

### Informações e Inscrições:

As inscrições devem ser feitas na Secretaria do Departamento de Filosofia até 24/09/2013.

Carga horária: 28 horas

Valor R\$ 20,00

Secretaria do Departamento de Filosofia  
Av. Colombo n.5790 – bloco H-35 sala 001  
Maringá - Paraná  
Telefone: (44) 3011-8925  
E-mail: [sec-dfl@uem.br](mailto:sec-dfl@uem.br)  
Página: [www.dfl.uem.br](http://www.dfl.uem.br)

### Promoção:

Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

### Apoio:



CAPES

FUNDAÇÃO  
ARAUCÁRIA

Apoio ao Desenvolvimento Científico  
e Tecnológico do Paraná

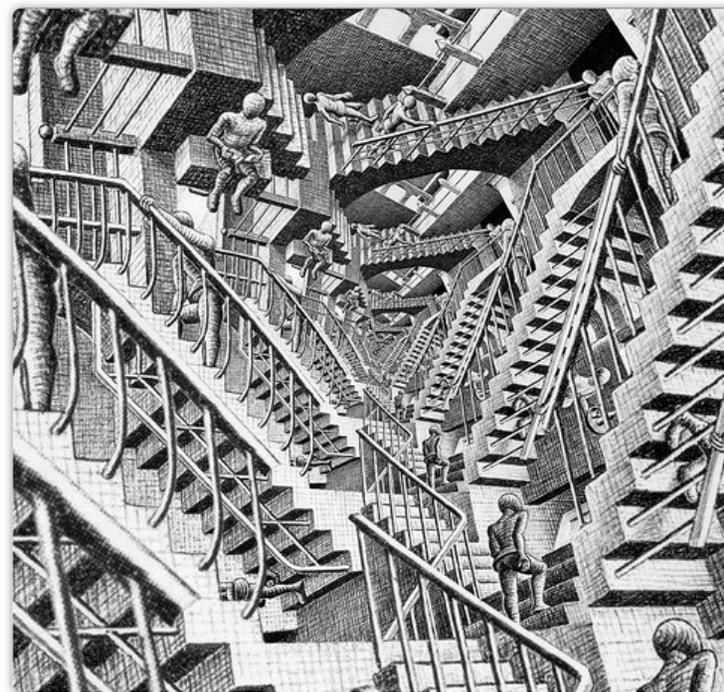


GOVERNO DO  
PARANÁ

## VIII Simpósio de Filosofia da UEM

### Caminhos que se bifurcam: liberdade e determinismo

24 a 27/09/2013  
Auditório do Bloco I-12



*Infinite Relativity*

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Departamento de Filosofia

## VIII Simpósio de Filosofia da UEM

### Caminhos que se bifurcam: liberdade e determinismo

O VIII Simpósio de Filosofia da UEM propõe-se a abordar o tema do conflito entre liberdade e determinismo. Trata-se de um lugar comum, uma questão clássica, a qual é preciso revisitar, mesmo para ver se há sentido, ainda hoje no século XXI, tratar das coisas nos termos dessa questão. É algo que está na tópica da filosofia e que os nela interessados deveriam examinar. O evento, nesse sentido, visa proporcionar a alunos de graduação, pós-graduação, professores e interessados uma ocasião especial para aprofundar seus conhecimentos sobre esse tópico tão importante da filosofia.

### Submissões de trabalhos

Prazo para submissões de trabalhos: **até 25 de agosto de 2013.**

Maiores informações no site: [www.dfl.uem.br](http://www.dfl.uem.br)

### Programação:

#### 24/09/2013 (terça-feira)

14h- 18h: **Conferências**

“Determinismo e Liberdade na Psicanálise” – Prof. Dr. Eder Soares Santos - UEL

“Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória” – Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Junior - UNIOESTE

#### 25/09/2013 (quarta-feira)

8h00 às 12h – **Sessão de comunicações**

14h às 18h: **Conferências**

“Liberdade ou determinismo? Considerações sobre a física e a ética atomistas” – Profa. Dra. Miriam Campolina de Peixoto – UFMG

“Aristotelismo e o determinismo na ação” – Prof. Dr. Marco Antônio de Avila Zingano – USP

#### 26/09/2013 (quinta-feira)

8h00 às 12h – **Sessão de comunicações**

14h às 18h: **Conferências**

“Liberdade e necessidade no labirinto de Leibniz” – Prof. Dr. Patrícia Coradim Sita – UEM

“Para além da necessidade: o compromisso explicativo da lógica espinosana” – Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende - UFG

#### 27/09/2013 (sexta-feira)

8h00 às 12h – **Sessão de comunicações**

14h às 18h: **Conferências**

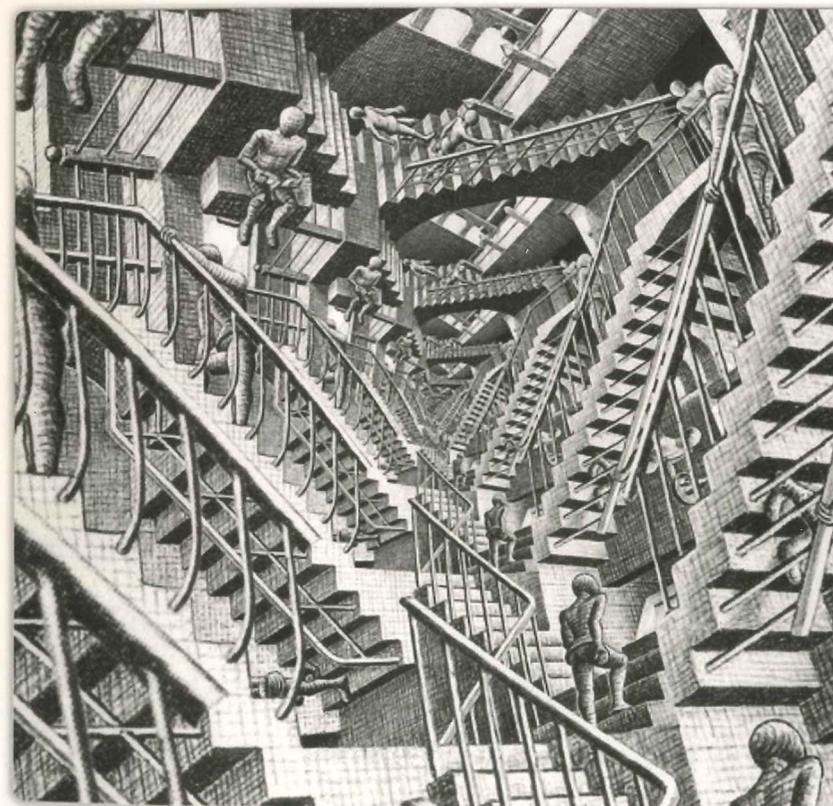
“Vico e o conceito de *Providência Divina*: compatibilizando determinismo e liberdade do agir” - Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto – UFU

“Samuel Clarke contra o determinismo de Anthony Collins” - Prof. Dr. Rodrigo Brandão – UFPR

# VIII Simpósio de Filosofia da UEM

Caminhos que se bifurcam: liberdade e determinismo

## Caderno de Resumos



*Infinite Relativity*

### Promoção:

Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

### Apoio:



Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Departamento de Filosofia

VIII Simpósio de Filosofia da UEM:  
Liberdade e Determinismo

v. 1, n. 1, 2013

Caderno de Resumos  
ISSN 2318-3357

Organização

Vladimir Chaves dos Santos – Presidente

Max Rogério Vicentini

Bruno Jauch Lopes

André Rosolém Sant'Anna

Caio Giovanni Malavazi Dariva

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de Filosofia

**Reitor:**

Júlio Santiago Prates Filho

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

Nerli Nonato Ribeiro Mori

**Chefe do Departamento de Filosofia:**

Max Rogério Vicentini

**Organização:**

Vladimir Chaves dos Santos – Presidente

Max Rogério Vicentini

Bruno Jauch

André Rosolém Sant'Anna

Caio Giovani Malavazi Dariva

**Comissão Científica:**

Amélia de Jesus Oliveira

Evandro Luis Gomes

Mateus Ricardo F. Ferreira

Max Rogério Vicentini

Patricia Coradim Sita

Vladimir Chaves dos Santos

**Apoio Técnico:**

Andrea Regina Previati

Rosângela A. Scoaris Andrade

**Apoio Financeiro:**

Capes

Fundação Araucária

Caixa Econômica Federal

**Local:**

Departamento de Filosofia

Av. Colombo, 5790 Bloco H-35 Sala 1 87020-900

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

## APRESENTAÇÃO

O VIII Simpósio de Filosofia da UEM propõe-se a abordar o tema do conflito entre liberdade e determinismo. Trata-se de um lugar comum, uma questão clássica, a qual é preciso revisitar, mesmo para ver se há sentido, ainda hoje no século XXI, tratar das coisas nos termos dessa questão. É algo que está na tópica da filosofia e que os nela interessados deveriam examinar. O evento, nesse sentido, visa proporcionar a alunos de graduação, pós-graduação, professores e interessados uma ocasião especial para aprofundar seus conhecimentos sobre esse tópico tão importante da filosofia.

O tema do determinismo é fundamental para entender as ciências da natureza, é derivado do princípio de que todas as coisas ocorrem em virtude de causas que as explicam, nada acontece por si. Esse, que é também chamado princípio de razão, amarra todas as coisas numa cadeia de eventos determináveis e explicáveis.

O tema da liberdade, entretanto, é problemático. O fato ao qual se refere a liberdade é algo que causa

embaraços à tentativa de produzir explicações suficientes dele. É ao mesmo tempo intrigante e assustador verificar que a liberdade não é cientificamente comprovável. Torna-se manifesto o divórcio entre ciência e filosofia acerca desse tema, uma vez que essa última não se detém diante das dificuldades impostas pela primeira, e procede seus raciocínios, por meio de postulados e hipóteses, a fim de examinar e conceber o mundo da liberdade. Do ponto de vista da filosofia, a idéia de liberdade é fundamental para se cogitar a possibilidade da ética; é, igualmente, um pressuposto quando se pensa no mundo do direito.

O modo como se vê a liberdade está diretamente associado às possíveis distinções entre o mundo natural e o humano. E a justificação dessa diferença de mundos passa muitas vezes pela justificação da diferença entre homens e animais. Por conseguinte, trata-se de um tema que está na fronteira entre diversas áreas do conhecimento: não só ética e física, mas também direito, psicologia, neurociência, lógica, epistemologia, antropologia, biologia e teologia. Pesquisadores com diversos enfoques sobre o tema podem, então, por ocasião do evento, apresentar suas pesquisas e discuti-las com interlocutores versados, de modo a lançar novas luzes sobre a liberdade e o determinismo nas suas

relações de oposição e/ou complementação. O objetivo principal do evento é, portanto, proporcionar essa ocasião para divulgação e discussão dos trabalhos de pesquisadores especializados sobre os temas da liberdade e do determinismo, clássicos na filosofia, com a expectativa de que haja divulgação, ampliação e avanço dos conhecimentos.

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	3
PROGRAMAÇÃO	9
CONFERÊNCIAS	17
Cristiano Novaes de Rezende	19
Eder Soares Santos	21
Marco Antônio de Avila Zingano	23
Miriam Campolina de Peixoto	24
Patricia Coradim Sita	27
Rodrigo Brandão	30
Sertório de Amorim e Silva Neto	34
Wilson Antonio Frezzatti Jr.	37
COMUNICAÇÕES	41
André Ricardo Randazzo Gomes	43
André Rosolem Sant'Anna	46
Antonio Carlos de Souza	50
Caio Giovani Malavazi Dariva	53
Donizeti Aparecido Pugin Souza	56
Felipe Luiz Gomes Figueira	59
Bárbara Poli Uliano Shinkawa	59
Isadora Alcantara da Silva	62
Jaziel Cleiton Rautenberg	65
João Evangelista Fernandes	71
Marcelo Ribeiro Rosa	76
Marcio Pires	80
Marta Helena Rodrigues Chote	83
Paulo Adriano do Amaral Fernandes	87
Raoni Wohnrath Arroyo	90
Rodrigo Hayasi Pinto	92
Vivian Batista Gombi	94

## PROGRAMAÇÃO

---

**24/09/2013 (terça-feira)**

**09h00-11h00 - Conferência de abertura**

“Problemas da responsabilidade moral em Aristóteles”

– Prof. Dr. Marco Antônio de Avila Zingano – USP

**14h00-16h00 - Conferência**

“Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória”

– Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Junior – UNIOESTE

25/09/2013 (quarta-feira)

**08h00 às 12h00 – Sessão de comunicações**

08h30 às 10h00

“O conceito marxiano de ideologia e a determinação social do pensamento”

- Vivian Batista Gombi - UEM

“A liberdade como relação sócio-histórica no mundo da necessidade”

- Antonio Carlos de Souza - UENP

“O problema da liberdade em Lucrecio”

- Caio Giovani Malavazi Dariva - UEM

**10h00 às 10h30 – Intervalo**

10h30 às 11h30

“A liberdade como princípio da ciência moral segundo Tomás de Aquino”

- André Ricardo Randazzo Gomes - UEM

“Liberdade e determinismo a partir da concepção de predestinação e livre-arbítrio em Santo Tomas de Aquino”

- Paulo Adriano do Amaral Fernandes - UEM

**14h00 às 18h00 - Conferências**

“Liberdade ou determinismo? Considerações sobre a física e a ética atomistas”

– Profa. Dra. Miriam Campolina de Peixoto – UFMG

“Determinismo e liberdade na psicanálise de Freud”

– Prof. Dr. Eder Soares Santos – UEL

26/09/2013 (quinta-feira)

**08h00 às 12h00 – Sessão de comunicações**

08h30 às 10h00

“A relação entre determinismo e realismo no debate ontológico da teoria quântica”

- Raoni Wohnrath Arroyo - UEM

“Epistemologia naturalizada e ceticismo”

- André Rosolem Sant’Anna - UEM

“Determinismo versus indeterminismo: uma escolha racional”

- Jaziel Cleiton Rautenberg - UNIOESTE

**10h00 às 10h30 – Intervalo**

10h30 às 11h30

“Antideterminismo e liberdade em Pascal”

- Rodrigo Hayasi Pinto - PUCPR

“Liberdade e necessidade em David Hume”

- Donizeti Aparecido Pugin Souza - UEM

**14h00 às 18h00 - Conferências**

“Liberdade e necessidade no labirinto de Leibniz”

– Profa. Dra. Patrícia Coradim Sita – UEM

“Para além da necessidade: o compromisso explicativo da lógica espinosana”

– Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende - UFG

**27/09/2013 (sexta-feira)**

**08h00 às 12h00 – Sessão de comunicações**

08h30 às 10h00

“Escolha absoluta: Sartre e a noção de liberdade”

- Isadora Alcantara da Silva – UEM

“Sartre e a modificação estética do projeto humano”

- Marta Helena Rodrigues Chote – UEM

“Angústia e liberdade no § 40 de *Ser e Tempo*”

