mesmos oriundos de uma criação crítica (avaliativa), que agrega um valor ao fenômeno avaliado. Eis que se mostra a nós a questão que procuramos: perguntar-se pelo valor dos valores é interrogar a proveniência dos valores, perscrutar seu momento de emergência, de eclosão. Em sua criação, há o ato de concepção de uma perspectiva crítica da qual o valor de seus valores correspondentes é determinado, uma avaliação criativa que se define como o elemento diferencial dos valores.

Aquilo a partir de que o valor é concebido, a valoração originada, Deleuze nomeia de “elemento diferencial”, “elemento crítico e criador”. O valor dos valores encontra sua procedência, seu fundo originário, nesse elemento diferencial. Nossa investigação tem por propósito examinar o que pensa Deleuze quando cunha a expressão *elemento diferencial* para designar propriamente o que seja o ponto de origem, de eclosão, do valor dos valores na genealogia de Nietzsche. O que quer dizer Deleuze ao caracterizar o elemento diferencial como “sentimento de diferença ou de distância”, ou ainda, que “distância é o elemento diferencial compreendido em cada força”? Em suma, eis nosso objeto de análise que buscaremos questionar e desdobrar.

Completude e pensamento no conceito leibniziano de substância individual

Dante C. Targa
mestre em ontologia /UFSC

Com a doutrina da substância individual e sua noção completa exposta no *Discurso de metafísica*, Leibniz conecta a determinação rigorosa do conceito de substância à esfera do indivíduo e seus eventos singulares. Para além das determinações genéricas, são as verdades contingentes que realmente preenchem a substancialidade de um ser concreto. Um indivíduo, portanto, é o todo de seus atributos, de modo que a completude aparece como uma característica fundamental do conceito de substância, sendo amplamente explorada pelo autor ao longo da década de 1680. Mas, ainda que a determinação da substância individual por sua completude constitua um passo formal ligado à lógica intrínseca do conceito leibniziano, neste momento o uso do termo substância individual será direcionado exclusivamente aos seres humanos; e não aos seres em geral, tal como o fará posteriormente a mônada. Assim, se o *Discurso* encontra o caráter individual como um aspecto fundamental do conceito de substância, não só a completude perfaz esta individualidade, senão que outro elemento se encontra implícito, a saber, a ipseidade ou consciência de si. Uma vez associado especificamente à alma racional o conceito de substância permanece ancorado sobre o plano metafísico das representações; ligado à complexidade de uma personalidade e à idéia de transparência ou potencialidade reflexiva. Trata-se então de atentar para esta relação entre ser e pensamento, perguntando-se pelo seu desdobramento no sistema das mônadas.

A loucura quádrupla do Sócrates Platônico

Maicon Reus Engler
Mestrando da área de Ontologia
Universidade Federal de Santa Catarina

Os medievais com certeza se referiam a Aristóteles quando, em seus textos, escreviam de modo geral a palavra *Philosophus*. O estagirita servia-lhes como modelo por excelência do que significava ser amante da sabedoria. De igual maneira, é provável que Platão, ao se valer da mesma palavra em seus diálogos, tivesse em mente a vida e a personalidade fascinantes de Sócrates, o mestre inigualável a quem sempre prestou culto ao longo de sua obra. Com efeito, o Sócrates platônico é a figura do filósofo no superlativo, tingida e adornada por todas as expressivas nuances poéticas através das quais Platão realiza, com toda a virtuosidade que lhe é própria, o elogio contínuo da vida filosófica. Não constitui tarefa fácil, entretanto, compreender as características do Sócrates engendrado pelo inflamado estro platônico. Ora temos a impressão de estar diante de um conversador irônico que não leva nenhum saber humano; ora nos parece que contemplamos um ser algo divino, espécie de herói mitológico ou reformador religioso inspirado; e ora, por fim, vemos a imagem do moralista implacável, um Catão sem peias na língua, guarnecido com todas as virtudes que perfazem um cidadão ideal e lutando para manter a moralidade de seus concidadãos. Talvez uma boa maneira de enfeixar todas essas qualidades meio destoantes, e de abranger o aspecto multifacetado desse personagem, esteja em apelar para sua absurdidade (*atopía*). No *Banquete*, sabemos pelo loquacíssimo encômio feito por Alcibíades que a absurdidade de Sócrates raiava cumes muito altos, a ponto de invalidar qualquer comparação de sua pessoa já com os contemporâneos, já com os famosos varões do passado (*Banq.*, 221d). Esse mesmo tema retorna em outros diálogos, como o *Teeteto* ou o *Fedro*. A fim de melhor vislumbrar essa absurdidade, gostaria de propor a idéia de que, além de todas as características de Sócrates, Platão também o dotou de uma loucura quádrupla. Penso que é possível dizer, a partir de uma leitura principalmente baseada no *Fedro*, que cada um dos tipos de loucura elencados nesse diálogo encontram guarida na personalidade de Sócrates. São quatro os tipos de loucura que Platão menciona. Em primeiro lugar, está a loucura divina peculiar aos sacerdotes de Apolo e aos adivinhos em geral. Em segundo, está a atividade dos iniciados nos mistérios de Dioniso, que estabelecem procedimentos catárticos pelos quais podemos nos livrar de nossas culpas e impurezas. Em terceiro lugar, aparece a inspiração que, sendo proporcionada pelas Musas, toma conta dos poetas e os leva a escrever seus versos. E em quarto e último lugar, pois, está o Amor, que pode servir como incentivo, se for levado a cabo filosoficamente, para que tenhamos uma vida virtuosa e retornemos mais cedo ao lugar supraceleste donde viemos. Uma leitura atenta do *Fedro*, com o eventual recurso a outros diálogos, pode deixar claro que o filósofo-mor de Platão, resguardadas pequenas diferenças, possui cada uma dessas loucuras supracitadas.

Considerações à antropologia de Santo Agostinho

Luis Valdecir Szeskoski

CFH - UFSC

Pós-Graduação em Filosofia:

Especialização em Filosofia para Ensino Médio

Santo Agostinho nasceu em 354, Tagaste, província romana de Numídia, norte da África, onde hoje localiza-se a Argélia. Região que na época era um importante centro produtor de cultura, basta lembrar Cartago e Alexandria, que foram célebres na antiguidade. Faleceu em 430, na mesma província, em Hipona.

Autor com uma vida toda devotada aos escritos... *sua produção literária, realizada com a ajuda de escribas. São de aproximadamente 100 livros e tratados, 250 cartas e 500 sermões, incluindo aqueles que constavam de comentários sobre os Salmos...* considerando que viveu por volta de 76 anos, com um período produtivo de aproximadamente 47 anos. Isso significa um número superior a uma produção mensal, ou seja, algo que supera 18 trabalhos anuais. Possídio, primeiro biógrafo, compartilha da mesma opinião do Peter Brown, autor contemporâneo:... *é de admirar que Agostinho pudesse escrever tanto...*, a esta podemos lembrar:... *porque nenhum outro assunto me dá maior prazer!* Responderá Agostinho, ao ser questionado, sobre seu hábito de escrever.

A filosofia de Santo Agostinho pode ser entendida como a ligação... *dos acontecimentos sublimes com a vida cotidiana, isto é, o objeto sublime, conduzido imediatamente da realidade mais simples à verdade mais elevada, escondida e divina.*

Nas palavras de Hannad Arendt, para se compreender o profícuo bispo africano, deve-se levar em conta... *O fato de uma evolução biográfica marcante que... passa pelo crivo da autocrítica, o que já produziu.*

Através do tema da alma, podemos fazer algumas *Considerações à Antropologia de Santo Agostinho*. É importante frisar que ao tratar do assunto *alma*, Agostinho está se perguntando sobre a questão do homem... *perguntar pela alma do homem é perguntar pela sua essência...* Tratar da alma é analisar a essência do ser do homem, como ele é formado ou composto como queiram alguns; e analisar a alma como ela é composta, qual a relação desta com a parte material do homem é indagar pela origem mais profunda do ser; situa-se, portanto, o assunto, na visão do ser completo, alma e corpo, espírito e matéria, na unidade da pessoa. E mesmo tratando somente da alma em particular, é da natureza humana que estamos falando; via a alma como... *o centro em que todas as emoções corporais eram experimentadas.* Nos escritos de Agostinho é comum em muitos casos... *em função da relação... algumas vezes silencia a unidade de essência e afirma-se apenas nas relações....* Neste caso apesar dele valorizar e conceber alma e corpo como essências em si e por si, dá grande ênfase à “*relação*” existente entre ambas, pois é desta que resultará o homem. E aqui está um dos grandes trunfos de Santo Agostinho, pois “*dá vida*” à alma, concebe e analisa esta livre do corpo, o que o diferencia de Platão e Aristóteles, pois para o *estagirita* a alma é algo aderente ao corpo, enquanto para aquele o corpo é a grade, e a alma prisioneira, algo diferente da visão agostiniana.

A questão do mal no *De Consolatione Philosophiae* de Boécio.

Cleber Duarte Coelho.
Doutorando em Filosofia - Universidade Federal de Santa Catarina.
Professor do UNIBAVE.

O livro IV do *De Consolatione Philosophiae* de Boécio inicia-se com uma profunda inquietação de nosso sábio romano, que diante da angústia da condenação à morte, se depara com questões que supostamente o levam ao desgosto e à falta de consolo. A questão que se apresenta é a referente à existência do mal no mundo, concomitantemente à noção de um ser que é o Sumo Bem e que comanda todo o universo. Por que o mal existe no mundo? Por que Deus, onipotente e sumamente bom, permite que ele exista? Esta discussão perpassa o corpo do livro IV, no diálogo entre Boécio e sua musa, a Filosofia. A Filosofia esclarece a Boécio que o bem supremo é objetivo tanto dos bons quanto dos maus, no entanto, os bons buscam o bem através de uma função natural, assim como, por exemplo, é função natural dos pés andarem. Se um homem buscasse andar com as mãos, inegável seria a superioridade de quem andasse com os pés (função natural) sobre este. É exatamente isto o que ocorre com os maus: eles esforçam-se para obter o bem por meio de um desejo flutuante, que não é o modo natural de obtê-lo. Os maus abandonam o autêntico mérito para dedicarem-se aos desvios, saindo do reto caminho. Se o fazem por ignorância do bem, padecem da maior das fraquezas: a cegueira das trevas da ignorância. Se é com pleno conhecimento que se desviam do bem, voluntariamente buscando o mal, eles não apenas tornam-se fracos e frágeis, mas, sobretudo, cessam de ser. Aqueles que voluntariamente se entregam ao mal não apenas deixam de ser fortes: eles deixam de ser. Uma vez que renunciam àquilo a que todas as coisas tendem (a felicidade, o Sumo Bem), cessam, ao mesmo tempo, de existir.

Hobbes e as Virtudes

Clóvis Brondani
Instituto Federal do Paraná - Professor
Programa de Pós Graduação em Filosofia UFSC- Doutorando
Email: clovisbrondani@hotmail.com

Durante grande parte da história dos estudos hobbesianos, o papel das virtudes no seu sistema político tem sido constantemente negado ou, pelo menos, negligenciado. Este trabalho objetiva, embasado em estudos mais recentes, demonstrar que as virtudes possuem um papel relevante no sistema deste filósofo. Argumentamos que Hobbes pode ser pensado como um teórico das virtudes, mesmo que sua concepção mecanicista de universo negue uma metafísica finalista. Ainda que Hobbes se afaste da tradição aristotélica ao negar a concepção de *summum bonnum*, a virtude, para este autor, está circunscrita dentro do campo da política, podendo ser compreendida como uma disposição para a paz. Hobbes declara que a verdadeira filosofia moral é a ciência da virtude e do vício e, ao elaborar tal projeto, pretendeu colocar fim às discussões a respeito da virtude que eram consequência de uma grande flexibilidade lingüística no uso dos termos. Assim, partindo do pressuposto de que toda verdadeira ciência começa com definições precisas, Hobbes pretendeu ter colocado fim à discussão ao estabelecer um critério preciso para determinar as virtudes: a manutenção da paz. Então, para Hobbes, comportamentos virtuosos não são aqueles que elevam a alma humana em direção à perfeição e à felicidade, mas aqueles atos que contribuem para a paz pública e predispõe o homem à sociabilidade. Assim, as leis naturais podem ser melhor compreendidas como virtudes cívicas que dispõem o homem à paz, e não como leis morais no sentido mais estrito da palavra.

Palavras Chave: Virtudes, vício, ciência, paz, Hobbes, sociabilidade.

O que diria Spinoza acerca da Insurreição Iraniana de 1978-79?

Leon Farhi Neto.
Doutorando em filosofia política, Ufsc.

Aproximadamente, 300 anos separam Spinoza do acontecimento de 1978-79, que levou o aiatolá Khomeini ao poder, no Irã. Mas o tempo, pelo menos nesse caso, não parece contar muito para a análise filosófica.

No século XVII, os Países-Baixos constituíam uma anomalia, um âmbito de remanescência de liberdade urbana feudal, em meio à Europa de monarquias absolutistas e de mercantilismo. Na esfera da religião, também, em um nível de excepcional liberdade, vivia-se, nos Países-Baixos, com intensidade, e não sem turbulências, o que costumeiramente se chama de Segunda Reforma, constituída por uma prolixa série de movimentos religiosos, oriundos da reforma calvinista e em conflito com ela. A Segunda Reforma se caracteriza, de maneira geral, por um reforço da moral, do individualismo, do subjetivismo religioso e, eventualmente, do misticismo, com a correspondente menor importância dos dogmas, do culto externo, dos corpos eclesiásticos, das igrejas.

Nos Países-Baixos dos seiscentos, como no Irã do século XX, a religião era problematizada. Religião e religiosidade se posicionavam no centro do regime de verdade, em meio àquilo que atribui, ou não, a qualquer coisa a dignidade de pertencer ao problemático jogo do verdadeiro e do falso. E, por isso mesmo, a religião coabitava intimamente com a política. Podemos inserir o pensamento de Spinoza nessa situação. E entendê-lo não só como um debate com as filosofias de todos os tempos, mas, também, de alguma forma, como participante desse grande embate que caracterizou a Segunda Reforma, em aberta oposição ético-política às ortodoxias e heterodoxias da religião. É a partir desse aspecto, desse embate do pensamento de Spinoza com as religiões, que sua filosofia é útil para a análise do acontecimento iraniano.

Em nossa comunicação, a partir de uma breve análise e identificação dos agentes em jogo, no Irã, exporemos os principais pontos da análise teórica que Spinoza faz da relação entre poder clerical e poder político. Em sua análise, Spinoza recorre constantemente ao exemplo histórico do império dos hebreus, em suas diversas etapas: a brevíssima etapa de teocracia direta e os dois períodos mais longos de teocracia indireta. O primeiro período comporta os tempos de Moisés, dos Juízes e dos Reis; e o segundo, os tempos da hierocracia, o mais corrupto de todos, em que os pontífices faziam as vezes de príncipes.

Assim, é no âmbito de uma comparação, entre as análises teóricas e históricas de Spinoza e as forças políticas envolvidas no jogo de poder, no Irã de 1978, que os 300 anos que separam, no tempo, os dois acontecimentos podem ser como que deixados de lado.

Nietzsche: a respeito do niilismo e o projeto de transvaloração dos valores

Túlio Tibério Quirino de Medeiros
Doutorando PPGF-IFCS/UFRJ
Área: História da Filosofia
Agência: CAPES
tuliustiberius@hotmail.com

A filosofia de Nietzsche, de forma recorrente, é considerada como sendo uma *filosofia da vida* (Lebensphilosophie) ou mesmo sendo inscrita sob a rubrica de ser uma *filosofia dos valores* (Wertephilosophie). Apesar dos rigorosos e numerosos textos em que o próprio Nietzsche manifesta-se criticamente acerca de tais designações, e mesmo após terem havido diferentes intérpretes significativos do legado de sua obra – e citamos, apenas, três marcos referenciais na interpretação de sua filosofia, a saber, Gilles Deleuze, na França, e Martin Heidegger e Wolfgang Müller-Lauter, na Alemanha –, ainda hoje Nietzsche é visto sob este aspecto controverso. Ademais, o seu ambicioso projeto de *transvaloração de todos os valores* (Umwertung aller Werte) é muito mais anunciado como um *slogam* do que orientado a uma procura determinada em investigar sua significação.