- João Evangelista Fernandes – UEM

**10h00 às 10h30 – Intervalo**

10h30 às 12h00

“Nietzsche, do erudito à criança”

- Felipe Luiz Gomes Figueira e Bárbara Poli Uliano Shinkawa  
– IFPR

“A doutrina da liberdade da vontade em Schopenhauer e a questão da sua compatibilidade com a imputabilidade moral das ações individuais”

- Marcelo Ribeiro Rosa – UEL

“Teoria e prática: caminhos que precisam convergir”

- Marcio Pires - UEM

**14h00 às 18h00 – Conferências de encerramento**

“Vico e o conceito de *Providência Divina*: compatibilizando determinismo e liberdade do agir”

- Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto – UFU

“Samuel Clarke contra o determinismo de Anthony Collins”

- Prof. Dr. Rodrigo Brandão – UFPR

CONFERÊNCIAS

---

**Cristiano Novaes de Rezende**

Universidade Federal de Goiás

**Para além da necessidade: o compromisso  
explicativo da lógica espinosana**

No final do século XVI e início do século XVII, a chamada “querela sobre a certeza das matemáticas” exigiu que os filósofos se pronunciassem quanto à adequação ou inadequação da aritmética e da geometria aos requisitos de cientificidade propostos por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* em termos marcadamente causais: se elas fossem verdadeiras ciências deveriam proceder da causa para os efeitos. Nesse contexto, as demonstrações matemáticas precisariam estabelecer, entre suas premissas e suas conclusões, um vínculo mais forte do que a mera implicação lógica (pois há implicação lógica dos efeitos para as causas, como nos chamados silogismo *quia*). Nos Seiscentos, tal querela, refluindo sobre o próprio conceito de lógica, promoveu a elaboração de “lógicas genéticas”, no centro das quais estão definições inspiradas na geração euclidiana de figuras matemáticas através do movimento. Desde Aristóteles, tais definições (em cujo *definiens* tripartite a causa comparece como o termo médio de um silogismo compactado) são diferenciadas daquelas outras que se limitam a uma função taxionômica de tipo puramente extensional (como são as definições em cujo *definiens*, bipartite, comparecem apenas o gênero e diferença específica). Na lógica espinosana, exposta no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, é perfeitamente identificável esse mesmo compromisso explicativo atribuído às definições

genéticas, herdeiras, pois, das definições triádicas aristotélicas. Ora, no trabalho que apresentaremos, serão analisadas algumas consequências éticas dessa lógica espinosana, comprometida com algo mais do que a mera necessidade interna dos raciocínios cogentes. Daremos destaque especialmente às consequências dessa lógica genética explicativa para as definições dos afetos e para a inadmissibilidade de comportamentos acráticos em sentido *estrito* (isto é, caracterizados pela não consequência prática de um conhecimento epistemicamente irretocável). Destarte, procuraremos mostrar que na ética espinosana, assentada sobre uma ontologia necessitarista, a liberdade depende da presença de um conhecimento que não apenas reproduza esse caráter necessário da realidade, mas também sua ordem e conexão, um conhecimento capaz, nessa medida, de proporcionar não apenas certeza mas principalmente compreensão acerca do que se conhece. Tal conhecimento, de caráter explicativo, opera, ele próprio, como causa necessária e suficiente (adequada) da ação livre, de acordo com a recusa espinosana da noção tradicional de liberdade como livre arbítrio alicerçado na contingência. Essa interpretação permite, assim, mostrar que o tipo de necessitarismo admitido por Espinosa, para além da necessidade mas nunca para quem da mesma, não toma a ação humana como uma operação cega.

**Eder Soares Santos**

Universidade Estadual de Londrina

## **Determinismo e liberdade na psicanálise de Freud**

Àqueles acostumados aos textos freudianos é fácil perceber que não há espaço para liberdade no seu estudo do psiquismo. Todavia, os leitores de primeira viagem facilmente poderiam se deixar encantar pelo estilo e beleza da escrita freudiana e acreditarem que se trata de empregar um método que realmente pode fazer com que o homem passe a conhecer a si mesmo de forma profunda, dando-lhe autonomia para a vida em sociedade.

Tentarei mostrar que a autonomia do ser humano para Freud é uma falácia e que este é determinado por um aparelho psíquico cujo modo de funcionamento tem por função justamente reprimir a única coisa que no homem apontaria para uma liberdade de ação, a saber: seu desejo. Se todos os homens decidissem realizar todos os seus desejos, não haveria, para Freud, uma instauração possível da civilização. Porém, será que há espaço nas teorias psicanalíticas para se pensar em liberdade? Veremos abrir-se uma possibilidade com a psicanálise de Winnicott.

Na *Interpretação dos sonhos* Freud apresenta sua primeira tópica. Esse primeiro mecanismo de explicação do funcionamento do aparelho psíquico será o modelo utilizado por Freud até 1919 quando publica *O ego e o id*, propondo uma segunda tópica. Não trataremos aqui dessa obra porque, no essencial, o mecanismo regressivo e repressivo do funcionamento psíquico será o mesmo.

Qual seria a função do aparelho psíquico? Procurar realizar o máximo de prazer e evitar qualquer

desprazer. Assim, poderíamos pensar que ao realizar todos os nossos desejos atingiríamos o maior prazer. E, ao contrário do que argumentei acima, haveria liberdade, na medida em que sempre posso realizar aquilo que quero. Todavia, para Freud, aquilo que quero realizar são desejos não aceitos por minha própria moralidade e pelo senso moral da civilização e, por consequência, o que se tem é a formação de um conflito psíquico. E conflito, por sua vez, provoca desprazer.

Todos os desejos devem ser reprimidos? Não, apenas aqueles que não podem ser aceitos moralmente como desejar matar seu próprio pai para poder esposar a sua própria mãe. Entre os desejos primitivos mais intensos contam-se a sede, a fome e o sexo. Não há como reprimir a fome e a sede, porém para que o homem pudesse sobreviver em sociedade lhe foi, segundo Freud, necessário reprimir seus desejos sexuais mais primitivos. Assim, os fundamentos morais, culturais, religiosos e sociais de nossa sociedade têm a ver com nossa capacidade de reprimir nossos desejos que são conduzidos por nossas pulsões.

Pulsões são como forças motrizes que se ligam aos nossos pensamentos e formam nossas representações. As representações ligam-se em cadeias de raciocínios que devem, sob a forma da repressão, manter certa coerência com o que é aceito por determinada civilização. Cabe ao consciente manter vigilância juntamente com a instância crítica e censuradora do aparelho psíquico para que pulsões indesejadas não escapem do inconsciente e possam se associar a pensamentos que criem representações indesejadas e que não podem ser realizadas a não ser sob um grande embate moral interno.

**Marco Antônio de Avila Zingano**

Universidade de São Paulo

### **Problemas da responsabilidade moral em Aristóteles**

Por muito tempo, foi consenso que o que se pode denominar de *Princípio das Possibilidades Alternativas* estava pressuposto na análise aristotélica da ação moral. No entanto, a partir dos estudos de Loening e, em especial, após a publicação do livro de Bobzien sobre o determinismo no estoicismo, a perspectiva parece ter-se alterado, sendo agora freqüente a atribuição de uma versão compatibilista a Aristóteles, deixando a Alexandre, em seu *De fato*, a responsabilidade de ter introduzido uma leitura libertária da noção de *eph' hêmin*. Na presente conferência, vou estudar duas questões conexas, mas que devem ser tratadas distintamente: (a) se é possível, ou mesmo necessário, atribuir o referido princípio a Aristóteles e (b) se este princípio é uma condição necessária para uma tese filosoficamente madura e autônoma da ética.

**Miriam Campolina de Peixoto**

Universidade Federal de Minas Gerais

### **Liberdade ou determinismo? Considerações sobre a física e a ética atomistas**

Em um fragmento atribuído por Clemente de Alexandria a Demócrito de Abdera, lemos que “natureza e educação são muito semelhantes (*he physis kai he didachê paraplêsion esti*)”, pois, segundo ele, “a educação transforma o homem (*he didachê metarhysmoi tôn anthrôpôn*), e essa transformação produz natureza (*metarhysmousa de physiopoiei*).” (DK 68 B 33). A imagem que nos oferece o filósofo acerca da capacidade que possui a educação de produzir natureza pode parecer estranha no quadro de um pensamento que sustenta ser o mundo regido pela necessidade. Para se compreender em que medida é possível falar de liberdade, ainda que mitigada, no contexto da filosofia atomista, é preciso examinar o que estes filósofos pretendem efetivamente dizer ao empregar termos como *anankè*, por um lado, e *tuchê* e *automaton*, por outro, ao se referirem à natureza do cosmo e dos processos que explicam sua produção e manutenção no tempo. Mediante um exame mais atento destes termos e dos contextos em que são empregados, talvez seja possível nuançar a clivagem tradicional que opõe, na história da filosofia, as noções de determinismo e liberdade, atribuindo ao pensamento de Leucipo e Demócrito teses que sustentam um mecanicismo cego e hermético a toda consideração da liberdade no terreno *das coisas humanas*.

Na física atomista, necessários são os átomos e o vazio, o movimento dos átomos no vazio e sua subsistência no interior dos compostos atômicos. Como pretendemos demonstrar, parece ser precisamente a postulação do vazio a chave para se compreender como é possível falar de uma “residual indeterminação” e factível liberdade no quadro de sua cosmologia e de sua antropologia.

No *makrokosmos* assim como nos *mikrokosmoi* que lhe constituem, observa-se uma mesma estrutura que, de modo quase especular, reproduz, do mais simples ao mais complexo dos compostos, uma variada gama de combinações, servindo-se a cada vez de átomos e de vazio, em sempre novos e variados arranjos. Em um cosmo que se caracteriza pelo seu permanente processo de reordenação (*palin diakosmêsis*), observa-se a tensão subsistente entre determinação e indeterminação, entre necessidade e espontaneidade. E como tudo o que nele subsiste, também o ser humano traz em sua natureza esta marca: as figuras atômicas que configuram seu corpo e nele a sua alma lhe conferem uma ainda maior predisposição à transformação e uma considerável plasticidade.

Nossa tese consiste em afirmar que, se um determinismo existe na cosmologia de Demócrito, ele não é absoluto. Um resíduo de indeterminação nele subsiste e possibilita, no caso da natureza humana, a intervenção no curso da natureza e conseqüente transformação de sua própria natureza. Tal reflexão coloca em evidência a evolução humana, o desenvolvimento da inteligência, dos meios de sobrevivência, enfim, da cultura. Do ponto de vista fisico-biológico, a natureza humana se assemelha assim, em razão mesmo de sua constituição atômica, a tudo o mais que existe no cosmo. Razão pela qual Demócrito não hesitou em considerar o homem um microcosmo (DK 68 B 34).

Em nossa exposição nos propomos a examinar o problema da compatibilidade de necessidade e liberdade no quadro do atomismo antigo, tomando por base uma série de testemunhos e fragmentos através dos quais seu pensamento foi transmitido e discutido na Antiguidade. Pretendemos apresentar a concepção de natureza e de natureza humana no pensamento de Demócrito tomando por base as noções de necessidade e de espontaneidade bastante atestadas no corpus dos testemunhos e fragmentos que constituem nossa fonte para o estudo desta tradição.

**Patricia Coradim Sita**

Universidade Estadual de Maringá

### **Liberdade e necessidade no labirinto de Leibniz**

Nossa proposta é analisar a tentativa leibniziana de conciliação entre a noção de liberdade humana e a concepção de mundo em que todos os acontecimentos naturais são necessários. Procuramos mostrar que tal conciliação é possível somente na medida em que se estabelece uma específica noção de *ser*, de caráter ativo, apto a dissolver a oposição entre a contingência dos acontecimentos relativos ao ser e a determinação dos fatos relativos ao mundo. Costuma-se supor que, no século XVII, o emprego da matemática nos diferentes campos das ciências naturais (mecânica, astronomia, óptica etc.) foi generalizado e bem sucedido. Entretanto, em contraste com essa imagem, há vários indícios de que a crença mecanicista na aplicabilidade irrestrita da matemática ao mundo material passou a ser constantemente desafiada a partir do final do século XVII. Essa mudança de atitude pode ser notada, por exemplo, em Leibniz e Newton. Ambos estavam comprometidos com a introdução de métodos capazes de lidar consistentemente com grandezas de ordem infinita ou infinitesimal. A dificuldade acarretada por qualquer tentativa de identificar correlatos físicos para tais ordens de grandezas pode ter sido uma das motivações para que eles recusassem as convicções mecanicistas clássicas sobre a onipresença das propriedades quantificáveis e a sustentabilidade metafísica e epistemológica do projeto de uma *mathesis universalis*. Para a realização da nossa

proposta devemos, inicialmente, apresentar a noção leibniziana de natureza a partir do contraponto com a perspectiva mecanicista. Leibniz insiste no caráter ideal ou abstrato de todos os objetos e propriedades matemáticas – isso significa que nenhum deles possui qualquer correlato no nível mais fundamental do ser, isto é, no nível monádico. Sua preocupação é radicalmente distinta daquela que fez com que Descartes assumisse a explicação dos fenômenos em termos de extensão e do movimento. Nossa opção pela discussão do labirinto da liberdade a partir da física e da comparação com a filosofia cartesiana tem, primeiramente, a finalidade de mostrar claramente que para Leibniz a noção de substância como mera passividade, como no caso da substância extensa de Descartes, é fonte de um problema insolúvel. Pretendemos ainda que nossa abordagem permita partir da abordagem moderna das questões relativas à liberdade. A partir daí, já de posse da noção de substância como ser de ação, passaremos a uma descrição esquemática da mônada e de sua gênese em Deus, que nos levará ao problema da incompatibilidade entre um mundo que deve exprimir a bondade de Deus e onde, ao mesmo tempo, deve haver contingência.

A descrição do mundo leibniziano talvez seja mais adequadamente nomeada como *reducionismo* ontológico: Leibniz pretende explicar a natureza dos fenômenos físicos e observáveis através de recurso a algo que é distinto dos próprios fenômenos e cujo foco é a noção de força. Trata-se de reduzir a natureza fenomênica observável a uma somatória de forças que compõe e regulam a natureza. Para tanto, Leibniz deixa de lado a análise exaustiva da fisiologia e anatomia dos corpos (presente, por exemplo, nos textos cartesianos que enfatizam uma descrição detalhada da anatomia e das relações entre as partes dos corpos responsáveis pelo desempenho de diversas

funções, entre elas, o movimento) para se dedicar ao que está na base de todo movimento, mas que não pode ser adequadamente descrito de modo meramente mecânico, como simples resultado da soma das partes de uma máquina. Em outras palavras, pretendemos investigar, em um segundo momento, em que medida estamos autorizados a dizer que a filosofia leibniziana só precisa das mônadas, substâncias simples e não-mecânicas (em seus diversos graus), para constituir o mundo. Localizamos neste ponto o núcleo do problema da liberdade: a existência ou não de uma vontade autônoma e, conseqüentemente, de um espírito ontologicamente autônomo, que não se reduza a mero fenômeno resultante da causalidade física. Acreditamos que a dissolução da oposição entre a contingência e a determinação pode ser compreendida a partir deste percurso desde que se aceite o desmantelamento da noção de vontade como arbitrariedade pura, que não se orienta por um princípio racional.