Dito isso, o propósito que encerra nossa comunicação é tecer considerações a respeito do referido projeto de transvaloração dos valores como a meta nietzscheana propriamente dita para superação dos valores decadentes proveniente do *niilismo* (Nihilismus), manifesto em seus diversos modos. O artigo visa assinalar, pois, em linhas gerais, em que medida Nietzsche pretende reunir condições a partir das quais seja possível superar o niilismo a partir de um contramovimento por ele designado de *transvaloração de todos os valores*. Tal noção encerra o projeto último da inteligência de Nietzsche, expresso pela radicalidade de seu pensamento: operar mudanças estruturais na percepção da tarefa crítica dos legisladores do futuro considerando um conceito central de sua filosofia: a *vontade de poder* (der Wille zur Macht). Para abordarmos o entendimento de Nietzsche e seu combate ao que designa por valores de *decadência* faz-se mister certa compreensão prévia no que tange a em que termos o filósofo Nietzsche concebe “vida” e de que modo aceita uma “designação válida” que vá ao encontro de sua crítica radical aos valores morais – que ele designa como valores “decadentes” – para, então, uma vez identificados, visarmos a compreender as indicações a respeito do sentido do projeto de uma tentativa de transvaloração de todos os valores. É este o núcleo de nossa investigação quando propomos uma genealogia da transvaloração, isto é, propor um estudo a respeito dos pontos a partir dos quais é possível viabilizar o projeto de *transvaloração de todos os valores*.

Palavras-chave: Transvaloração – vontade de poder – niilismo – valores decadentes – vida.

Como Kelsen e Schmitt entendem a democracia

Adilson Debarba
UFSC

O texto trata de dois autores Kelsen e Schmitt, como eles entendem a democracia. Fazendo uma avaliação do que seria uma idéia comum dos autores, ver-se-ia que a democracia tendo a liberdade e igualdade como base, é incontestável. Ambos buscam a passagem da liberdade natural para a liberdade social ou política pela condição de igualdade e vontade de constituir-se um estado. A soberania que antes era exclusiva do indivíduo passa para o coletivo, o estado torna-se soberano, inclusive pode usar da força para garantir a liberdade de todos. A soberania que Schmitt defende é mais próxima de Bodin, Hobbes, já a de Kelsen, é mais constitucionalista, próxima de Kant.

Sobre o sistema parlamentarista, analisado por ambos autores, Schmitt revela uma democracia identitária e decisionista, descarta a impessoalidade do poder e a burocracia das instituições e ordens vigentes. Para ele política é conflito, acima de qualquer coisa, soberano é quem tem poder de decidir sobre a exceção, situação que muitas vezes o governante se encontra, por não estar circunscrito na constituição ou ordem jurídica, tem que tomar decisões rápidas e solícitas para garantir o estado.

Kelsen, por defender o poder impessoal, pensa que o governante deve agir de acordo com a constituição e leis promulgadas pelo parlamento. Ninguém pode estar acima dela e administrar arbitrariamente, até como modo de desestimular uma ditadura.

Caso o parlamento fosse reformado, abolisse o corporativismo, a imunidade parlamentar, a barganha e não tivesse o obstrucionismo da oposição que dificulta a aprovação de projetos e leis, mesmo assim Schmitt não se comprometeria. Para ele o poder de decisão é imprescindível. Para Kelsen, o poder de decidir é importante, mas mais importante ainda é a legitimidade de quem decide. Não é possível reinar a democracia onde alguém tem poderes incircunscritos, só porque foi eleito pelo povo, confunde a vontade geral com suas próprias pretensões.

O ser em Heidegger; mística?

Valdemar Habitzreuter
Mestrando (UFSC)
vhreuter@uol.com.br

Há um tema que fascina a muitos: a Mística. Muitos filósofos a tratam nas entrelinhas de suas obras. Heidegger, supomos, foi um deles. Ao proceder à investigação do problema do ser, relegado ao esquecimento ao longo da História da Filosofia, ele estaria renunciando uma mística do ser. A segunda fase filosófica de Heidegger identifica-se, para muitos, com esse pensamento místico, quando o ser é pensado como verdade e reverenciado poeticamente. Mas, é possível situar Heidegger dentro das linhas do misticismo comumente identificado em movimentos religiosos e relacionado com a idéia de Deus? Não, em absoluto. Antes, trata-se de um misticismo filosófico, independente de toda e qualquer crença religiosa ou dogmatismo. Baseia-se em pensar o ser. Assim, Heidegger foi um filósofo que revolucionou o mundo da Filosofia pela sua astúcia em relação ao questionamento do ser. Teve a ousadia de voltar à Antiguidade filosófica e tentar um novo começo para a Filosofia, já que o ser caíra no esquecimento e não mais pensado como ser, mas entificado por ela. Nessa investida de pensar o ser originariamente, supomos que, em Heidegger, há algum elemento que possivelmente adéqua-se a uma Mística em que a verdade do ser se manifeste ao *dasein* e uma nova perspectiva, um novo começo possa se descortinar. O pensamento contemplativo e a atitude de abertura em espera (*Gelassenheit*) proporcionariam a verdade do ser (*Seyn*). Para nossa pesquisa, no sentido de sondar uma mística em Heidegger, utilizamos as valiosas considerações de Hebeche em *Terra do Nunca* (*Beiträge zur Phylosophie*); de Lex Hixon em *O Retorno à Origem*; de Barbara Dalle Pezze em *Heidegger on Gelassenheit*; de Ben Vedder em *Heidegger's Philosophy of Religion From God to the gods*; de Safranski em *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*; de John Caputo em *The Mystical Element in Heidegger's Thought*; e, tendo como pano de fundo, o texto *Que é Metafísica?* em que Heidegger aborda o problema do ser que não pode ser 'desmascarado' pela metafísica platônica-cristã, arrogando-se, por isso, uma outra modalidade de filosofar para que o ser se manifeste em sua nudez: pensar o ser.

Palavras chave: Mística. Heidegger. Ser. Pensamento. *Gelassenheit*.

Heidegger: a questão da superação da metafísica e a necessidade de um novo começo

Odirlei Luís München
odirlei_munchen@yahoo.com.br
Universidade Federal de Santa Catarina
Mestrado em Filosofia

O propósito deste artigo é discutir em linhas gerais o encaminhamento da questão da superação da metafísica, já prelineada em *Ser e Tempo*. A “superação” se dá em virtude do modo como se deu o desdobramento da pergunta fundamental da metafísica – a pergunta pelo ente enquanto ente, desde Platão e Aristóteles. Heidegger parte da tese do esquecimento do ser para a recolocação e desenvolvimento da questão sobre o sentido de ser, ressaltando a possibilidade e a necessidade de um novo começo para o pensar. Não se trata primeiramente de um esquecimento no sentido de uma insuficiência ou de um erro, mas diz respeito ao ser mesmo, nas épocas das suas essencializações. Remete àquilo que Heidegger aludiu como a dinâmica de velamento-desvelamento do próprio ser como *physis*, em *Ser e Tempo*. O resultado desse “movimento” do próprio ser foram as concepções do mundo e de realidade que orientaram inadvertidamente o desenvolvimento paralelo, “independente” e cada vez mais expressivo da técnica. São vários os modos de se compreender ser, enraizados na tradição ocidental. Estes apontam, por sua vez, para as essencializações do ser no pensar, no poetar, na arte e nos costumes em geral – enfim, nas atitudes do ser-aí, como aquilo em função do que se dá um esvaziamento da problemática filosófica em favor da técnica, e em detrimento da filosofia. Com Nietzsche, Heidegger anuncia o apogeu e conseqüente acabamento-esgotamento do modo de pensar que vige desde a era de Platão e Aristóteles. Para o pensador alemão, cuja formação se encaminhou devido ao contato juvenil com a fenomenologia de Husserl e com a obra de Brentano, esta mesma tradição não chega a desenvolver a questão fundamental da filosofia de modo adequado. *Ser e Tempo* traça assim o esboço de uma desconstrução dos conceitos metafísicos, em torno dos quais gira toda a trama conceitual da tradição ocidental enquanto “metafísica da presença”. A analítica existencial, encerrada em *Ser e Tempo*, constituiria, até certo ponto, o portal de passagem para o “outro começo”, caminho de pensamento que Heidegger vai “trilhar” até o fim dos seus dias.

Palavras-chave: Ser-aí, metafísica, ente, ser, tempo, existência, ontologia, fenomenologia.

A teoria do valor na ética de Peter Singer

Tânia Aparecida Kuhnen
Mestrado/UFSC
Área de Ética e Política

O eticista animalista contemporâneo Peter Singer recorre a uma concepção de valor da vida que exerce um papel importante no contexto de sua teoria. O valor da vida de seres sencientes se constitui, juntamente com o princípio da igual consideração de interesses semelhantes dos seres sencientes, em um parâmetro para o agente moral na tomada de decisões relacionadas aos interesses e preferências de humanos e não-humanos. Neste texto, aborda-se o papel desempenhado pelo valor intrínseco e instrumental na ética proposta por Singer. Para tanto, reconstrói-se a crítica de Singer à concepção tradicional do valor sagrado da vida humana que, segundo ele, é a base de teorias éticas especistas e não é capaz de fazer frente ao conjunto de problemas bioéticos enfrentados hodiernamente. Singer defende que o valor da vida humana e dos demais seres sencientes varia, abrindo margem para uma concepção hierárquica de valor a partir da qual é possível comparar o valor de vidas diferentes, tendo por base as experiências possíveis de cada ser, ou seja, a complexidade dos interesses e preferências de cada ser senciente, seja ele uma ‘pessoa’ ou uma ‘não-pessoa’. Portanto, a própria concepção de valor da vida de Singer está apoiada nos interesses e preferências dos seres. Apesar de Singer romper com a perspectiva tradicional que reconhece somente nos seres humanos um valor sagrado, único e singular, e argumentar que há valor intrínseco na vida de seres não-humanos, o qual varia conforme a consciência de si e a mera consciência, Singer não consegue ir muito além com essa perspectiva de valor na sua ética animalista. Ele mesmo admite a dificuldade de se estabelecer uma ordenação hierárquica na comparação entre determinadas formas de vida, uma vez que essa ordenação sempre terá por base uma avaliação empreendida da perspectiva das ‘pessoas’ humanas. Além disso, ao vincular o valor intrínseco à capacidade de ter interesses e preferências, Singer admite não ser possível falar de valor intrínseco para além da vida senciente. Todos os seres vivos não-sencientes possuem somente valor instrumental – isso se torna um problema ao se procurar propor uma ética genuinamente ambiental.

A fundamentação da Ética Discursiva de Jürgen Habermas

Oscar José Zanardi
Instituição: UFSC/CNPq
Área: Ética e Filosofia Política

No presente trabalho, após alguns breves apontamentos sobre a pragmática universal, método pelo qual Habermas analisa a linguagem, a razão e a ação comunicativa, mostrar-se-á como o autor, dentro dos moldes da sua teoria, concebe e fundamenta uma ética cognitivista baseada na comunicação linguística entre os sujeitos que buscam entender-se mutuamente para guiar sua ação no mundo. A teoria da linguagem em Habermas é abordada segundo a pragmática universal, um método de análise pragmatista e universalista, pois, por um lado, analisa o processo lingüístico de comunicação humana como sendo constituído de *atos* (de *pragma*, que em grego quer dizer *ação*) - os *atos de fala*; e, por outro, pretende analisar esses atos, os constitutivos da *ação* comunicativa, como sendo seus pressupostos universais que não podem ser negados sem auto-contradição - daí seu caráter universalista. A fundamentação da ética discursiva se dá a partir dessa concepção de ação comunicativa, tendo dois objetivos principais: primeiro, apontar um princípio capaz de resolver conflitos morais (um princípio que determine sob que condições uma norma deve ser aceita como legítima); em seguida, fundamentar tal princípio. A ética discursiva é, além disso, cognitivista, pois para Habermas as normas possuem um sentido de verdade análogo ao das proposições descritivas, embora não idêntico, devido ao fato de que tanto enunciados normativos quanto descritivos podem ser criticados e justificados por meio de razões na prática argumentativa entre falantes e ouvintes.

O conceito de *sociabilidade* na obra “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant”

Rejane Schaefer Kalsing
Doutoranda em Filosofia pela UFSC
rejane.kalsing@yahoo.com.br

Na obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* Kant utiliza dois termos da língua alemã para o conceito de História: *Historie e Geschichte*. A primeira seria a história propriamente dita, composta apenas de forma empírica. Já a segunda, *Geschichte*, é a que se ocupa da narrativa das manifestações da liberdade da vontade - as *ações humanas*. É esta a que o interessa mais, já que, a partir dela é que poderá pensar a elaboração de uma história filosófica ou filosofia da história. É uma história filosófica ou filosofia da história, que, tanto Ricardo Terra quanto Gerard Lebrun irão chamar de *Weltgeschichte*, é uma tentativa filosófica de elaborar uma história universal do mundo. Em outras palavras, é um projeto, um plano de redação de uma história segundo a ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele obedecesse a certos fins racionais. Kant entende que, por mais absurdo que possa parecer o curso da humanidade, ao menos se tomadas as ações humanas de forma isolada, ou, por mais ocultas que possam estar as causas das ações humanas, a história (*Geschichte*) permite esperar que, através da observação das ações humanas em suas linhas gerais, se possa descobrir o que ele denomina de ‘curso regular’. E, sendo assim, o que parece confuso individualmente, pode ser tomado, na espécie, como um desenvolvimento contínuo, apesar de lento, das disposições originais. Kant afirma que os seres humanos, mesmo sem se darem conta, seguem, como a um fio condutor, o propósito da natureza que é o desenvolvimento completo de todas as disposições naturais, conforme a *Primeira Proposição* da obra. Mas, como, de que meios a natureza se serviria para realizar tal empreendimento, pergunta Kant na *Quarta Proposição*. A sua resposta é de que ela se utiliza de um antagonismo, o antagonismo dessas disposições em sociedade. E esse antagonismo é o conhecido conceito da *insociável sociabilidade*. Que seria a tendência dos seres humanos a entrar em sociedade a qual está unida à tendência a separar-se, que representa uma ameaça de dissolução da sociedade. É essa *tensão* que, segundo Kant, leva ao desenvolvimento, apesar de lento, das disposições naturais da humanidade. E ela é positiva na medida em que desperta as forças do ser humano, levando-o a superar a preguiça, a indolência e, dessa forma, ele inicia os primeiros passos da rudeza em direção à cultura. Em outras palavras, é a *insociável sociabilidade* que conduzirá o ser humano de um grau inferior de animalidade a um grau superior de humanidade, da cultura à civilidade e desta à moralidade. A *sociabilidade* na obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* é entendida como um meio, não como um fim ou destinação da humanidade nem como o início, como parece acontecer em outras obras de Kant. É o que se tentou mostrar aqui.

Uma visão da ciência segundo Erwin Schrödinger

Caroline Elisa Murr
Programa de Pós-graduação em Filosofia
UFSC - Mestrado.