**Rodrigo Brandão**

Universidade Federal do Paraná

### **Samuel Clarke contra o determinismo de Anthony Collins**

Como o presente evento mostra, o debate sobre liberdade e determinismo percorre a história da filosofia; o tema está presente nos textos dos filósofos antigos até as filosofias contemporâneas de qualquer escola ou tradição. No século XVIII, principalmente em sua primeira metade, esse debate encontra uma ampla repercussão nos mais diversos domínios do pensamento, e distintos aspectos históricos favorecem a difusão do problema: o século herda as questões e perspectivas dos grandes sistemas do século XVII (Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz), os debates entre Hobbes e Bramhall sobre o tema, a redução da liberdade à liberdade de ação realizada por Locke, as relações entre a liberdade, a providência e a história no providencialismo de Bossuet, entre outros tantos. O tema da liberdade perpassa a obra dos grandes filósofos, mas também a de teólogos e de outros homens de letras; ele se encontra nas obras de religiosos jansenistas bem como na de molinistas, é considerado por cientistas cartesianos ou newtonianos, apresenta-se em tratados, panfletos, diálogos, cartas, peças de teatro, em encenações jesuítas como o balé *Le destin* (1669), na literatura oriental francesa e inglesa inspirada na tradução das *Mil e uma noites* – como o *Zadig ou o destino* (1747), de Voltaire.

Além de todas essas fontes e linhas de forças,

que somadas aos lugares comuns do estoicismo compõem a diversidade das obras sobre o tema no século XVIII, há dois autores que tiveram um lugar privilegiado no debate sobre a liberdade e a necessidade no século XVIII, mas que são relativamente pouco conhecidos: Samuel Clarke e Anthony Collins. Clarke como o defensor da liberdade, e Collins como o mais famoso e aberto determinista, perspectiva defendida em sua obra *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty and Necessity* (1715).

Samuel Clarke, talvez o mais influente teólogo inglês do século XVIII, amigo de Newton, defensor e talvez principal mentor de uma metafísica newtoniana, Clarke permanece um ilustre desconhecido. Ilustre por sua famosa correspondência com Leibniz, em que defende a física e a metafísica newtonianas contra Leibniz, contra o seu Deus lógico, sua noção de liberdade divina e sua relação entre vontade e entendimento, e desconhecido, pois sua obra e pensamento são pouco estudados, restringindo-se na maioria das vezes à correspondência com Leibniz; poucos se debruçaram sobre sua principal obra *A Demonstration of the Being and Attributes of God; more particularly in answer to Mr Hobbes, Spinoza and their followers* (1704) e outros textos que o autor consagrou ao tema da liberdade.

Anthony Collins, livre pensador inglês e amigo tardio porém dileto de Locke, escreveu o que foi considerado o mais importante texto determinista do século XVIII, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty and Necessity*, um compêndio de argumentos dos mais variados sobre a impossibilidade de uma vontade livre.

Esses dois autores foram muito importantes para o debate sobre a liberdade e a necessidade no século XVIII, assim como para a recepção de outras perspectivas sobre a questão, principalmente para a recepção da filosofia de Leibniz. Essa importância é atestada, por exemplo, pela obra

de Voltaire. A perspectiva de Voltaire pode ser considerada como uma oscilação entre a defesa da liberdade, a posição de Clarke, e o determinismo de Collins, adotado definitivamente em suas obras tardias. Em sua obra intitulada *Metafísica de Newton*, que mais tarde comporá a primeira parte dos seus *Elementos da Filosofia de Newton*, Voltaire realiza um comentário e análise da correspondência Clarke-Leibniz, com nítida preferência pelo inglês, mesmo que muitos textos terminem em dúvidas. Lá, Voltaire dedica um capítulo sobre a liberdade em Deus, uma leitura de algumas passagens da correspondência Clarke-Leibniz e de passagens das *Questões sobre a Ótica*, de Newton, e um capítulo sobre a liberdade no homem, em que abandona a querela Clarke-Leibniz para se dedicar a disputa Clarke-Collins.

Meu interesse aqui é analisar algumas obras desses dois autores ingleses para tentar mostrar como a discussão sobre a liberdade divina realizada por Clarke em *A Demonstration of the being and attributes of God* lança luz sobre suas perspectivas na correspondência com Leibniz, mas também como ela serve para compreender sua defesa da liberdade do homem contra o determinismo de Collins. Gostaria de me centrar em alguns trechos do *A demonstration*, em algumas cartas de Clarke a Bulkeley (1716-17) e em seu texto contra Collins, *Remarks upon a book entitled, "A philosophical enquiry concerning human liberty"* (1717), para analisar como Clarke rebate alguns dos argumentos de Collins por meio de sua noção de *agency*. Como dirá Clarke, o problema da liberdade da vontade tem semelhanças com o problema da existência do mundo exterior: àquele que nega cabe a tarefa de provar sua perspectiva, e ele é desafiador ao mesmo tempo que pouco razoável. Sendo assim, o procedimento de Clarke é, na maioria das vezes e principalmente no *Remarks*, um ataque

aos argumentos deterministas, fazendo uma análise dos termos empregados por Collins a ponto de identificar em seu discurso inconsistência e contradição.

Sertório de Amorim e Silva Neto

Universidade Federal de Uberlândia

### Vico e o conceito de *Providência Divina*:

#### Compatibilizando determinismo e liberdade do agir

Um dos enredos vastos e igualmente controversos dos estudos viconianos é a interpretação do conceito de *Providência Divina*. É fácil concordar que a abordagem das teses de Vico sobre o direito e a história não podem passar sem a atenta e detalhada consideração deste conceito, porém, o que ele de fato significa parece estar ainda longe de um consenso.

Existe a tentação de, por vezes, avaliar a noção viconiana de Providência em seu contexto original: o pensamento cristão sobre a história (de Santo Agostinho e do Bispo Bossuet) e, portanto, a partir da suposição da governança divina *transcendental* dos acontecimentos. Mas, se a Providência, como escreve Vico, “é a rainha dos afazeres humanos” (*Sn44*, § 312), ela deve então, soberana, governar de cima os negócios humanos e plasmar, servindo-se deles, seus sublimes desígnios, que embora transcendentais, não são inteiramente misteriosos, sobretudo para os que têm fé na *Revelação*. Essa mesma tentação ganha terreno fértil na declarada aversão de Vico àquela teoria do direito natural que, a exemplo de Grócio, “professa que seu sistema permanece preciso mesmo sem a cognição de Deus” e, tal como Pufendorf, “põe o homem lançado nesse mundo sem nenhuma ajuda e cuidado de Deus” (*Sn44*,

§ 395, § 397). Para a *Scienza* de Vico, em vez disto, não estamos abandonados à própria sorte e ao acaso, mas recebemos ordinariamente a ajuda dos céus, isto é, somos coadjuvantes da “justiça divina, que nos é ministrada pela providência divina para conservar a sociedade humana” (*Sn44*, § 341); de modo que será a atuação providencial de Deus, concorde com a necessidade lógica dos divinos propósitos, e não o livre-arbítrio incerto dos homens, “a ordenadora do direito natural das gentes” (*Sn44*, § 312).

Mas essa hereditariedade do conceito viconiano não facilita em nada sua interpretação; ao contrário, acaba erguendo um novo obstáculo, já que o nosso autor, diferentemente de Agostinho, Bossuet e do pensamento cristão sobre a história, formula a ideia de Providência motivado pela instauração de uma *ciência nova sobre a natureza comum das nações*, mais certa e evidente do que a Física moderna porque assentada na convertibilidade do *verum* e do *factum*, ou na identificação da verdade científica ao ato poético (criativo) humano, exposta pela primeira vez em 1710, no *De antiquissima Italorum sapientia*. A concepção de Vico revelar-se-ia incompatível com a noção clássica de Providência, pois, na contramão da crítica racionalista às *studia humanitatis*, coexistia com a convicção contraditória de que os homens, a partir de seu livre arbítrio, *fazem* sua história e, precisamente por isso, são capazes de uma Ciência da história. A proposição viconiana de uma *nova ciência sobre a natureza comum das nações* se assenta inteiramente no fato de que “este mundo de nações foi certamente feito pelos homens” e, por isso mesmo, essa *Scienza* “vai buscar suas provas não já fora, mas dentro das modificações da própria mente de quem a medita” (*Sn44*, § 374). Vico supõe no *De antiquissima* de 1710 que o homem conhece a verdade das matemáticas porque é, com a invenção do *ponto* (geométrico) e da

*unidade* (aritmética), o criador desse mundo de abstrações; a mesma suposição seria sustentada posteriormente, na *Scienza nuova* de 1744, só que de modo ampliado e considerando também as criações artísticas, a linguagem e a cultura, em suma, o mundo histórico.

Essas duas posições de Vico sobre a história, aparentemente antagônicas, deixa por resolver o seguinte problema: como compatibilizar a proposição científica e moderna de Vico, sua *Scienza nuova*, com a concepção, artigo de fé, de que a história é regida pela Providência? Em suma, como é possível, no âmbito da teoria, que, ao mesmo tempo, o homem faça a história e a providência seja a rainha dos afazeres humanos? Ou ainda, de que modo é possível compatibilizar a concepção cristã da ordenação transcendental da história e, assim, de um certo determinismo do agir humano, com a ideia moderna de que o homem, livremente e na imanência, como o Deus do seu mundo, faz, cria a história? Nosso objetivo será, portanto, o de discutir a economia desses dois aspectos aparentemente incompatíveis e contraditórios no conceito viconiano de *providência divina* e, desse modo, expor as estratégias adotadas por Vico para compatibilizá-los.

**Wilson Antonio Frezzatti Jr.**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

### **Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória**

Théodule Ribot (1839-1916) foi um filósofo e psicólogo francês, considerado o pai da psicologia científica francesa. Atualmente, é pouco estudado, mesmo na França, sendo que o esquecimento de seu nome talvez tenha sido causado pela força do bergsonismo e da psicanálise, e também pela rejeição do positivismo, fazendo com que seu pensamento fosse considerado ultrapassado. Assim, por que propusemos uma conferência que versa sobre as ideias de Ribot? Há algumas razões que achamos que justificam essa escolha: em primeiro lugar, o contexto dos primeiros trabalhos de Ribot é aquele da luta da psicologia por sua autonomia em relação à filosofia, que tem como eixos a noção de alma e o papel da metafísica; em segundo lugar, os trabalhos do psicólogo francês antecipam aquilo que hoje são as principais questões da filosofia da mente, de origem anglo-saxônica: a relação mente/cérebro, a causalidade mental e o problema da identidade pessoal e da natureza do "eu"; e, por último, a razão mais importante para minha pesquisa pessoal, mas não para esta conferência: a influência que os textos de Ribot exerceram sobre a filosofia de Nietzsche, especialmente na construção da noção de vontade de potência e nas reflexões sobre a cultura. Poderíamos talvez perguntar quem se lembraria hoje do positivismo de Ribot se não fosse a importância de Nietzsche para os nossos dias? De qualquer forma,

pensamos que o trabalho de Ribot é bastante interessante, principalmente nas questões que coloca sobre o desenvolvimento e a psicologia humanos e sobre a relação mente/corpo, merecendo um estudo mais aprofundado. A proposta de uma nova psicologia incluía, além do positivismo, idéias provenientes do associacionismo inglês, do evolucionismo e da fisiologia alemã. Contra uma psicologia metafísica, Ribot esforçava-se pelo surgimento de uma psicologia científica ou experimental, ou seja, de uma psicofisiologia. O objetivo desta apresentação é pensar a liberdade humana num contexto no qual fatores deterministas, como a hereditariedade e a memória, são preponderantes.

O psicólogo francês parece sempre apontar a questão da liberdade para uma irreducibilidade, para um âmbito metafísico que não pode ser atingido pela investigação. A antítese entre determinismo e liberdade é insolúvel. Talvez de um ponto de vista superior, veríamos que aquilo que na consciência percebemos como oposição entre liberdade e determinismo perceberíamos como indistinto pela perspectiva do inconsciente. O que nos é dado exteriormente como ciência, sob a forma de determinismo, é dado interiormente a nós como estética e moral, sob a forma de liberdade. Poderíamos pensar que Ribot relega à metafísica a solução do problema da liberdade. Mas isso nos parece ilusório, porque o esforço que ele faz para a independência da psicologia em relação à filosofia não é compatível com essa sugestão. Toda vez que Ribot menciona o que a metafísica pode produzir como conhecimento, ela é desvalorizada, como vemos na introdução de *A psicologia alemã contemporânea* (1879): a velha psicologia, por ser metafísica, basear-se apenas na observação interior e rejeitar as ciências biológicas, é falsa e deve perecer de suas próprias contradições; a psicologia

deve renunciar à metafísica e a metafísica deve renunciar à psicologia; se o psicólogo ficar apenas na metafísica, torna-se somente um poeta de um tipo particular, muito profundo, muito racional, mas apenas isso. Acreditamos que temos no pensamento do filósofo e psicólogo francês um ceticismo em relação àquilo que podemos conhecer fora da ciência.

## COMUNICAÇÕES

---

**André Ricardo Randazzo Gomes**

Universidade Estadual de Maringá / Mestrando em Filosofia

at.int8@gmail.com

## A LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA CIÊNCIA MORAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

O propósito deste trabalho é apresentar e comentar alguns textos em que Tomás de Aquino fala sobre como a ciência moral pode, por um erro de princípio, ser destruída. Em quatro de suas obras<sup>1</sup>, há passagens em que Tomás visa a refutar alguma opinião filosófica que procura mostrar que o homem não tem realmente livre-arbítrio, ou seja, que o homem não tem, em si mesmo, alguma capacidade de querer ou escolher com liberdade. Como meio de reforçar a refutação, Tomás argumenta que, se o homem não tivesse realmente livre-arbítrio, seguir-se-iam alguns inconvenientes absurdos, como a destruição das ciências morais e políticas. Daí, vê-se que a liberdade moral humana é um princípio que torna necessária a existência de tais ciências.

Em seu Comentário ao *Da Interpretação*, de Aristóteles, Tomás fala<sup>2</sup> da destruição da ciência moral ao comentar a afirmação de Aristóteles de que é impossível que tudo aconteça por necessidade. Se tudo acontecesse por

---

<sup>1</sup> Obras consultadas a partir de: CORPUS THOMISTICUM, S. Thomae de Aquino, **Opera Omnia**. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 24 ago. 2013.

<sup>2</sup> Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 14 n. 5.

necessidade, explica Tomás, complementando Aristóteles, o homem não seria senhor de seus atos, não teria o poder de agir ou não agir, e não seria princípio de seu futuro. Assim, não teria utilidade a persuasão, nem o elogio, nem a condenação, e, então, destruir-se-ia toda a ordem da interação humana, e todos os princípios da filosofia moral e política.

*Da Unidade do Intelecto* é uma obra de polêmica, que visa a refutar uma opinião filosófica que diz que há só um intelecto para todos os homens. Assim, Tomás afirma<sup>3</sup> que, se não houver um intelecto diverso para cada homem, unido propriamente a cada homem, também não haverá uma vontade para cada homem, e, então, não haverá nenhuma diferença entre os homens quanto à livre escolha feita pela vontade – o que destruiria toda a ciência moral e tudo o que pertence à interação política; mas isso é claramente falso e impossível.

Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás também procura mostrar<sup>4</sup> que é impossível que o intelecto e a vontade do homem estejam em uma substância separada. Pois, se o estivessem, o homem individual não seria senhor de suas ações, e teria como próprias e operantes apenas as potências apetitivas, isto é, a concupiscível e a irascível, com suas paixões, assim como ocorre nos animais, que são mais atuados do que atuantes. Mas isso destruiria toda a ciência moral e a interação política. Em verdade, a vontade está no próprio homem, e o intelecto não está em uma substância separada.

E uma das *Questões Disputadas Sobre o Mal* é: se o homem tem livre escolha em seus atos, ou se ele

<sup>3</sup> De unitate intellectus, cap. 3-4.

<sup>4</sup> Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60 n. 5; Contra Gentiles, lib. 2 cap. 76 n. 20.

escolhe por necessidade. Tomás combate<sup>5</sup> a opinião de que o homem é movido por necessidade a escolher. Por duas razões: uma religiosa, e uma filosófica. Em religião, constitui uma heresia defender que o homem escolhe por necessidade. E, em filosofia, subvertem-se todos os princípios da filosofia moral, se se sustentar que não há algo livre em nós, e se se remover a deliberação, a exortação, o dever e a punição, e o elogio e a reprovação.

Assim, a partir desses textos, vê-se que Tomás de Aquino defende que o homem tem livre-arbítrio, e que a existência desse livre-arbítrio torna necessária a existência de ciências morais e políticas. No entanto, há debates entre intérpretes de Tomás sobre se Tomás seria mais “libertário” ou mais “determinista”. O que se pode ter por certo é que Tomás defende com igual empenho tanto a liberdade humana quanto a providência divina.

#### Bibliografia:

DEYOUNG, Rebecca Konyndyk; MCCLUSKEY, Colleen; VAN DYKE, Christina. Aquinas's Ethics: Metaphysical foundations, moral theory, and theological context. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.

HOONHOUT, Michael A. The systematic understanding of divine providence in the *Summa Theologiae*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Boston College, Boston, 1998.

MURALT, André de. La apuesta de la filosofía medieval: Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos. Madrid: Marcial Pons, 2008.

<sup>5</sup> De malo, q. 6 co.

**André Rosolem Sant'Anna**

Universidade Estadual de Maringá

rosolemandre@gmail.com

## EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA E CÉTICISMO

### Introdução

As tentativas de naturalização da epistemologia têm sido o foco de muitos debates na filosofia anglo-americana nas últimas décadas. Desde a publicação de *Epistemology Naturalized* por W. V. O. Quine em 1969, muitos autores tentaram conciliar, em maior ou menor medida, a proposta de Quine com as várias objeções que foram feitas ao seu trabalho. Neste trabalho, apresentarei uma breve caracterização deste debate. De um modo mais específico, tentarei explicitar as objeções relacionadas às dificuldades que o projeto de Quine enfrenta no que diz respeito a problemática cética. Em seguida, tentarei apontar para os motivos pelos quais o projeto de Quine sucumbe ao desafio cético. Por fim, apresento uma nova proposta de epistemologia naturalizada que está aliada aos desenvolvimentos recentes no que é conhecido por *metafísica naturalizada* e tento demonstrar como esta proposta pretende lidar com o desafio cético.

### 1. Epistemologia naturalizada e a problemática cética

Uma das tentativas mais proeminentes de naturalização da epistemologia no século XX é apresentada em *Epistemology Naturalized* (1969) de W. V. O. Quine. A pretensão de Quine nesse artigo era a de aproximar a

epistemologia das ciências naturais, dando um enfoque a uma abordagem associada à psicologia. Em linhas gerais, Quine acreditava ser possível resolver os problemas da epistemologia pelo estudo da psicologia. De um modo mais específico, isso se daria a partir da análise dos processos psicológicos intermediários entre os *inputs* (estímulos sensoriais) e *outputs* (teorias científicas).

A proposta de Quine sofreu severas críticas nos anos subsequentes. Uma dessas críticas se encontra no trabalho de Barry Stroud (1984). Stroud argumenta que a proposta de Quine não apresenta uma resposta efetiva para a problemática cética, problemática que Stroud associa primariamente a Descartes. De um modo geral, para Stroud, uma explicação dos processos psicológicos que intermedeiam os estímulos sensoriais e nossas teorias científicas não explicaria por que as teorias que temos hoje são de fato as teorias verdadeiras sobre o mundo. Em outras palavras, Stroud argumenta que uma gama de teorias  $t_1, t_2, \dots, t_n$  são igualmente compatíveis com os estímulos sensoriais  $s_1, s_2, \dots, s_n$  que recebemos dos nossos receptores sensoriais, o que não permite a uma explicação meramente psicológica decidir qual teoria  $t_x$  devemos escolher.

A sugestão que faço neste trabalho é que as dificuldades apontadas por Stroud (1984) surgem porque Quine ignorou, como aponta Jaegwon Kim (1988), as pretensões normativas da epistemologia tradicional. Assim, o problema que coloco como foco da minha proposta é o seguinte: se pretendemos defender o naturalismo aos moldes quineanos e responder aos desafios de Stroud (1984), então é preciso que encontremos uma forma de conciliar as noções normativas da epistemologia tradicional com um projeto naturalista.

Para responder esta questão, apelo para uma aproximação entre a proposta *fiabilista* de Alvin Goldman

(1979) e a proposta de naturalização da metafísica de Ladyman, et. al. (2007). Denomino a postura que resulta desta aproximação de *fiabilismo naturalista* (FN). O FN determina que temos crenças justificadas quando estas crenças são produzidas por um processo que tem a tendência de originar crenças justificadas (Goldman, 1979). Um dos processos responsáveis por grande parte das nossas crenças ditas verdadeiras é a ciência. Neste sentido, o FN estipula que a fonte de justificação de nossas crenças se dá na medida em que elas são *coerentes* com as crenças produzidas pela ciência (Ladyman, et. al., 2007).

A resposta aos problemas postos por Stroud (1984) pode agora ser especificada: o motivo pelo qual as nossas teorias científicas atuais são preferíveis frente a outras teorias igualmente compatíveis com as estimulações sensoriais que recebemos é o fato de as teorias atuais estarem em concordância com o corpo de crenças gerado pela ciência. Em outras palavras, as nossas teorias atuais são as únicas que são coerentes com as outras teorias científicas que já temos. Há aqui, portanto, uma resposta naturalista e normativa ao problema colocado por Stroud (1984).

Uma objeção que pode surgir neste ponto se relaciona ao surgimento de nossas primeiras teorias sobre o mundo. Neste caso, não havia um corpo de crenças científicas contra as quais as nossas primeiras teorias poderiam ser avaliadas. Para responder a este desafio, consideraremos a tese de Quine segundo a qual o desafio dos céticos não pode ser dissociado das nossas teorias científicas. Se este argumento suceder, poderemos pensar, ao contrário do que pressupõe o projeto de Quine, em uma conciliação entre epistemologia naturalizada e as noções normativas.

#### Referências

Goldman, A. (1979). What is justified belief?. In: Kornblith, H. (ed.). (1994). *Naturalizing epistemology*. 2nd ed. Cambridge: MIT Press.

Kim, J. (1988). What is “naturalized epistemology”?, *Philosophical Perspectives*, 2, 381-405.

Ladyman, J.; Ross, D. (2007). *Everything must go: metaphysics naturalized*. Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. O. (1969). Epistemology naturalized. In: Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Stroud, B. (1984). *The significance of philosophical scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

**Antonio Carlos de Souza**

Universidade Estadual do Norte do Paraná / Professor

Doutor

[acsouza@uenp.edu.br](mailto:acsouza@uenp.edu.br)

## A LIBERDADE COMO RELAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA NO MUNDO DA NECESSIDADE

A questão da liberdade é um dos problemas que, ao longo do tempo, tem exigido esforços especulativos, reflexivos, de diferentes pensadores, de diversas áreas do conhecimentos, explicitada em grandes tratados teóricos sistemáticos, em produções artísticas e literárias, em compêndios de orientações práticas de vida, em formulações de leis, enfim, em manifestações diversas da existência humana. Nossa intenção é participar do debate e, para tanto, fomos buscar no materialismo dialético-histórico, no conjunto das reflexões de Karl Marx e Friedrich Engels e de uma parte da tradição marxista, alguns elementos fundamentais que consideram a questão da liberdade como uma questão política, como relação sócio-histórica no mundo da necessidade.

Entendemos que há três pilares que o materialismo dialético-histórico requer para que a questão seja discutida, ou seja, como método de investigação, como visão de mundo, como práxis revolucionária. Outra questão fundamental é o problema da liberdade, que é tratado dentro do conjunto das relações humanas, a saber, as relações sociais, econômicas e simbólicas. E, por fim, sem qualquer

pretensão de esgotar as possibilidades de compreensão do problema da liberdade na perspectiva do materialismo dialético-histórico, e sem pretender esgotar os indicativos diretos e indiretos na obra de Marx e Engels e da tradição marxista, buscamos apresentar nossas reflexões dentro de um conjunto de categorias de análise, tais como trabalho alienado, consciência de classe, mundo das necessidades, práxis emancipatória e revolucionária.

Entendemos que é na consciência de classe, na busca incessante de apreensão do real, na práxis interventiva, diante da realidade do trabalho alienado no modo de produção capitalista, que se dá o exercício da liberdade, como atitude fundamental de afirmação da classe trabalhadora livre, não apenas livre de qualquer espécie de exploração, mas livre para qualquer forma de realização, reclamada pela sua natureza e missão históricas, a saber, o processo de superação de tudo aquilo que obstaculiza a realização humana. E é neste sentido que se dá a relação dialética entre liberdade e necessidade e a superação de qualquer forma de determinismo, ou seja, o verdadeiro reino da liberdade só pode florescer tomando como base o reino da necessidade. Assim, o reino da liberdade não é um idealismo a-histórico, mas um processo histórico-social de superação do estado atual das coisas, de não sujeição às determinações do modo de produção e relações sociais capitalistas, nem aos determinismos extra-humanos.

A liberdade é produtora e produto desse movimento, como libertação de uma natureza desconhecida, divinizada, incontrolável, e libertação das relações sociais de produção baseadas na exploração do homem pelo homem. A liberdade não é apenas a consciência da necessidade e da historicidade humana, mas a prática da superação de tudo aquilo que obstaculiza o desenvolvimento das múltiplas possibilidades humanas, como a criação de

novas formas de relações sociais. Portanto, analisar o que é, quais os limites e como realizar a liberdade humana, não como uma questão abstrata, com pressupostos *a priori*, idealistas, mas dentro do movimento histórico concreto, constitui uma questão fundamental para a realização humana. Daí que, a liberdade é, antes de tudo, uma questão prática no curso do desenvolvimento humano como ser natural, histórico e social, ou seja, não como algo transcendental ou de negação da natureza e limitações humanas, mas coincidente e afirmativo da natureza humana concreta.

Enfim, queremos trazer a contribuição de Marx, Engels e da tradição marxista para o debate, com sua atualidade crítica e potencialidade transformadora, especificamente no momento histórico em que a questão da liberdade é, por um lado, considerada apenas na sua dimensão formal, como ideal transcendental, sendo utilizada como discurso ideológico de reprodução da afirmação e manutenção dos interesses da classe burguesa e, por outro lado, é uma prática distante ou alheia para a grande maioria dos seres humanos que vivem ou sobrevivem em um mundo de relações antagônicas de exploração, desigualdades, discriminações. É nesta condição concreta que se dá o exercício da liberdade de busca de consciência do real, de práxis interventiva, no processo de superação do estado atual das coisas como condição de construção de novas relações sociais, e da afirmação da liberdade como desenvolvimento omnilateral de cada indivíduo, como ser social, ser de necessidade, produto e produtor das condições sociais, econômicas e simbólicas e, portanto, criador de sua realidade e destino históricos.

**Caio Giovanni Malavazi Dariva**

Universidade Estadual de Maringá

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

## O PROBLEMA DA LIBERDADE EM LUCRÉCIO

Lucrécio introduz um conceito na sua obra “*De rerum natura*” que não é encontrado nos textos de Epicuro que chegaram até nós, reinventando, nesse aspecto, a tradição epicurista que segue em todo o resto de sua obra. O conceito introduzido por ele é o *clinamen* (seu termo respectivo em grego seria *parênclisis*). O *clinamen* é apresentado como um desvio que um átomo pode ou não fazer. É um desvio imprevisível, que pode acontecer com qualquer átomo em qualquer posição no espaço e em qualquer momento do tempo. Os átomos “caem” em linha reta no universo por uma força intrínseca, a saber, seu peso, sem nenhum desvio, pois todos “caem” na mesma velocidade, até que um átomo, por uma força também intrínseca, desvia de seu rumo, chocando-se com outro átomo, que, por sua vez, também se desvia, e assim sucessivamente, ocorrendo uma reação em cadeia. “Então, quando se chocam e ricocheteiam, surge um vórtice do qual, com o tempo, nasce um mundo.” (FARRINGTON, 1968, p.119).

Essa teoria atomista apresenta várias fraquezas, encontradas desde os críticos antigos, como Cícero, até os da contemporaneidade como João Quartim de Moraes, que defende a inutilidade da teoria proposta por Lucrécio. Já Cícero diz que não há nada mais humilhante do que o físico

não apresentar a causa de um fenômeno. Se fosse apresentada certa causa no desvio dos átomos, ele certamente cairia no determinismo, pois todos os movimentos teriam causas anteriores, não havendo possibilidade de eventos espontâneos, o que inviabilizaria a liberdade.

Segundo Karl Marx, na sua tese de doutorado, dependendo de como se concebe o desvio, a filosofia epicurista poderia cair no determinismo, pois o desvio só seria o estopim para a mecânica dos compostos atômicos. Mas não seria esse o caso, porque, como disse o próprio Marx, o ponto principal do desvio atômico “não é, com efeito, uma determinação particular que acontece por acaso na física de Epicuro. A lei que ela expressa é uma constante em toda a filosofia de Epicuro...” (KARL MARX, p.36). Assim como o átomo se liberta do seu destino, que é a linha reta, toda a filosofia epicurista também se separa do determinismo materialista. Marx afirma que Lucrecio foi o único dos antigos que entendeu a filosofia de Epicuro corretamente, pois ele aplica essa ideia do desvio à consciência, ou seja, pode-se dizer que esse desvio constitui o motivo da liberdade, da luta e da resistência, pois sem ele, não há meios físicos para que a liberdade possa ser sustentada. O átomo é visto como um ser autônomo, sem expressar um antropomorfismo. Portanto, segundo Marx, esse poder desviar-se do átomo é a resistência e a negação da linha reta, da determinação, que dá origem à liberdade juntamente com a possibilidade de criação de tudo o que percebemos.