O objetivo desta comunicação é apresentar algumas reflexões de Erwin Schrödinger (1887-1961), físico e filósofo austríaco, a respeito da ciência em geral. Acreditamos que essas reflexões sejam importantes para compreender as idéias filosóficas do autor também sobre outros temas e, por isso, para ampliar as discussões em filosofia da ciência. No texto de 1932, “Is Science a Fashion of the Times?”, ele aponta o que seria considerado, epistemologicamente, o objetivo da ciência. Segundo ele, seria o de descrever precisamente o que é percebido pelos sentidos. Mas Schrödinger não se mostra satisfeito com essa definição. Para ele, isso não concorda com a psicologia da ciência, a qual ele considera fundamental levar em conta. Em “Science, Art and Play”, de 1935, ele defende que todo tipo de atividade intelectual humana, em que se inclui a ciência, é uma espécie de jogo ou brincadeira, utilizada para gastar uma espécie de energia excedente, para além da mera satisfação das necessidades básicas da vida. Arte e ciência seriam atividades da mesma categoria, uma vez que pretendem ser úteis e ao mesmo tempo dar satisfação, mediante uma força excedente da humanidade. Nas palavras dele, a respeito da comparação entre arte e ciência, pode-se dizer que “tudo isso pertence à mesma categoria: ao livre desdobramento de forças nobres as quais permanecem disponíveis, para além das atividades puramente utilitárias, para causar prazer ao indivíduo e aos outros”. Nesses e outros textos da mesma época, Schrödinger reflete sobre progresso da ciência, utilitarismo, valor da ciência, crises e revoluções científicas, temas até os dias de hoje acesos na filosofia da ciência. Vale a pena prestarmos atenção às idéias filosóficas desse que foi um dos maiores físicos do século XX.

Foucault com Kant: crítica como criação permanente de nós mesmos

Fernando Padrão de Figueiredo

fepadrao@hotmail.com

Mestrando - PPGF – UFRJ/ Bolsista do CNPq

O objetivo deste trabalho é estudar o personagem Kant e o seu momento, o final do século XVIII, tal como aparece em três momentos distintos, mas muito próximos no último Foucault (1978-1984). Primeiro, em um curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*. Segundo, aula que será, posteriormente, em maio de 1984, transformada em artigo para a revista *Magazine littéraire*, intitulado de *Qu'est-ce que les Lumières?*. Terceiro, entre estes dois momentos, aparece em 1984, numa coletânea de artigos organizada por Paul Rabinow, *The Foucault Reader: an introduction to Foucault's thought*, um texto homônimo daquele artigo: *Qu'est-ce que les Lumières?*, ou então, *What is Enlightenment?*. Este texto, embora trate das mesmas questões que a aula e o artigo de maio, contem algumas diferenças. Ora pela relação direta que faz com a sua própria filosofia (isto é, as linhas gerais de uma Ontologia do presente); ora com exemplos tirados da própria história da filosofia, como Platão, Agostinho e Vico, para se pensar o que é presente, em confronto com a aula (ou o artigo de maio) que exemplifica com os textos do próprio Kant, onde se utilizou da história de diversas maneiras; ora, ainda, com a substituição de um segundo texto de Kant, a segunda parte da obra *O Conflito das faculdades* de 1798, para dois textos de Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, e *De l'héroïsme de la vie moderne*.

Então, se faz a pergunta para tentar respondê-la. O que é o Esclarecimento? “Resposta” que Foucault não dará sozinho, mas com a ajuda, a intercessão de Kant. Isto por um motivo. Kant entende por Esclarecimento uma outra coisa do que, simplesmente, uma época histórica, mas uma saída de um estado para outro, de um estado menor para um maior. Processo em trânsito, sem saber, ao certo, quando e se algum dia se chegará a tal maioria. Heroização irônica do que acontece? Talvez, quando se pretende dizer a idade do homem, torná-la mais bela e natural do que realmente foi ou será.

O artigo de Kant não coloca somente um novo objeto, o presente, como o Esclarecimento, um processo em vias de se desenrolar, se desdobrar, por exemplo, com a Revolução Francesa. Mas o apresenta como uma tarefa e uma obrigação, uma maneira de sentir, de viver, ou melhor, um entusiasmo por um acontecimento novo, especial. Neste sentido, não só um objeto, mas uma “nova” subjetividade, uma nova maneira de se conduzir. “Trata-se, diz Foucault, portanto conceber que não se poderá sair dele [do estado de minoridade] que por uma mudança que ele próprio operará em si mesmo.” (FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, 1976-1988: 1384)

Palavras chaves: 1 – Foucault; 2 – Kant; 3 – Ontologia do Presente; 4 – ética; 5 – Filosofia política.

Embates localizados e Efeitos Hegemônicos: O Funcionamento do Poder em Michel Foucault

Autor: Jorge Luiz Candido de Batista, mestrando em filosofia pelo programa de pós-graduação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, e-mail: jorgeluzcandidodebatista@yahoo.com.br.

Co-autora: Jane Rodrigues Guimarães, Bacharela em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto- UFOP, e-mail: janerodriguesguimaraes@yahoo.com.br.

De acordo com o que se pode apreender do pensamento de Michel Foucault, quando se trata de analisar o poder, não se deve ter em conta a soberania do Estado como fonte de onde ele emane. Tampouco se deve ter como alicerces da análise uma unidade global, segmentada em termos de dominadores e dominados, cuja lei, procedendo por esse viés, seria a instância mantenedora da ordem vigente. Estas são apenas as formas terminais da manifestação das relações de poder. Este deve ser compreendido a partir das táticas locais que se alinham em estratégias, cuja revelação, cujo delineamento, apenas cristaliza-se nos aparelhos do Estado e nas formas jurídicas. Para que exista, o poder não carece, de maneira alguma, da configuração, primeiro, de um ponto central de onde despontariam suas múltiplas formas. Pelo contrário, seriam, de acordo com Foucault, no apoio movediço dos embates locais que se elevariam os estados hegemônicos de poder. Estes estados, contudo, não conferem ao poder um *status* de fenômeno homogêneo, ele deve ser considerado como algo cujo funcionamento se dá em cadeia, transitando entre os indivíduos. De que maneira, então, se daria esse trânsito? Onde o poder de fato adquiriria a capacidade de circular entre os homens? É certo que, definitivamente, a atuação do poder, ou melhor, das relações de poder, não ocorreu (e não ocorre) no plano meramente discursivo, especulativamente, mas de maneira concreta, incisiva. É o discurso e a técnica em indissociável funcionamento. O entendimento do funcionamento do poder só será devidamente alcançado a partir de uma análise que se processe na zona de impacto, e não no nível das intenções. Nas chamadas experiências fundamentais do poder é que se dá o exercício do poder, onde ele funciona, onde ele transita. A loucura, a sexualidade, a medicina, a organização das forças produtivas, etc., podem ser entendidas como exemplos dessas experiências. Necessário é, portanto, que, para que se entenda como o poder realiza seus movimentos, perceber quais são e como funcionam os diversos mecanismos regulamentadores – pois são justamente eles que atuam localmente, junto às experiências fundamentais, permitindo que sejam alcançados estados a serem considerados em conjunto, de forma global – captar sua atuação nas capilaridades de seu funcionamento. O que importa, então, é determinar quais são, em suas técnicas, em suas decorrências, em suas inserções, esses diversos dispositivos de poder que atuam em níveis diferentes do corpo social de formas tão múltiplas.

O selvagem e o bárbaro para a normalização.

Domingos Ribeiro Mendes Junior
dmendesjunior@hotmail.com
Mestrando - PPGF – UFRJ

O problema que gostaríamos de debater tem como prospecto principal a idéia de racismo de Estado em Michel Foucault, se sustentando nas diversas lutas internas dos Estados Nacionais. Esses problemas têm como principal pano de fundo, as lutas de “raças”, ou de grupos de pessoas que são apontadas a partir de uma definição externa, que servem para uma espécie de equilíbrio social. Um racismo que está fundado no par selvagem/ bárbaro.

O selvagem é o adaptável, é a figura da troca, é o dócil ou mais facilmente o “docilizável”, o homem que vai participar da cultura, é afinal de contas, o homem de direitos. O bárbaro, por sua vez, é a outra figura, é a figura do inadaptável, do incômodo, é a figura do outro, do que nunca será apto, estando sempre no limite, é aquele que deve ser combatido, a figura daquele que nunca pertencerá a nenhum “estado de direito”.