Essa física apresenta-nos o cosmos constituído apenas por átomos e vazio. Tudo o que existe (a matéria, a alma, o homem, os deuses) é constituído de átomos. Tais átomos estão sempre em movimento. Mas é por causa de um movimento específico, a saber, o *clinamen*, que obtemos

tudo o que existe e do qual também podemos inferir, não sem hesitação, a nossa liberdade, de acordo com Lucrecio e posteriormente, Marx.

Pretendemos apontar nessa comunicação o que levou Lucrecio a formular tal teoria do desvio, os impactos físicos e éticos que a teoria causou e também apontar as críticas à teoria, porém não a desmerecendo, já que vimos nela uma resposta inédita, até então, para o problema do determinismo no atomismo epicurista.

## Donizeti Aparecido Pugin Souza

Universidade Estadual de Maringá / Mestrando em Filosofia

- CAPES

[donizeti.aparecido@gmail.com](mailto:donizeti.aparecido@gmail.com)

### LIBERDADE E NECESSIDADE EM DAVID HUME

Este trabalho tem por objetivo abordar o problema da liberdade e da necessidade a partir da filosofia de David Hume (1711-1776). Tanto no *Tratado da Natureza Humana* (1740) quanto na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), Hume aborda o problema da liberdade e da necessidade. O ponto de partida para essa abordagem é a questão da vontade. Trata-se de saber se ela pode ser concebida como livre e em que medida é possível associá-la à necessidade. Ele apresenta uma dupla definição para a necessidade: ela consistiria na conjunção constante entre objetos semelhantes, ou na inferência que fazemos a partir de nossas experiências passadas. Esse primeiro enfoque, que podemos considerar epistemológico, serve de fundamento para a teoria do conhecimento do filósofo, pois busca compreender a relação entre objetos semelhantes e contíguos no espaço e no tempo. É preciso, antes de tudo, investigar se há uma força necessária que exerce seu poder sobre a matéria, ou se esta seria fruto do acaso. A hipótese do acaso é desconsiderada por Hume, visto que o vulgo não a considera como existente. Em seguida, é necessário constatar o processo mental que faz com que objetos que estejam numa constante conjunção sejam admitidos e considerados como causais. Apenas a mente, guiada pelo

hábito, pode realizar essa inferência. Não havendo o acaso, a primeira conclusão de Hume é a de que existe uma uniformidade na natureza humana, embora não podemos considerá-la como absoluta. Há nos homens certo grau de inconstância e irregularidade, mas não chega a comprometer a validade dessa regularidade. Além disso, a observação da conduta humana também contribui para confirmar a necessidade da natureza humana como verdade admitida por toda a sociedade. Não fosse assim, diz Hume, toda a sociedade ruiria, visto que baseia-se no crédito dado aos historiadores, aos cientistas políticos e mesmo às demais ciências. Se não houver regularidade, não haveria a ciência, ou, no mínimo, esta não gozaria do prestígio que possui da parte do senso comum. O passo seguinte é traçar um paralelo entre as ações físicas e as mentais. Se admitirmos uma espécie de necessidade na interação entre objetos, de tal modo que do aparecimento de um sempre se espere o surgimento do outro, caracterizando o primeiro como causa do segundo, o mesmo poderíamos fazer em relação às ações mentais, ou seja, do homem. No que diz respeito aos seus princípios causais, as construções humanas obedecem às mesmas determinações existentes nos fenômenos naturais. Disso não se segue a negação da liberdade ou da vontade humana, e nisso consiste a novidade da teoria humeana. Ao contrário do admitido pela tradição de que as ações humanas seriam regidas por fatores acidentais, dependentes unicamente do sujeito, afirma a superioridade da necessidade da natureza sobre os homens, mesmo que livres. Não haveria, portanto, um conflito real entre necessidade e liberdade. Embora a ideia de uma determinação de nossas ações há milhões de anos conflite com a da liberdade de escolha do homem, há uma estreita união entre essas duas instâncias que guiam a conduta humana. As ações são fruto de nossas escolhas, mas estas são causadas por necessidades

sobre as quais o homem não possui controle. É a existência desse determinismo que torna possível a liberdade do agir humano. A uniformidade da natureza influencia não somente as operações mentais, mas também as voluntárias do homem. Não podemos nos libertar do poder da natureza sobre nós, do mesmo modo que os objetos inanimados não podem libertar-se da regularidade de suas relações. É a admissão da existência de uma regularidade na conduta humana que sustenta os juízos morais de uma sociedade, pois se nossas ações resultassem do acaso, e não fossem determinadas por eventos precedentes, não poderíamos responsabilizar ninguém por sua conduta. É um imperativo moral, portanto, que admitamos uma necessidade da natureza humana. Contudo, se não fossemos, em certa medida, livres, também não poderíamos ser responsabilizados por nossas ações. Há, portanto, uma estreita ligação entre necessidade e liberdade no pensamento de Hume, pois juntas determinam o comportamento moral do ser humano.

**Felipe Luiz Gomes Figueira**

Instituto Federal do Paraná

felipe.figueira@ifpr.edu.br

**Bárbara Poli Uliano Shinkawa**

Instituto Federal do Paraná

barbara.poli@ifpr.edu.br

## NIETZSCHE, DO ERUDITO À CRIANÇA

Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche manifestou sua intempestividade, seu modo de filosofar a golpes de martelo. Enquanto professor de Filologia Clássica em Basiléia escreveu *O nascimento da tragédia*, inspirado na filosofia de Schopenhauer e na música de Richard Wagner, e as *Considerações Intempestivas*. Nestes textos, a influência dos gregos foi decisiva, por representarem um modo de ser diferente daquele visto no *Oitocentismo* que, a seu ver, era decadente, por separar o conhecimento da vida, algo que gerava a superespecialização dos saberes. Conforme afirma Rosa Dias: “Nietzsche sonha com um ideal de educação que o estudo dos gregos pré-platônicos lhe revelara, uma educação ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo” (DIAS, 1991, p. 32-33). Esse modo de valorar os gregos, portanto, refletia em seu modo de lidar com o conhecimento, não o tratando como um fim em si

mesmo, eruditismo<sup>6</sup>. Em razão disso o filólogo tinha de ser também “poeta”.

Ao se aposentar da Universidade, Nietzsche passa a ser um filósofo errante, torna-se um viandante. É nesse momento que o “espírito livre” surge, metáfora para o próprio Nietzsche, que agora se encontra livre da burocracia acadêmica. Tal espírito é livre dos “ismos”, dos coletivismos, valoriza a solidão como aspecto fundamental de sua existência e é crítico da moral de rebanho. O conhecimento volta-se para a libertação e não para se tornar mais uma amarra para o espírito. É neste momento da criação nietzschiana que surgem *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*.

Da mesma forma que Nietzsche era crítico da educação massificada, é também da moral de rebanho, algo que nos permite perceber uma convergência entre essas críticas. Nas palavras de Sarah Kofman, Nietzsche tem uma “obsessão”, a saber, “a de resolver o problema da educação” (KOFMAN, 1985, p. 79). O tema da educação pode ser visto como pano de fundo (e não apenas pano de fundo) dos principais temas da maturidade de Nietzsche, como o “eterno retorno” e a “morte de Deus”, justamente por serem problemas críticos da moral judaico-cristã. O que percebemos é que educação e moral não se separam, antes dialogam ininterruptamente, prova disso é um capítulo sobre os eruditos numa obra como *Além do bem e do mal*.

O conhecimento, para Nietzsche, deve servir à vida, e é nesse registro que os eruditos são tidos por “infecundos”. Só é possível conceber o “eterno retorno” e a “morte de Deus” a partir de um conhecimento voltado para

---

<sup>6</sup> Ao congregar música e poesia na análise filológica, Nietzsche desencadeou uma polêmica com o doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, que posteriormente também envolveu, em defesa de Nietzsche, Rohde e o próprio Richard Wagner.

os problemas da existência; o eruditismo seria, no máximo, um saber *sobre* a vida, que separa sujeito de objeto.

É necessário tornar-se criança para “compreender” a vida. É necessário superar o camelo, e também o leão, para se tornar uma criança. O camelo, assim como o erudito, carrega o peso do mundo nas costas (ou o peso de uma biblioteca); o leão, por sua vez, vive de negar, é uma etapa necessária para a libertação, mas não se confunde com a libertação; por fim, a criança simplesmente vive, cria, não é ressentida.

Diante destas constatações, o objetivo do conhecimento, para Nietzsche, não é o de martirizar o indivíduo, mas libertá-lo. Segundo o filósofo, o eruditismo é um tipo de conhecimento que não emancipa, mas embrutece. E agora estamos no bojo de *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral* e *O Anticristo* e também da “transvaloração de todos os valores”. Transvalorar, por sua vez, passa pela educação, mas por uma educação que liberte... passa pela criança.

**Isadora Alcantara da Silva**

Universidade Estadual de Maringá

[isadora-alcantara@hotmail.com](mailto:isadora-alcantara@hotmail.com)

## ESCOLHA ABSOLUTA: SARTRE E A NOÇÃO DE LIBERDADE

“É preciso trapacear ousadamente contra eles”. Estas palavras de Jolivet expressam a liberdade ilustrada pelos personagens das obras literárias de Sartre. A “trapaça” é entregar-se ao indeterminado e seguir vivendo sob um modo de escolha absoluta, em que nenhuma determinação exterior imposta possa nortear os nossos atos. Através da negação de uma realidade dissimulada por leis, regras e imperativos morais, os personagens de Sartre pretendem atingir uma verdade inalienável, livre de qualquer natureza dada previamente ou qualquer determinação “que dissimula seu fundo autêntico” (JOLIVET, 1968, p.24). Trata-se de eliminar do pensamento tudo aquilo que nos impede de reconhecer a “gratuidade” do existir, que Sartre descreve em *A Náusea*, e se comprometer com a escolha diante da contingência que nos acomete, pois a trapaça é simultaneamente “a experiência e a condição da liberdade”. Trapacear exige de nós a escolha, sem outra razão que não o próprio ato de escolher, por isso, os atos devem ser independentes de determinações exteriores, e isso nos leva diretamente à liberdade. A trapaça é entendida por Sartre como a própria experiência da liberdade na medida em que traz consigo a revelação do mundo, pois com o pensamento

livre de determinações é possível falar de um mundo concreto. Imbuído desse sentimento de liberdade, Sartre vê na fenomenologia a possibilidade de atender às suas inquietações.

Como descrito por Simone de Beauvoir, o primeiro contato de Sartre com a fenomenologia foi através de uma conversa com Raymond Aron em um café parisiense. A empolgação de Sartre se deve ao fato de ver nela a possibilidade de falar das coisas “tal como elas se dão a nós”, e, ainda, extrair disso filosofia. A partir da noção de intencionalidade o filósofo vislumbrava novas possibilidades, como a de um “retorno à verdade”, que começa pela purificação da consciência dos conteúdos mentais para “repelir do pensamento tudo o que nele é constrangimento” (JOLIVET, 1968, p.24). Isso representa como um movimento similar àquele empreendido através da “trapaça”, uma vez que Sartre pretende se desvencilhar das teorias tradicionais acerca da consciência para poder reestabelecer, fazendo uso dos conceitos da fenomenologia, a relação entre consciência e mundo sob a perspectiva da experiência concreta. O conceito de experiência é ressignificado, ultrapassando o caráter epistemológico tomado pela filosofia precedente para ser entendido sob outras perspectivas que envolvem diversas formas de relação entre sujeito e mundo. Para tanto, Sartre nos traz outra maneira de entender o sujeito da experiência.

A fim de entender a noção de liberdade em Sartre, partiremos da noção de consciência proposta pelo filósofo. A distinção entre sujeito da experiência e Ego é o primeiro passo para libertar o homem de conteúdos alienantes que o colocam como um sujeito identitário diante do mundo no qual escolhe diante das alternativas já dadas. O que Sartre nos mostra é que nem o mundo, tampouco o homem estão prontos, já dados, com as possibilidades de

escolha postas. Esta possibilidade de escolha do homem antecede as alternativas, pois é o próprio homem quem as cria na medida em que dá significado para o mundo. Diante disso, pretendemos mostrar o recuo de Sartre em relação ao sentido do mundo, na medida em que este não está dado, pois surge apenas com a relação entre homem e mundo. Isso significa uma radicalização da liberdade que será elucidada a partir do movimento de retirada do Ego da consciência até o encontro de Sartre com a história.

### **Jaziel Cleiton Rautenberg**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná / Mestrando em  
Filosofia - CAPES

jazielrautenberg@hotmail.com

### **DETERMINISMO VERSUS INDETERMINISMO: UMA ESCOLHA RACIONAL**

A escolha entre conceber o universo como determinado ou indeterminado, segundo Popper, ocorre no âmbito do debate racional. Ele assume como ponto de partida para se opor às doutrinas deterministas a crítica à posição que denomina de determinismo "científico"<sup>7</sup>, segundo a qual, qualquer acontecimento futuro pode ser previsto, bastando para isso, que seja fornecida uma descrição suficientemente precisa dos acontecimentos passados, bem como todas as leis da natureza. Popper atribui essa expressão do determinismo "científico" a Laplace, em seu *Essai philosophique sur les probabilités*:

Devíamos [...] considerar o estado atual do universo como efeito do seu estado anterior e causa do que se vai seguir. Suponha-se [...] uma inteligência que pudesse conhecer todas as forças pelas quais a natureza é animada e o

---

<sup>7</sup>Ao falar do determinismo "científico", Popper sempre mantém "científico" entre aspas, faz isso porque se refere a ele como uma "doutrina pretensamente científica", num determinismo pretensamente "científico". Cf. POPPER, *Pós-Escritos à Lógica da Descoberta Científica*. O Universo Aberto, 1988, p. 21, grifo do autor.

estado, num instante, de todos os objetos que a compõem; [...] para [essa inteligência], nada poderia ser incerto; e o futuro, tal como o passado, estaria presente aos seus olhos<sup>8</sup>.

O projeto de investigação cosmológico de Popper encontra no determinismo laplaciano a mais sólida dificuldade no tocante à defesa da liberdade humana, da criatividade e quanto à possibilidade da novidade crítica, uma vez que, um mundo físico determinado não deixaria espaço algum para comportamentos indeterminados, ou livres, visto que todo comportamento é um acontecimento no mundo físico, entretanto, recusar o determinismo implica em avaliar a validade de seus argumentos e apresentar sua insuficiência para o crescimento do conhecimento científico.

Popper ilustra a ideia intuitiva de determinismo comparando o mundo com um filme, assim, a imagem que está sendo projetada representa o presente; as imagens que já se passaram, o passado; e as imagens que ainda serão projetadas constituem o futuro. Passado e futuro coexistem e, da mesma forma que o passado é fixo, o futuro também o é, assim, qualquer acontecimento futuro pode, em princípio, ser conhecido. O filme a ser projetado, de fato, já deve ser conhecido pelo produtor do filme.