De um lado o selvagem e do outro o bárbaro, eis as duas figuras sobre as quais os conjuntos estratégicos normalizadores das sociedades contemporâneas se ergueram, e sobre os quais se definem a exclusão e a adaptação. Duas figuras que, ainda hoje, fazem parte das nossas percepções e têm seus lugares sempre prontos a serem preenchidos. São preenchidos pelos loucos, pelos marginais (a própria idéia de margem, limite está no bárbaro), enfim, por aqueles *indiferentes*, sempre a serem excluídos. No outro caso, o do selvagem, ele se torna homem de direito, é o adaptado, o normalizado pelo sistema, nem que seja por instituições com fins humanitários.

Palavras chaves: 1 – Foucault; 2 – Racismo de Estado; 3 – Selvagem; 4 – Bárbaro

Os judeus e a luta pelo reconhecimento na Europa da idade média

Ricardo Gomes Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica do RS - PUC RS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de pós-graduação em Filosofia
Mestrado

O presente artigo pretende estabelecer uma relação da teoria da “Luta por Reconhecimento” desenvolvido por Axel Honneth a partir da racionalidade comunicativa pensada por Habermas como prévia do conflito inscrita na realidade das relações sociais. Conectando a base dessa teoria de Honneth onde ele afirma que os sujeitos lutam o tempo todo por reconhecimento mútuo, e somente dessa maneira podem se desenvolver de forma saudável e autônoma buscando auto-realização. Neste contexto do pensamento de Honneth pretendo inserir a questão do mundo judaico na Europa da idade média. A intenção é verificar o fato de a comunidade judaica vir a buscar posições sociais nobres naquela época e compreender o comportamento frente a uma lógica de desrespeito, e explicar o porquê de sua reação a partir deste elemento de inserção baseado no histórico estigma existente contra o povo judeu, afirmando assim a teoria da Luta por Reconhecimento de Axel Honneth dentro das bases desenvolvidas por ele. Se verificarmos que realmente existe uma explicação comportamental judaico relacionado com a teoria de Honneth então entenderemos também de uma forma real a ascensão judaica no período da idade média, onde a aristocracia o clero e a nobreza dominavam em seus terrenos feudais não tendo os plebeus alternativas de ascensão, tendo em vista não pertencerem a nenhuma das classes. Mas é aí que neste contexto aparece o movimento judaico saindo da plebe e da rejeição radical como povo para ocupar cargos nobres, mesmo não tendo nem pátria nem estado geográfico territorial. O exemplo utilizado vai nos trazer um modelo de luta por reconhecimento de uma sociedade que permaneceu estruturalmente dentro de suas tradições demonstrando assim como esta situação específica nos remete a potencialidade de verificação da teoria de Honneth como uma teoria aplicada àquela sociedade. Como teorização histórica do quadro judaico e sua ascensão social e moral, Honneth nos trás a afirmação de que o quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao logo de uma sequência idealizada de lutas. Mostramos então que essa comunidade judaica européia sai o profundo grau de desrespeito para uma ascensão social, evidenciando uma luta por reconhecimento conforme teoria de Axel Honneth. Existe uma clara demonstração que apesar de não ter ocorrido um conflito social evidente entre os judeus e as classes burguesas-cristãs mesmo assim este povo nunca deixou de buscar seu espaço social e seu reconhecimento. Povo que mais tarde ascende econômica e culturalmente na Europa ocidental entra num processo de estigmatização antissemita surgido a partir de seu *status* social conquistado ao longo dos anos devido a todo o período de desrespeito incutido desde eras remotas, culminando em um grande consenso de antipatia racial européia. Baseado então na teoria de Axel Honneth e analisando os fatos históricos, concluímos que a ascensão judaica pós idade média precedente ao holocausto corresponde a um período de desrespeito evidenciado, vindo a ser um exemplo de luta por reconhecimento.

O potencial simbólico do homem

Breno Dallas Zen
Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia na UCS

A obra “*Ensaio sobre o homem*”, de Ernst Cassirer, publicada em 1944, trouxe à Antropologia Filosófica importantes reflexões a respeito da forma expressiva do homem enquanto tal. Desprezando o aspecto racional como cerne do agir humano, o autor nos apresenta o conceito de *animal symbolicum*, que prioriza o aspecto simbólico das ações humanas, quer dizer, o homem em sua condição de produzir técnica e conhecimento através de conceitos e princípios próprios, a partir de uma primeira problematização do mundo.

É através de um sistema simbólico que o homem pode construir sua civilização. Este princípio seria, então, o aspecto mais forte na distinção entre o homem e os demais animais, uma vez que os animais estão fadados a um potencial-limite próprio da espécie, enquanto o homem não possui necessariamente o que podemos chamar de “limite” ou mesmo um “potencial” propriamente definido. Não podemos medi-lo porque no homem encontramos uma abertura e uma variabilidade muito forte e extensa, basta termos por referência a grande quantidade de culturas diferentes que se desenvolveu pelo globo terrestre desde que o ser humano criou suas primeiras tribos, e juntamente delas, diferenciadas técnicas, costumes e crenças simbólicas.

Cassirer divide as formas de expressão simbólicas em *linguagem, arte, religião, ciência e história*. Através destas, o homem estaria buscando inferir suas crenças e construir formas diversas de conhecimento, cada qual com uma função determinada para a civilização humana. Tais manifestações estão presentes em todas as culturas, porém de formas muito diversas. Por assim dizer, podemos pensar que o potencial humano esteja, então, na construção de tais formas simbólicas, uma vez que estas são determinantes para definir certos aspectos de uma cultura enquanto tal, como uma estrutura ou um princípio comum a todos os homens.

Perante estas observações, podemos perceber que há uma espécie de *linguagem proposicional ou conceitual* que separa os homens dos outros animais, ou seja, o homem possui algo como um instinto explicativo e investigativo que o permite alastrar as bordas de seu mundo. Através da criação de um conceito, que faz parte da realidade simbólica do homem, ele se encaminha para sua civilização, o mundo autônomo que só o homem é capaz de construir. Talvez a partir destas idéias possamos nos aproximar do homem enquanto tal, e fazer certas delimitações que possam sintetizar seu caráter cognitivo e antropológico.

Morte e rememoração: O cortejo perdido no deserto

Gyorgy Laszlo (Mackenzie)

Franz Kafka nos coloca, em suas narrativas, diante de um mundo absurdo, estranho, confuso e, ao mesmo tempo, explícito em sua obscuridade (por mais paradoxal que possa parecer!): o nosso próprio mundo. Isto porque estamos perdidos, alheios a nós mesmos, distantes um dos outros. Walter Benjamin afirma que tudo é decorrência, entre outras coisas, de termos desaprendido a morrer (tal qual o Caçador Graco, personagem kafkiano que jaz ou perdido entre as escadarias do paraíso, onde está metamorfoseado em borboleta ou como caçador defunto, nas águas do mundo, deitado em seu leito). A morte, entretanto, é a experiência (*Erfahrung*) que entrelaça cada ser humano. No deserto (o mundo contemporâneo em seu estado cru), onde não se vê limites para a desolação, o cortejo não sabe quais são as palavras de conforto, não sabe para quem reza, nem o lugar onde enterrar o caixão.

Tendo em vista tal problemática, esta apresentação, que é parte do artigo intitulado “A crise da ausência na contemporaneidade: uma análise benjaminiana da literatura de Kafka”, terá como foco explorar o papel da morte, tentando evidenciar a importância da rememoração para lidarmos não apenas com os erros do passado, mas conseguir tornar presente tanto as dores e as injustiças sofridas, quanto a resignação daqueles que partiram.

Palavras-chave: morte, rememoração, barbárie.

Benjamim: sobre a poética e a modernidade em Baudelaire

Valmir Percival Guimarães
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Essa comunicação tratará da referência de Benjamim às inovações trazidas pela poética de Baudelaire. Segundo Benjamim essas inovações não só se sustentam pelos seus temas, mas também pela linguagem e choques que causa a linguagem vulgar, comum, isto é cotidiana; estas até então consideradas objetos indignos da poesia. Os temas de Baudelaire estão ligados ao tédio, transgressão, miséria e também a solidão nas cidades grandes. Benjamim refere-se a linguagem inovadora e seu choque com a tradição dizendo que a mesma implica em algo inarmônico. Esse algo se relaciona como uma espécie de choque caracterizador da inovação na poesia Baudelaireana e também acaba por entrar em contraste com o valor de harmonia, que até então guiava a tradição poética que prezava por uma linguagem elevada, típica da tradição lírica. Tal tradição entra em choque com a inovação Baudelaireana que preza por uma linguagem comum, assim como já mencionado acima. Com relação ao tratamento de temas que até então eram considerados objetos indignos da poesia, Baudelaire dá lugar a uma nova espécie de herói que, segundo Benjamim, manifesta atitude de recusa e desafio aos valores sociais predominantes no sec. XIX. Para o teórico, Baudelaire eleva a condição de herói em sua poesia o artista, os boêmios, os velhos abandonados, trapeiros e alguns mais dos que se encontram à margem da sociedade e que habitam os subterrâneos de uma cidade grande. Até mesmo o malfeitor e o bandido se tornaram heróis. Para Baudelaire, estes merecem e se tornaram heróis, pois sofreram as conseqüências de um sistema econômico e de uma organização social.

Problemas epistemológicos na aquisição de conhecimento por testemunho

Delvair Custódio Moreira
Graduando em filosofia.
Universidade Federal de Ouro Preto

Este trabalho visa expor o papel desempenhado pelo testemunho na transmissão de conhecimento e os problemas na formulação de uma epistemologia do testemunho. O testemunho é uma das principais fontes de conhecimento humano, abrangendo de relatos em livros científicos a apresentações orais, ou seja, todo tipo de conhecimento transmitido por meio da comunicação. O principal problema epistemológico sobre o testemunho é que apesar de um grande número de nossas crenças serem originadas de relatos diversos, a nossa aceitação e confiança nestes relatos parecem não ser suficientes para justificar tais crenças, tornando-as assim conhecimento. Desta forma o primeiro desafio para uma epistemologia do testemunho é explicar precisamente como e em que circunstâncias o testemunho pode fornecer crenças justificadas e conhecimento. Estas circunstâncias seriam aquelas onde aquele que recebe o testemunho teria o direito epistêmico, ou seja, estaria justificado em confiar no relato de um testemunho. Meu objetivo é apresentar os problemas centrais da justificação epistêmica para confiabilidade em testemunhos, explorando a visão reducionista, que defende que a confiabilidade tem de ser justificada por recurso a outras fontes de conhecimento, como a percepção, inferência ou memória; e a visão anti-reducionista que defende que a aceitação de crenças por testemunho pode ser justificada por algum princípio epistêmico próprio do conhecimento por testemunho, tal princípio resume-se em um direito *a priori* para aceitação de crenças por testemunho sob certas circunstâncias onde a fonte é considerada confiável.

A filosofia ocidental, tradicionalmente, relegou o testemunho como uma fonte inferior de conhecimento. Em Platão o conhecimento genuíno é aquele em que o agente cognitivo tem por si mesmo uma maneira de justificar aquilo que diz saber. Em Descartes temos a explicitação do que pode ser chamado de “ideal de conhecimento autônomo” em seu projeto de reconstruir a partir da estrutura todo o edifício do conhecimento. Já em Hume encontra-se uma consideração sobre a importância do testemunho para o conhecimento, na seção X das *Investigações Acerca do Entendimento Humano* - “Dos Milagres”. Apesar de o texto tratar sobre crenças em testemunho de eventos milagrosos, os argumentos apresentados têm um caráter típico da visão reducionista e revelam o que está implícito na epistemologia clássica em relação ao conhecimento por testemunho.

Este tema ganhou grande interesse na filosofia contemporânea após a publicação de *Testimony: A Philosophical Study* de C. A. J. Coady (1992). O tópico tem sido central no debate recente da epistemologia, devido à concepção pública que epistemologias contemporâneas têm em relação à justificação epistêmica.

O problema do paralelismo psico-fisiológico segundo Henri Bergson e suas consequências

Mariana Vitti Rodrigues
Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP - Marília.
Graduação

O objetivo deste trabalho é analisar o texto “Cérebro e pensamento” de Henri Bergson e avaliar as consequências lógicas desta conferência sobre o problema lógico/ filosófico existente no “Projeto para uma psicologia” de Sigmund Freud. Bergson avaliará a tese do paralelismo psico-fisiológico, isto é, de que todo estado mental corresponde a um estado cerebral determinante, e tentará mostrar que ela é inválida. Para tanto, tomará como base duas noções filosóficas: o idealismo e o realismo; que como enfatiza o autor são noções logicamente excludentes.

Deste modo, Bergson provará que não é possível sustentar a tese do paralelismo nem no realismo, nem no idealismo, pois para que essa teoria seja válida, tem que se oscilar entre essas duas noções, o que é logicamente impossível, tendo em vista que são excludentes.

Verificaremos que a contradição existente na noção idealista se dá quando esta é levada as últimas consequências, pois chegamos a tese de que “a parte é o todo”, o que é contraditório; já no realismo vemos a contradição na própria explicação, pois, segundo Bergson, para se isolar os termos e explicar a realidade é preciso estar representando, e isso é cair no idealismo. Desta forma, o autor chega a conclusão de que é impossível admitir a possibilidade do paralelismo psico-fisiológico.

Por fim tentaremos mostrar a importância deste texto para um possível abalo na base do “projeto” Freudiano, quando Bergson destrói filosoficamente e logicamente a tese em que está pautado o projeto, isto é, de que é possível encontrar estados cerebrais correspondentes aos estados mentais.

Indispensabilidade e Reduccionismo em Filosofia da Matemática

Antonio M. N. Coelho

Argumentos de indispensabilidade procuram justificar alguma forma de realismo em matemática com base na necessidade que têm as ciências naturais de usar a matemática na formulação e desenvolvimento de suas teorias. Um compromisso ontológico com a visão de mundo fornecida, por exemplo pela física, nos comprometeria também com a existência dos objetos matemáticos dos quais a física se utiliza, isto é, nos comprometeria com os axiomas que são necessários às provas dos teoremas que estabelecem a existência de tais objetos. O problema de saber que axiomas são necessários para demonstrar que teoremas é tema dos programas reducionistas dos fundamentos da matemática. Assim, uma análise desses programas parece ser de importância central na avaliação dos argumentos de indispensabilidade. Em especial, importa saber que axiomas são necessários para provar os teoremas do que é chamado de matemática não-conjuntista, entendendo por isso aquela matemática cujo desenvolvimento é anterior à teoria dos conjuntos ou independente da mesma. Isso porque, embora a matemática aplicada às ciências naturais tenha sido objeto de análises filosóficas muito menos detalhadas do que aquelas que se fizeram da chamada matemática pura, existe um consenso de que os recursos da teoria dos conjuntos, por exemplo de ZFC, excedem, de muito, as demandas matemáticas dessas ciências. Tais demandas se restringiriam portanto, a algum âmbito não-conjuntista. A identificação dos axiomas apropriados para a matemática não-conjuntista vem sendo investigada, faz vários anos, por Stephen Simpson e seus colaboradores. Eles dão continuidade a pesquisas realizadas por Hilbert, Bernays, Feferman e Friedman, dentre outros. Nesta comunicação serão examinados alguns aspectos filosóficos do programa de Simpson naquilo que pode dizer respeito aos argumentos de indispensabilidade.

A racionalidade da ciência: da confiança ao questionamento

Alberto Cupani

Durante a primeira metade do século XX, a racionalidade da atividade científica e do seu produto: o conhecimento, dava-se por quase óbvia na filosofia da ciência. A atitude científica era concebida como o melhor exemplo de uma posição racional ante a realidade, tanto em sentido teórico (compreender o mundo) como no sentido prático (transformá-lo). Essa racionalidade manifestava-se na atitude crítica com relação ao saber ordinário e as convicções tradicionais, como exigência de rigor na argumentação e no exame das evidências, no *ethos* da imparcialidade, o desinteresse e a autonomia da pesquisa. Manifestava-se também no propósito de modificar os processos reais de acordo com o melhor conhecimento disponível: o científico. Este último era concebido como eminentemente racional, vale dizer constituído por conceitos, juízos e raciocínios logicamente intervencionados, uma idéia que culmina na doutrina popperiana do «mundo três». Aquelas idéias tornavam também racional acreditar na ciência.