A ideia do filme a ser projetado caracteriza a primeira forma de determinismo, o religioso, uma vez que as cenas a serem projetadas devem ser conhecidas pelo produtor do filme, ou, pelo criador do mundo. O determinismo religioso está fortemente ligado às ideias de onipotência e de onisciência divinas.

Além do determinismo religioso, há outra forma de determinismo, apontado por Popper como metafísico; este afirma "simplesmente que todos os acontecimentos

---

<sup>8</sup>LAPLACE, apud. POPPER, *Pós-Escritos à Lógica da Descoberta Científica*. O Universo Aberto, 1988, p. 20.

deste mundo são fixos, inalteráveis e pré-determinados"<sup>9</sup>. Em outras palavras, assim como o passado, o futuro também não é passível de ser mudado.

O determinismo "científico" pode ser considerado, historicamente, como a substituição da onipotência e onisciência divinas – da origem religiosa do determinismo – pela onipotência e onisciência da natureza, isto é, a ideia de natureza substitui a de Deus e a noção de "lei da natureza" é colocada no lugar da ideia de lei divina. Contrariamente a ideia de Deus, a natureza, ou suas leis, podem ser conhecidas racionalmente, assim, uma vez conhecidas, pode-se prever acontecimentos futuros por métodos puramente racionais, bastando para tal, dados precisos do presente.

O critério de determinismo exige, conforme Popper, que todos os acontecimentos sejam pré-determinados, desse modo, no que diz respeito ao determinismo "científico", "se pelo menos um acontecimento futuro no mundo não pudesse em princípio ser previsto por meio de cálculo a partir de leis naturais e de dados respeitantes ao estado presente ou passado do mundo, então o determinismo "científico" teria de ser rejeitado"<sup>10</sup> e o indeterminismo assumido como verdadeiro.

Para definir o determinismo "científico", no entanto, o filósofo estabelece o que chamou de princípio de determinabilidade, segundo o qual, é exigido deste determinismo a previsão antecipada de qualquer fracasso ao prever um acontecimento com qualquer grau de precisão requerido, além disso, que a teoria seja capaz de dizer qual a precisão das condições iniciais é necessária para a tarefa de previsão pretendida. Uma vez que o determinismo "científico" exige o princípio da determinabilidade, o não

---

<sup>9</sup>Ibid., p. 28.

<sup>10</sup>Ibid., p. 27.

cumprimento deste, ou seja, o indício de uma previsão qualquer que não seja pré-determinada, culminaria no fim do determinismo "científico". Além disso, conforme Popper, "as nossas previsões podem melhorar constantemente e, ao mesmo tempo, no entanto, ser alcançadas por métodos que nem sequer sugerem que o princípio da determinabilidade seja satisfeito"<sup>11</sup>.

O poder ilimitado da razão esta na possibilidade de crítica e na criação de teorias, não na capacidade de prever acontecimentos futuros como pretendido pelo determinismo. É a partir do princípio da determinabilidade que Popper critica os argumentos a favor da abordagem determinista do mundo, apresenta razões pelas quais o indeterminismo deveria ser considerado *prima facie* aceitável e diz por que "nos ombros" dos deterministas é que deve recair o peso do ônus da prova.

Um forte argumento em favor do indeterminismo é que o senso comum não sofisticado parece favorecer a ideia de que há acontecimentos mais previsíveis e outros menos, de que há relógios e nuvens<sup>12</sup>. O determinismo, porém, afirma que com o crescimento do nosso conhecimento e a possibilidade de conhecer pormenorizadamente o movimento das partículas de uma nuvem, estas passariam à categoria de relógios. O argumento determinista, entretanto, não é válido, conforme Popper, conhecer o movimento das nuvens em todos os seus pormenores envolveria também efeitos de massa, o que impossibilita o sucesso dessa afirmação, uma vez que, esta é essencialmente uma média, ou seja, não pode ser medida com a precisão exigida. Ao inverter a questão, o mesmo poderia ser dito a respeito de relógios, já que o

<sup>11</sup>Ibid., p. 33.

<sup>12</sup>Cf. POPPER, *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*, 1975, p. 193 – 233.

conhecimento pormenorizado do movimento de um relógio envolveria investigar o fluxo de calor no interior do relógio e a influência deste sob o seu movimento; desse modo, os relógios se assemelhariam mais a nuvens do que o contrário. Em acordo com o senso comum não especializado, portanto, "a pré-determinação e a previsibilidade são uma questão de grau"<sup>13</sup>, cabe ao determinismo, portanto, o ônus de provar essa determinação.

Outra forte razão favorável ao indeterminismo, seguindo as letras de Popper, está ligada ao problema do "livre arbítrio", visto que, se assumirmos o determinismo como verdadeiro, deveria ser possível a um físico ou fisiologista prever a criação de uma obra, como a sinfonia de Mozart, por exemplo, mesmo que desconheça qualquer teoria musical, bastando para isso, apenas estudar o cérebro de Mozart. Dessa maneira, poderia certamente antecipar os lugares do papel em que Mozart colocaria sua caneta e escrever sua sinfonia antes desta ser concebida conscientemente por ele. Os mesmos resultados seriam válidos para descobertas matemáticas, científicas e para todas as demais áreas do conhecimento humano. Conceber o mundo dessa maneira tolhe qualquer possibilidade para a liberdade e criatividade humanas, estas teriam de ser consideradas meras ilusões. Uma visão de mundo como essa, conforme Popper, parece ser intuitivamente absurda, assim, mais uma vez o ônus da prova recai sobre os deterministas, pois, tal concepção está muito além do que conhecemos.

Por fim, cabe a quem propõe a asserção mais forte a tarefa de elaborar argumentos favoráveis a sua tese. Deste modo, o ônus da prova, novamente tem de ser impetrado aos deterministas, visto que, ao considerar a alegação do determinismo "científico", segundo a qual

<sup>13</sup>Id., *Universo Aberto*, p. 44.

"todos os acontecimentos são, em princípio, previsíveis"<sup>14</sup>, ela certamente mostra-se mais forte do que a proposição indeterminista de que "existe *pelo menos um* acontecimento que não é pré-determinado ou previsível"<sup>15</sup>. Assim, embora, em ciência, Popper prefira teorias mais fortes, devido a sua maior testabilidade, por serem mais criticáveis, a análise do determinismo mostra que ele sequer pertence à ciência, além de não ter poder explicativo algum, mesmo no que refere a sua pretensa versão "científica"; enquanto o indeterminismo é considerado, pelo autor, uma perspectiva mais frutífera e explicativa, uma vez que possibilita uma visão do mundo físico como um sistema aberto, que permite compreender racionalmente, por um processo de eliminação de erros, ainda que sempre de modo incompleto – devido a falibilidade do conhecimento humano –, a emergência de novidades biológicas, o avanço do conhecimento humano e a liberdade do homem.

#### REFERÊNCIAS

POPPER, K. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1975.

\_\_\_\_\_. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pós-Escritos à Lógica da Descoberta Científica*. O Universo Aberto. Lisboa: Dom Quixote, 1988. v. 2.

<sup>14</sup>Ibid., p. 45.

<sup>15</sup>Ibid., p. 45. [grifo do autor].

#### João Evangelista Fernandes

Universidade Estadual de Maringá / Mestrando em Filosofia

- CAPES

[je\\_fernandes10@hotmail.com](mailto:je_fernandes10@hotmail.com)

#### ANGÚSTIA E LIBERDADE NO § 40 DE *SER E TEMPO*

A analítica existencial, empreendida na primeira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, tem o objetivo de analisar as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí, visando a partir daí chegar ao tempo como horizonte transcendental, por meio do qual se acredita ser possível a recolocação da questão do sentido do ser.

A pertinência de se iniciar a recolocação da questão do sentido do ser a partir da analítica das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí é devido ao fato de este ente ser constituído de uma pré-compreensão do ser, e por isso aberto ao mundo e ao ser; abertura esta que é existencial-ontológica e constituída das estruturas ontológicas básicas: disposição, compreensão e discurso. Estas são unidas em um todo de modo que são equiprimordiais. Todavia, mesmo que sempre ressaltado que a abertura do ser-no-mundo é um fenômeno unitário, a analítica fica com um caráter fragmentário se não se expõe um ponto em que é mais bem expressa essa unidade. Ou seja, a analítica deve alcançar um fenômeno originário em que transpareça a unidade existencial das estruturas do ser-aí

como uma totalidade originária<sup>16</sup>, embora o ser-aí mesmo seja sempre inacabado, uma vez que sua existência é fundamentada nas possibilidades de ser. A possibilidade mais própria do ser-aí é a morte, que constitui a existência, portanto, não se pode dizer que a morte, enquanto constitutiva da existência, se concretiza quando o ser-aí deixa de existir, a morte é, ao contrário, a possibilidade da impossibilidade que constitui e acompanha o ser-aí enquanto este existe (cf. HEIDEGGER, 2005, p.32). Logo, a busca de uma totalidade acabada do ser-aí é impossível, o que se pode buscar é o fenômeno originário que expresse o todo estrutural do ser-aí, e este deve ser ao modo fenomenológico, tornando “(...) acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. (...)” (HEIDEGGER, 2002b, p.244). Essa busca de apreender o fenômeno originariamente unitário em sua totalidade exige uma mudança brusca na analítica, que até então, teve como base a relação do ser-aí com o mundo circundante, ou seja, a partir da cotidianidade mediana, o que faz com que o ser-aí, exista de maneira imprópria e impessoal, se orientado pelo mundo que lhe vem ao encontro como algo já dado e com isso esquecendo-se de si mesmo<sup>17</sup>. A analítica mantém-se até aqui, ainda

<sup>16</sup> “(...) A questão da unidade do *Dasein* não deixa de permanecer uma questão delicada, pois todos os conceitos tradicionais de totalidade têm como modelo a coisa intramundana e não podem, por conseguinte, aplicar-se ao *Dasein*. (...). Dizer, pelo contrário, que o ‘ser-no-mundo é uma estrutura originalmente e constantemente *total*’ (*SZ*, p.180) significa que o *Dasein* nunca perde sua ‘integralidade’, que ela perdura no tempo, porque ele é formado não por partes mas por ‘momentos’ inseparáveis uns dos outros. (...)” (DASTUR, 1990, pp.60-61).

<sup>17</sup> Já na primeira seção de *Ser e Tempo* aparece o termo *eigentlich*, que é utilizado por Heidegger de maneira muito variada. O que pode ser a

ligada à intencionalidade e ao transcendentalismo<sup>18</sup>, embora seja um esforço por superá-los, expondo os existenciais constitutivos do ser-aí em oposição às categorias do esquematismo kantiano. Para levar a cabo tal empresa,

---

causa de uma confusão entre os termos próprio e autêntico, assim como de seus contrários. Em sua raiz etimológica, *eigen*, significa próprio, separado, peculiar etc. No entanto, o mesmo termo sofre algumas adaptações feitas por Heidegger, de modo que o termo contrário à próprio (*uneigentlich* - impróprio), não faz com que o ser-aí deixe de ser próprio no sentido existencial do termo. *Uneigentlich* significa que o ser-aí “é” porém não de maneira verdadeira e sim lígurativa, inautêntica. Autenticidade e propriedade podem significar o ser-aí como si mesmo, no entanto, o ser-aí pode ser próprio e inautêntico. Desde que ser-aí “é”, ele é sempre seu, ou seja, próprio. É o perder-se nas ocupações que faz com que seja impróprio, impessoal, inautêntico, contudo, mesmo assim, o ser-aí é sempre primeiramente seu, próprio, para daí então ser impróprio ou inautêntico. Do contrário nem seria. Por isso se pode dizer que o ser-aí pode ser próprio e inautêntico. Propriedade e autenticidade têm aqui um sentido puramente existencial e não moral estão fundados no fenômeno do cuidado. (cf. INWOOD, 2002, pp.11-12).

<sup>18</sup> Cabe ressaltar aqui, que a intencionalidade e transcendência, estão presentes nessa primeira parte da obra *Ser e Tempo*, mesmo que o intento de Heidegger seja superá-las. No entanto, a transcendência, tal como o autor de *Ser e Tempo* a concebe, tem várias maneiras, a saber, a de que o ser-aí transcende o mundo e este transcende o ser-aí, mesmo que a cunhagem ser-no-mundo pretenda essa unidade de ser-aí e mundo, os resquícios da transcendência de um sujeito em relação ao mundo, tal como a concebia Kant e Husserl, é visível na obra. Com a disposição fundamental da angústia, é dado um golpe decisivo nessa concepção de transcendência ao modo da tradição, há agora uma transcendência do ser-aí em relação a si mesmo, sem, contudo, deixar de ser-no-mundo. Por isso Albert Chapelle dizer: “(...) A angústia revela assim o início da apropriação do ser-aí, a liberação do seu ser; ela introduz assim à fenomenologia transcendental e abre para uma nova e decisiva etapa de *Sein und Zeit*.” (CHAPELLE, 1962, p.79). “(...) L’angoise amorce par là l’appropriation révélatrice du *Dasein*, le dégageant de son Etre; elle introduit ainsi à la phénoménologie transcendantale et ouvre par là une nouvelle et décisive étape de *Sein und Zeit*.” (CHAPELLE, 1962, p.79).

exige-se agora, um passo decisivo na analítica em que o ser-aí passa dessa imersão no mundo circundante, que o caracteriza como impróprio e inautêntico, para uma relação do ser-aí consigo mesmo, que o caracteriza como próprio e autêntico. No entanto, essa “mudança” se dá de modo que seja preservada a sua condição de ser-lançado-no-mundo, o que quer dizer que o ser-aí, mesmo voltando-se para si mesmo, continua na condição de ser-no-mundo, ou seja, fático. A analítica existencial, ao dar esse passo, “(...) deve buscar uma das possibilidades de abertura *mais abrangentes e mais originárias* dentro do próprio ser-aí. (...)” (HEIDEGGER, 2002b, p.245).

Tal possibilidade de abertura é a disposição fundamental da angústia, nela torna-se possível a apreensão da totalidade originária do ser-aí. Uma curiosidade é que, sendo essa disposição fundamental a que torna possível a apreensão da unidade e totalidade das estruturas ontológicas do ser-aí, e, portanto, abrindo ao ser-aí, a possibilidade de escolher entre ser propriamente autêntico ou inautêntico tem seu ponto de partida na cotidianidade, cuja característica é a imersão no mundo circundante a ponto de o ser-aí compreender-se a partir dele. Ou seja, de maneira imprópria e inautêntica. Ora, como pode a partir da cotidianidade mediana, cuja principal característica é a impessoalidade, se dar um fenômeno que torna possível ao ser-aí assumir própria e autenticamente sua “individualidade”, o que, inevitavelmente remete à liberdade? Na resposta a essa questão veremos como Heidegger contorna o subjetivismo transcendental ao mesmo tempo em que mantém o indeterminismo, característico da liberdade. A liberdade funda-se na angústia e esta é um fenômeno co-originário da abertura. A tonalidade afetiva da angústia, como fundamento da liberdade, não tem nenhuma conotação interior, subjetiva, tampouco racional; ela é um fenômeno

constitutivo do ser-aí que o assalta a qualquer momento na cotidianidade mediana. Isto garante seu indeterminismo e consequentemente o indeterminismo da liberdade.

#### BIBLIOGRAFIA

CHAPELLE, Albert. *L'ontologie phénoménologique de Heidegger: um commentaire de "Sein und Zeit"*. Paris: Editions universitaires. 1962.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução: João Paz. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1990.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA. 2005.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Tradução: João Paz. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.

## Marcelo Ribeiro Rosa

Universidade Estadual de Londrina / Mestrando em

Filosofia

marceloribeirorosa35@gmail.com

### A DOCTRINA DA LIBERDADE DA VONTADE EM SCHOPENHAUER E A QUESTÃO DA SUA COMPATIBILIDADE COM A IMPUTABILIDADE MORAL DAS AÇÕES INDIVIDUAIS

Duas das principais características do pensamento de Schopenhauer são o seu caráter sistemático e a sua pretensão de por meio do desdobramento de um pensamento único lançar luz e até mesmo resolver diversas questões que marcaram a tradição filosófica. Neste sentido uma das questões de que o filósofo mais se ocupou foi a da liberdade. Nos livros *Sobre o fundamento da moral*, *Sobre a liberdade da Vontade* e no quarto livro de *O mundo como Vontade e como representação* o filósofo enfrenta esta questão a partir dos pressupostos desenvolvidos nos três primeiros livros de *O mundo*. Tais pressupostos dizem respeito à sua doutrina da Vontade que é apenas sugerida no primeiro livro e plenamente desenvolvida no segundo e no terceiro livros da obra supracitada. No segundo livro Schopenhauer estabelece, via experiência com o corpo e pela generalização da mesma para toda a natureza, a noção de que é uma única Vontade que preenche toda a natureza ao desdobrar-se fenomenalmente em um sem número de seres e indivíduos. Tal Vontade, nos dirá o filósofo, é em si

mesma una, eterna e onipotente e, portanto a multiplicidade, a geração, o perecer e as transformações só atingem os seus fenômenos, nunca o seu próprio núcleo. Esta doutrina, no entanto, imporá diversas dificuldades a Schopenhauer quando da abordagem do problema da liberdade na medida em que criará uma inevitável tensão entre esta supremacia atribuída à Vontade e o estatuto do indivíduo, pois se por um lado o filósofo não titubeia em afirmar que a liberdade é um predicado fundamental da Vontade em si mesma, por outro vê de forma reticente ou até mesmo não crê na possibilidade da liberdade manifestar-se no fenômeno, isto é, nas ações dos indivíduos em que a Vontade se objetiva no tempo e no espaço. O objetivo deste trabalho será analisar o modo como Schopenhauer enfrenta tais dificuldades e saber até que ponto ele preserva ou não a noção de liberdade individual da qual depende a aplicação de uma série de conceitos caros à reflexão ética, como por exemplo, o de imputabilidade moral. A liberdade empírica, isto é, individual e concreta, estaria vedada ao homem, tendo em vista que sua conduta seria a expressão necessária no tempo, através dos atos isolados de sua Vontade, de seu caráter inteligível que seria imutável. Logo, nossa conduta poderia variar conforme a adequação ou não dos motivos que nos afetassem em relação ao nosso caráter inteligível, mas nem por isso poderíamos afirmar que este teria com isso também mudado. Contudo, isso não inviabiliza a ideia de uma liberdade humana para Schopenhauer, pois conforme afirma o filósofo, há uma outra noção de liberdade que caberia perfeitamente ao homem: a liberdade transcendental. Esta liberdade consiste em admitir que o homem é livre porque seu caráter inteligível, que constitui a essência de seu Ser em consonância com a Vontade em si, é instituído por um ato ou escolha extratemporal que então se desdobraria progressivamente no tempo, tomando a forma do caráter

empírico que apenas expressa este ato ou decisão que nos define de uma vez por todas, sem a possibilidade de mudança ou de alteração. Mas como nossa liberdade, ou melhor, nosso único ato de liberdade poderia se dar fora do tempo e à revelia de nossa consciência? Como seria possível ligar o sentimento de que somos responsáveis por nossos atos com esse único, longínquo e pouco compreensível “ato extratemporal da Vontade”, do qual, não obstante, derivaria a constituição do nosso próprio e irrevogável caráter? A doutrina da decisão eletiva, por sua vez, anuncia a capacidade de decisão a partir de motivos abstratos como um privilégio do homem em relação aos animais, mas conclui que a decisão não é determinada pelo indivíduo, mas sim definida pelo conflito entre os diferentes motivos em relação ao seu caráter. O motivo mais forte determina a decisão e a ação a ser tomada, o indivíduo apenas aguardaria o resultado deste conflito que só poderia conhecer *a posteriori*. De fato esse é um uso bastante peculiar para a noção de decisão que de qualquer modo também não possui uma analogia unívoca ou óbvia com nossa experiência. À guisa de conclusão é possível afirmar que provavelmente muitas das dificuldades relacionadas à teoria da liberdade defendida por Schopenhauer derivam dos próprios pressupostos de sua filosofia, isto é, da doutrina do pensamento único. Ainda que o autor afirme que não há uma oposição radical entre Vontade e fenômeno, visto que o segundo é uma manifestação da primeira, a verdade é que a prioridade atribuída à primeira conduz a uma certa desvalorização do segundo. É assim, por exemplo, que a Vontade una, eterna e imutável é contraposta aos seus fenômenos que são múltiplos, transitórios e circunstanciais. A Vontade é a “verdade”, a essência de todas as coisas, os fenômenos são frutos da ação do *principium individuationis*, ilusões produzidas pelo “véu de Maia”. A grande questão é

que o problema da liberdade e da imputabilidade moral tem de ser aplicados na análise da existência dos indivíduos e a teoria de Schopenhauer tende a atribuir à Vontade, aquilo que outras teorias filosóficas atribuem ao indivíduo; assim é que vemos Schopenhauer atribuir à Vontade em si e não aos indivíduos, os seus fenômenos manifestados no tempo, a plena liberdade. A engenhosa tentativa de ligar cada indivíduo à Vontade por meio do caráter inteligível talvez tenha sido uma maneira encontrada por Schopenhauer de diminuir este abismo, no entanto, ela traz como “nó górdio” a dificuldade de mostrar a efetiva interferência deste caráter na conduta real dos indivíduos, sem o que tal conceito permanecerá ocioso pela sua inoperância teórica. Enfim, o paralelismo estabelecido por Schopenhauer entre Vontade e fenômeno não consegue explicar de forma plenamente convincente por que a liberdade da Vontade pode não ser plenamente transmitida aos seus fenômenos, em particular ao homem. Diante dessa dificuldade, sempre poderemos suspeitar desta suposta liberdade que seria usufruída pelo homem - mesmo no se refere à liberdade transcendental - e conseqüentemente da nossa capacidade de determinar os nossos atos e de sermos responsabilizados por eles.

**Marcio Pires**

Universidade Estadual de Maringá / Professor

[marciopires@usp.br](mailto:marciopires@usp.br)

## TEORIA E PRÁTICA: CAMINHOS QUE PRECISAM CONVERGIR

A compreensão mais elementar que o pensamento de Kant exprime a respeito da razão humana é de que, enquanto razão pura, ela se desdobra, em suas produções, em dois âmbitos profundamente distintos entre si. Uma primeira interrogação que se poderia tomar como um *Leitmotiv* de todo esmerado trabalho de desmontagem de nossa maquinaria cognitiva, tal o que se lê em toda *Elementarlehre* da *primeira crítica*, assim se enunciaria: o que posso saber? A resposta a esta questão funda o âmbito teórico, em cujos limites a razão poderá, sempre amparada por um estofa sensível, ao menos tatear com razoável segurança entre os fenômenos, arranjando-os aqui e ali segundo uma ordem que ela compreende, exatamente porque, diria Kant, ela mesma a projeta (Cf. KrV. BXIII). Neste domínio – o da ciência – a garantia do sucesso é proporcional à estreiteza de seu alcance e só mesmo a *crítica* pode garantir a sobriedade da empresa, isto é, pode vigiar os limites para além dos quais a mesma razão, em seu ímpeto mais natural, ou seja, desprovida do artifício da *crítica*, divagaria como um visionário na produção de quimeras. Disso resulta que, do ponto de vista do saber, a especulação não passa de uma ilusão. Por outro lado – e trata-se agora do lado “profundamente distinto”, o prático –

a razão pura tem uma efetividade cuja pedra de toque é, curiosamente, o exato oposto do que se passava com suas produções teóricas. Tratando-se então de saber “o que devo fazer”, a interrogação, de imediato, exige considerar não tanto o que são as coisas, mas, como deveriam ser. Ora, a própria interrogação, se não pretende reduzir-se a mero capricho, só faz sentido se desde sempre seu pressuposto mais essencial for o de jamais confundir-se com as elaborações da razão teórica, para a qual, as coisas na natureza, tais quais elas são, estão determinantemente – para não dizer, mecanicamente – justificadas. Se não se pressupõe uma heterogeneidade radical entre natureza e liberdade, preocupar-se com o que devo fazer não passaria de um esforço inútil e dispendioso, afinal, uma vez mergulhados no curso inexorável da natureza só o fatalismo teria lugar para os homens e a ideia de liberdade não passaria de uma ficção, talvez uma engenhosidade de mau gosto de nosso pensamento. O fato é que a determinação do caráter moral de uma ação somente é compreensível na medida em que nenhum concurso da sensibilidade tenha lugar, logo, é na absoluta independência do curso natural das coisas no mundo que um sujeito prático ganha legitimidade. De tal modo, o abismo entre o teórico e o prático é ao menos a garantia do salvo-conduto da liberdade. Todavia, o que aqui se ganha torna-se de imediato o fôlego de um problema que poderia enunciar-se mais ou menos assim: qual o sentido de agir moralmente num mundo cujo desenrolar natural é completamente alheio ao mundo moral? Ambos, do ponto de vista epistêmico, são mundos reciprocamente intocáveis e o homem, paradoxalmente, um sujeito de dois mundos. Dir-se-ia: perspectiva. Certamente. Mas, se o mundo sensível, este no qual estamos fincados, é completamente avesso ao princípio da moralidade, não seria um disparate insistir em agir moralmente, uma vez que a

moral não surte qualquer efeito num mundo cujo destino já está inapelavelmente traçado? Lebrun não perdeu o ponto: "...a relação entre os dois usos da razão põe um problema para a filosofia" (*Kant e o fim da metafísica*, p. 173). É neste quadro problemático que emerge a terceira interrogação da filosofia: o que me é permitido esperar? A pergunta, dirá Kant, é ao mesmo tempo prática e teórica (Cf. KrV. A805/B833); e, tendo o conceito de *Sumo Bem*, enquanto união entre moralidade e felicidade, a prerrogativa de encaminhar a resposta, valerá notar que o estatuto desse conceito não é pouco polêmico. Pois, primeiramente, enquanto um objeto da razão prática a ser realizado e, portanto, visado, ele já não entraria em contradição com a ideia de que a moralidade não pode ter nenhum objeto estranho de determinação que não seja a simples forma da lei? Em segundo lugar, não podendo a razão humana em sua finitude descortinar a possibilidade da vinculação entre moralidade e felicidade, a figura de Deus reapareceria aí, como que pela porta dos fundos, a fim de acertar as lacunas do sistema. De tal maneira, para Thomas Auxter, o *Sumo Bem* resulta em uma *extramoral addition* e termina por servir a *religious purposes* (Cf. *The unimportance of Kant's highest good. Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n.2). Não sendo, certamente, uma objeção frágil, nos parece que o tema poderá ganhar melhor compreensão e vigor se o enfrentarmos desde a perspectiva que pretende pensar a possibilidade de uma realização do prático, isto é, de que a moralidade, a fim de não ser relegada a uma vã quimera, deve abrir a perspectiva para se pensar um mundo possível. Essa demanda, por sua vez, exige que se pontue as condições de possibilidade de uma vinculação entre os domínios distintos da filosofia de Kant: a natureza e a liberdade. É em torno dessa questão que faremos algumas breves considerações.

### **Marta Helena Rodrigues Chote**

Universidade Estadual de Maringá / Mestranda em Filosofia

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

## **SARTRE E A MODIFICAÇÃO ESTÉTICA DO PROJETO HUMANO**

Defendendo que a condição do homem é a de ser livre, Sartre engaja-se, na vida e em seus escritos, no desvendamento da liberdade e na sua defesa contra toda opressão, especialmente evidente nas sociedades capitalistas. Seus críticos acusam-no de prejudicar, com tal engajamento, a arte de escrever, ao que ele responde, após um "Quanta asneira!", com a obra *Que é a Literatura?*. Aí, Sartre reafirma conceitos já defendidos em seus escritos filosóficos existencialistas, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade, na obra literária, de apelar para a união da condição metafísica da liberdade que o homem é com o exercício concreto dessa liberdade na existência humana. A isso ele chama de "literatura das grandes circunstâncias". Assim, Sartre argumenta que a arte de escrever deve ser o exercício de uma liberdade compartilhada: a liberdade do escritor em apelo à liberdade do leitor, para que a obra de arte exista e cumpra sua finalidade de dirigir-se à liberdade humana, de requisitá-la, de desvendá-la. A arte pela arte é vazia: a literatura deve ser engajamento, o desvendamento ao homem de que ele é o autor de seu próprio projeto de ser e de que esse projeto é construído e materializado na concretude de sua existência. De que esse projeto de ser só pode encontrar condições

propícias à sua realização numa sociedade livre da exploração e da opressão, numa sociedade sem classes, permanentemente revolucionária. É nesse sentido que Sartre afirma que, “como (...) o objeto estético é propriamente o mundo, (...) a alegria estética acompanha a consciência posicional de que o mundo é um valor, isto é, uma tarefa proposta à liberdade humana. A isso chamarei de *modificação estética do projeto humano*.”<sup>19</sup>: a modificação, pela arte, de um projeto alienado, desconhecido de si, para um projeto de liberdade e de construção de uma sociedade livre, liberta dos condicionantes materializados em classes sociais. Todavia, Sartre é categórico ao se posicionar negativamente a que o escritor ofereça seus serviços ao Partido Comunista, pois isso degradaria a literatura, uma vez que o PC tornou-se dogmático e cercearia o espírito crítico do escritor. Porém, “num partido autenticamente revolucionário, a arte encontraria o clima propício à sua eclosão, porque a libertação do homem e o advento da sociedade sem classes são, como ela, fins absolutos”<sup>20</sup>. A questão do engajamento político-partidário da arte, uma das acusações dos críticos, não é de todo descartada. Mas Sartre defende que, se a arte literária não for assim engajada, ela será tão somente alienação ou abstração e não terá nada a dizer ao homem. Por isso, é preciso que os escritos literários mostrem que a sociedade onde os homens são tratados como fins só pode ser alcançada com a revolução e que a revolução só tem sentido se abrir caminho para essa sociedade. Por isso, tomar partido sempre e em cada ocasião é dever do escritor. Se a literatura do século XIX tivesse se voltado para a apreciação da condição humana ao invés de tratar da sua pretensa ‘natureza’, talvez as massas tivessem sua liberdade desvendada e poderiam então ter contribuído

<sup>19</sup> SARTRE. *Que é a Literatura?*, p.18, (grifo nosso).