Desde aquela época, todavia, mudanças na filosofia da ciência bem como pesquisas sociológicas e históricas suscitaram dúvidas com relação àquela maneira de entender a racionalidade da ciência. A doutrina kuhniana dos «paradigmas» e sua alegada «incomensurabilidade», as críticas à existência de uma metodologia geral de pesquisa, a constatação do papel da retórica na argumentação científica, a «subdeterminação» das teorias e a necessidade de julgar o peso de evidências e argumentos, foram poderosos estímulos para revisar a convicção de que a ciência procede “racionalmente”. Essa convicção foi também afetada pelas pesquisas históricas das que pareceu deduzir-se a dificuldade de separar o «contexto de descoberta» do «contexto de validação» e de isolar a pesquisa científica de compromissos sociais. Mais forte ainda foi o impacto das pesquisas sociológicas que sugerem o caráter “construído” dos objetos e regularidades (leis) investigados pela ciência, ou que suspeitam que o «sujeito epistêmico» não passa de uma miragem ideológica. A discussão sobre o «realismo científico» não é tampouco alheia a este debate. Pode acrescentar-se que o desenvolvimento da «tecnociência» traz um novo motivo de reflexão, na medida em que esse fenômeno social se afasta do perfil conceitual tradicionalmente atribuído à ciência. Por todos esses motivos, a noção de que a ciência é racional, e de que é racional acreditar nela entrou no que amiúde é considerado como uma crise.

Na apresentação aqui proposta, que retoma um assunto a que dediquei várias das minhas publicações, referir-me-ei às raízes da noção tradicional da racionalidade da ciência, exporei com certo detalhamento as doutrinas e críticas acima mencionadas, bem como as modificações da noção de racionalidade que elas suscitam.

Filosofia *versus* Misticismo segundo Kant

Joel Thiago Klein
Doutorando/UFSC/CAPES

O desenvolvimento da filosofia crítico-transcendental se encontra estreitamente ligado ao desenvolvimento de uma determinada compreensão a respeito daquilo que precisa ser o método filosófico. A filosofia, como um conhecimento racional a partir de conceitos, distingue-se da matemática, que se caracteriza como aquela doutrina que pode ser fundamentada na intuição pura, isto é, enquanto que a filosofia é uma atividade de análise de conceitos dados a priori, o método da matemática é construção de conceitos a priori nas formas puras do espaço e tempo. Entretanto, o verdadeiro antípoda da filosofia não é a matemática, pois ambas se integram no conjunto daquilo que Kant chama de conhecimento racional a priori, mas o misticismo. Na verdade, não seria temerário afirmar que a filosofia crítica surge a partir de uma auto-compreensão a respeito do que deveria ser o método da filosofia e aquilo que Kant entende por misticismo. Kant precisa realizar esse embate não apenas com relação à tradição, mas também e principalmente com relação ao modo de filosofar de seus contemporâneos. A oposição entre filosofia e misticismo pode ser caracterizada como a oposição entre investigação versus inspiração, uso público da razão versus doutrina secreta, trabalho versus alquimia, esclarecimento versus morte da razão, natureza versus graça. Esse embate ocorre seja no uso prático, seja no uso teórico da razão, isto é, essa oposição se desdobra desde a temática da fundamentação do conhecimento e da moralidade até nos temas da filosofia da religião e da história. Neste trabalho pretende-se explorar esse embate teórico travado por Kant.

Norberto Bobbio e as promessas de democracia

Joel Forteski

No artigo *O futuro da democracia*, de 1984, o jurista italiano Norberto Bobbio considera a democracia atual a partir de um critério comparativo de análise: de um lado, os ideais da teoria democrática moderna, com suas promessas e esperanças de maior igualdade, transparência, cidadania esclarecida etc. –, de outro, as acerbos conjunturas da democracia real de nossos dias, conjunturas que se revelam como o exato avesso daquelas promessas. Destas, Bobbio listas meia dúzia, quais sejam: i) o contratualismo: a sociedade política deveria ser entendida como um produto artificial, uma vez que não era considerada mais que o resultado das vontades individuais unidas; ii) a representação política livre: o representante deveria representar os interesses da nação, jamais os interesses particulares – de seu partido, de seu grupo social, de pessoas de suas relações etc. –; iii) a dissolução do poder oligárquico: a liberdade como autonomia constituiu desde sempre o princípio basilar da teoria democrática moderna – a supressão da barreira entre governado e governante deveria ser o seu resultado na *práxis* política; iv) democracia socializada: a capacidade de penetração da democracia na multiplicidade do espaço social, ultrapassando assim o âmbito apenas político; v) a transparência do processo: a democracia moderna tinha como um de seus princípios essenciais aquele que se refere à visibilidade de todos os atos que constituem o exercício do poder, isso implicava na extinção de todo e qualquer poder secreto e invisível, que se manifestasse longe dos olhos do público; vi) cidadania ativa e informada: nas origens da teoria democrática moderna sempre esteve presente a idéia de que um súdito poderia tornar-se cidadão de uma democracia apenas se exercesse os seus direitos e os fizesse valer de fato: dessa atividade dos indivíduos, tomada em seu conjunto, é que nasceria uma sociedade verdadeiramente livre e democrática. A partir das considerações do autor se constata então que todas essas promessas não se cumpriram e que, ainda mais, não poderiam ter se cumprido, visto que no plano histórico surgiram obstáculos imprevistos, que acabaram impedindo a realização desses ideais. Entre esses empecilhos, é possível destacar três: i) o advento da tecnocracia – em não poucos campos da ação política o *homo technicus* substituiu o *homo politicus* –; ii) o aumento do aparato burocrático – em decorrência da ampliação dos direitos sociais surgiu o Estado de serviços e, com ele, o exército de burocratas responsáveis por seu funcionamento, que consiste num *modus operandi* vertical e não democrático –; iii) o baixo rendimento do sistema – a dificuldade em atender as demandas dos cidadãos, o baixo rendimento do sistema democrático nesse sentido, é resultado da sobrecarga dos pedidos, requisições e solicitações que, por partirem de uma sociedade civil emancipada do sistema político, são fáceis e rapidamente emitidas e apresentadas ao governo e, destarte, abundantes.

Palavras-chave: Bobbio. Democracia. Perspectiva. Promessa. Realidade. Resultado.

A decisão jurídica é democrática?

Priscilla Aguiar Sena de Miranda
Mestranda em ética e filosofia política - UFSC

O objetivo da presente comunicação é apresentar a hermenêutica jurídica de Ronald Dworkin, que fundamenta o aspecto democrático da revisão judicial. Sua teoria abrange Política, Moral e o Direito.

Dworkin é um crítico ferrenho da concepção de democracia que a restringe a premissa majoritária, pois de acordo com o filósofo, a democracia baseada apenas na vontade da maioria não respeita as liberdades individuais dos cidadãos.

O filósofo defende uma concepção de democracia que chama de Democracia Constitucional co – participativa, ao qual os juízes possuem legitimidade para anular uma decisão tomada a partir da premissa majoritária, com o intuito de proteger os direitos individuais.

Mas esse poder dos juízes, depende de uma hermenêutica jurídica chamada por Dworkin de “interpretação construtiva”, que têm como base princípios fundamentais, a saber: a justiça, a equidade e o devido processo legal adjetivo. O filósofo telabora ainda, o conceito de “leitura moral da Constituição” pelo qual o filósofo relaciona Direito e Moral, entendendo dessa forma, as sentenças judiciais como princípios morais que têm por objetivo proteger os direitos fundamentais frente a “ditadura da maioria”.

O dever dos juízes de acordo com a teoria de Dworkin, é manter a integridade do direito em suas decisões, e compreender que suas decisões são princípios morais que devem não apenas respeitar a Constituição, mas também aperfeiçoá-la.