<sup>20</sup> Idem, p.193.

para o triunfo do marxismo. Ainda assim, a arte literária sobreviveu aos escritos que atenderam às solicitações da burguesia porque os melhores escritores se recusaram a isso, salvando a literatura. É urgente, pois, que o engajamento comece e que se sirva das ferramentas disponíveis, como escrever para os *mass media*, de modo a se atingir os operários e outros leitores potenciais – o público por excelência da literatura da *praxis*, engajada na defesa da liberdade e da revolução socialista – para que, na sociedade sem classes, a liberdade formal e a material possam ser exercidas e a literatura possa se tornar plena. Nesse sentido, argumenta Sartre, as críticas de que estaria assassinando a literatura ao defendê-la engajada não procedem, pois a arte não perde com o engajamento quando os temas são tratados como problemas em aberto. A questão que permanece, entretanto, é a de se seria mesmo possível entender a defesa da necessária tomada de posição que a literatura deve encetar em defesa do socialismo como um problema em aberto. A resposta poderia ser positiva, se concedêssemos que Sartre defende que a revolução não é um fim em si, que ela só é concebível se preparar o reino dos fins, que a sociedade sem classes deve ser uma revolução permanente, que o marxismo tornou-se uma igreja por falta de contraditores. Nesse sentido, os problemas permanecem como solicitações, expectativas. Mas a resposta também poderia ser negativa, se observássemos que o ideal de futuro está de antemão definido, que a sociedade socialista é aquela que se deve construir, que não é possível realizar o reino dos fins sem a revolução. Aqui não há solicitações e expectativas: o problema já tem solução – e a liberdade de cada qual determinar seu próprio projeto de ser já tem direção. Seja de um modo, seja de outro, o que se evidencia é que o imperativo moral da filosofia existencialista de Sartre é também a base de seu imperativo estético – a liberdade de

ser e de se inventar, a liberdade de criar, a liberdade de desvendar e defender a liberdade. Intelectual engajado, Sartre fez suas escolhas e as defendeu na vida e em seus escritos. A defesa da liberdade – liberdade que ele escolheu engajada na *libertação* do homem – foi seu tema, justificando sua tese de que a literatura é a “modificação estética do projeto humano”.

#### REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, Adauto (org.). O Silêncio dos Intelectuais. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. Que é a Literatura? Trad. Carlos Felipe Moisés. 2.ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. O Existencialismo é um Humanismo. In: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, Antologia de Textos Filosóficos, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Ética e Literatura em Sartre – Ensaio Introdutório. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. O imperativo ético de Sartre. In: NOVAES, Adauto (org.). O Silêncio dos Intelectuais. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SIRINELLI, Jean-François. Jean-Paul Sartre: um intelectual engajado. In: NOVAES, Adauto (org.). O Silêncio dos Intelectuais. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Thana Mara de. Sartre e a Literatura Engajada. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

#### Paulo Adriano do Amaral Fernandes

Universidade Estadual de Maringá / Mestrando em Filosofia

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

#### LIBERDADE E DETERMINISMO A PARTIR DA CONCEPCÃO DE PREDESTINAÇÃO E LIVRE- ARBITRIO EM SANTO TOMAS DE AQUINO

A filosofia moderna e contemporânea discute de forma contundente o tema da relação entre a liberdade e o determinismo marcada por muitos conflitos e controvérsias. Mas esta temática acompanha o pensamento filosófico desde a discussão grega antiga sobre o destino, a “moira”, primeiro nas tragédias gregas, depois na sistematização da filosofia. Também o pensamento filosófico medieval torna esta temática clássica e pertinente. Santo Tomás de Aquino, na Suma de Teologia, aborda em diversas questões e aspectos este tema. Na questão 23, da Primeira parte, discorre sobre a predestinação em oito artigos. Na abordagem sobre Deus, pergunta se convém atribuir a Deus a predestinação, o que é a predestinação, se acrescenta algo ao predestinado, se Deus reprova algum homem, se os predestinados são eleitos, se a causa ou a razão da predestinação ou da condenação são méritos, se a predestinação é certa, se o número dos predestinados é certo e se a predestinação pode ser ajudada pela oração dos santos. São muitas as questões, porém o que pretendemos compreender é se esse conceito de “predestinação” pode ser equivalente ou análogo ao conceito de “determinismo” e qual a noção de liberdade decorrente deste conceito.

No entanto, o tema da “predestinação” que pode ser refletido para compreender o “determinismo” ainda deve ser apurado por outras abordagens tomásicas presentes, sobretudo na questão 83 da Primeira parte da Suma, que trata do livre-arbítrio em quatro artigos: se o homem é dotado de livre-arbítrio, se o livre-arbítrio é ato, potência ou “habitus”; se o livre-arbítrio é potência, é apetitiva ou cognoscitiva e, se é apetitiva, é a mesma potência que a vontade, ou é outra? Outra questão abordada por Santo Tomás e que contribui na reflexão sobre “liberdade e determinismo” é a questão 19 da Primeira Parte da Suma que trata da Vontade de Deus, pois a partir de Deus se fundamenta tanto uma possível realidade da liberdade, quanto do determinismo; por isso, nesta questão sobre a vontade de Deus, o Aquinate discute se há vontade em Deus, se Deus quer algo distinto de si mesmo, se o que Deus quer o quer por necessidade, se a vontade de Deus é causa das coisas, se a vontade de Deus impõe necessidade às coisas que quer, se Deus tem livre-arbítrio, entre outras questões. Para refletir sobre “liberdade e necessidade” a partir do conceito tomásico de “predestinação”, ocupamos do estudo destas questões na Suma, sobre a “predestinação”, e perguntamos se é o mesmo que “determinismo”. Se não é, quais seriam as diferenças, que elementos são comuns? Examinaremos a noção de “livre-arbítrio” procurando compreender a liberdade e para compreender essas relações e sua conflituosidade ainda apresentamos a noção tomásica de “vontade de Deus”.

A discussão do conflito entre liberdade e determinismo a partir da noção de “predestinação” no pensamento de Tomás implica refletir com base na admissão de uma realidade que fundamente e justifique tanto a possibilidade da liberdade como a sua negação, mas antes contribui para se entender a liberdade num contexto de

compreensão do homem como uma realidade finita, temporal, limitado por diversos fatores. O homem, que reflete sobre sua condição de existência, na medida em que toma consciência cada vez maior, descobre-se finito e limitado e ao mesmo tempo, justamente por sua capacidade racional, transcende essa realidade tanto para compreendê-la, quanto para postular a possibilidade real de conquistar cada vez mais uma liberdade maior, superando diversas circunstâncias. O homem, mesmo preso à sua condição finita e sendo finito, descobre-se capaz de pensar e arguir sobre o infinito, seria um sinal da possibilidade de avançar na conquista e na compreensão da liberdade, superando o determinismo?

Portanto, o objetivo dessa comunicação é discutir a relação entre “liberdade” e “determinismo” a partir das noções tomásicas de “predestinação” e “livre-arbítrio”, primeiro buscando compreender esses conceitos presentes no pensamento medieval e relacioná-los com as noções refletidas de uma forma peculiar no pensamento moderno e contemporâneo de “liberdade” e “determinismo”. Diante da necessidade de respostas aos desafios colocados ao homem de hoje, sobretudo no campo de sua capacidade de conhecimento com o suntuoso desenvolvimento técnico e científico, urge buscar também compreender o sentido de liberdade, na busca de respostas para uma melhor compreensão do homem e o sentido de sua existência. Em que proporção o homem que desenvolve ciência e técnica, também descobre ou desenvolve sua liberdade?

**Raoni Wohnrath Arroyo**

Universidade Estadual de Maringá / Mestrando em Filosofia

raoni88@hotmail.com

## A RELAÇÃO ENTRE DETERMINISMO E REALISMO NO DEBATE ONTOLÓGICO DA TEORIA QUÂNTICA

Frequentemente as interpretações realistas da teoria quântica são associadas com o *determinismo*, assim como as interpretações anti-realistas são associadas com o *indeterminismo*. Nesta comunicação, abordarei a aparente conexão entre realismo e determinismo (bem como anti-realismo e indeterminismo) na ontologia da mecânica quântica.

A este respeito, revisarei brevemente a ontologia das interpretações mais famosas da mecânica quântica de modo a compreender o porquê de suas diferenças. São elas, respectivamente: a *interpretação estatística*, referindo principalmente os autores Albert Einstein e Louis deBroglie, e a *interpretação de Copenhague*, referindo principalmente os autores Niels Bohr e Werner Heisenberg.

O matemático Pierre-Simon Laplace sintetizou, no século XVIII, a definição de *determinismo* como “uma inteligência que em qualquer momento, conhecesse todas as forças através das quais a natureza é animada (...) nada seria duvidoso para essa inteligência e o futuro, tal como o passado, seria presente aos seus olhos”. Este ideal determinista fora proposto pela física clássica que, no século XX, entra em crise com o advento da teoria quântica. Nesta, um sistema físico é definido por uma *função de estado*

traduzível em uma equação matemática – a *equação de Schrödinger* – que evolui no tempo de forma determinista. No entanto, sempre que “realiza-se uma medição” (como, por exemplo, uma única tentativa de verificar empiricamente a posição de um objeto quântico), obtém-se um dado descontínuo e indeterminista, não previsto com exatidão pela equação.

Este processo é conhecido como “colapso da função de onda” e introduz o “problema da medição quântica” (*quantum measurement problem*), que consiste em *como* conciliar a (a) evolução temporal determinista de um objeto quântico, previsto pela equação matemática, com (b) o resultado indeterminista e descontínuo obtido após uma medição.

Uma das características da teoria quântica é sua possibilidade interpretativa, sendo que *todas* as diversas interpretações se relacionam, de alguma forma, com o problema de medição. Mais ainda, relacionam-se com a interpretação ontológica acerca do processo de medição, na medida em que levantam questões relativas à natureza do *colapso*, bem como o que ocorre com os objetos quânticos (seu estatuto ontológico) entre duas medições.

Elencarei, dentre uma miríade de interpretações possíveis, duas atitudes fundamentalmente relacionadas com o debate ontológico entre *realismo* e *anti-realismo* na história da filosofia sob a hipótese de que o estatuto de realidade assumido por uma ou outra interpretação implica na noção de causalidade. De outro modo, me parece haver implícita a noção determinista na assunção de que o universo seja completamente cognoscível e *exista* de forma objetiva e independentemente de qualquer teoria.

## Rodrigo Hayasi Pinto

Pontifícia Universidade Católica do Paraná / Professor

Doutor

rhayasi@bol.com.br

### ANTI-DETERMINISMO E LIBERDADE EM PASCAL

Uma das principais teses sustentadas pelo filósofo francês Blaise Pascal, em sua obra “Pensées” (Pensamentos), estaria vinculada a uma concepção antropológica claramente anti-determinista. Nesse caso, o homem é apresentado como um ser insignificante no interior de um universo infinito, não havendo a possibilidade de que este possa possuir alguma posição privilegiada no interior do cosmos. Pascal seria um pensador moderno, pois decretaria o fim das hierarquias existentes na visão de mundo medieval, aonde o ser humano ocuparia lugar central.

Por outro lado, o pessimismo dessa concepção antropológica será radicalizado por Pascal, a partir do momento que ele constata a ausência de uma natureza quando se trata de analisar o homem. Com efeito, para Pascal, os nossos chamados princípios “naturais” não passam de princípios fabricados pelo hábito, o que leva o autor a afirmar que “o hábito é nossa natureza” (Pascal, Pensamento 89). Sua tese é a de que, através do hábito e da imaginação, fabricamos uma natureza artificial e passamos a acreditar que esta é verdadeira. Dessa maneira, todos os princípios que fundamentam a suposta natureza humana, não devem ser considerados necessários e verdadeiros de

modo absoluto, visto serem um artifício criado pelo próprio homem para viver em sociedade.

Assim, dentro desse quadro, podemos perceber uma postura anti-determinista acerca do homem, visto que a partir das duas teses defendidas pelo autor jansenista é possível constatar que, em primeiro lugar, o homem não possui uma situação ontológica, que possa determiná-lo no interior de um universo infinito; em segundo lugar, ele também não possui uma situação antropológica, já que o termo natureza humana deixa de fazer sentido quando percebemos que todos os princípios da esfera prática não passam de uma criação do hábito.

Ora, o que queremos mostrar, no decorrer de nossa comunicação, é que o anti-determinismo de Pascal não o levará à conclusão de que o homem, não sendo determinado pela natureza, deve instaurar o âmbito da liberdade e da autonomia na esfera prática e racional, como fará, por exemplo, Kant. Com efeito, o pensador jansenista não crê na possibilidade de uma natureza humana, seja esta racional ou instintiva, portanto não há como fundamentar a esfera da “práxis” de modo efetivo. A questão que se coloca, então, é mostrar como a partir dessa ótica anti-determinista e anti-naturalista é possível pensar a questão da liberdade. Em outras palavras, se não há princípios que determinem o ser humano em sentido ético e moral, como pensar a questão da autonomia em Pascal, já que esta não partirá de referenciais absolutos, calcados na metafísica ou na razão.

**Vivian Batista Gombi**

Universidade Estadual de Maringá / Mestranda em Filosofia

vickgombi@hotmail.com

## O CONCEITO MARXIANO DE IDEOLOGIA E A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO

O pensamento dialético promove uma mudança radical no pensamento filosófico: nasce uma consciência histórica e, com ela, uma nova concepção de filosofia da história. Nasce também o problema dos fundamentos ontológicos e epistemológicos da história. Quando a vida social assume a centralidade na teoria dialética, difere-se, assim, de um modo radical das concepções filosóficas tradicionais, como as racionalistas ou empiristas que colocam o eu como fundamento metodológico. Esse afastamento de uma perspectiva filosófica mais tradicional, por um lado, não significa o abandono desse conteúdo filosófico e, por outro, traz a necessidade da teoria dialética se diferenciar da atual forma dominante da pesquisa científica. Nesse sentido, Marx projeta um novo patamar de cientificidade, encontrando na prática radical sua finalidade.

No que concerne a isso, a natureza da objetividade científica das ciências humanas deve ser elucidada porque o estudo histórico envolve, incontornavelmente, a significação que depreende da realidade material dos fatos históricos. Ao pesquisar um objeto – o homem histórico – que é, ao mesmo tempo, sujeito dessa pesquisa, não compete às ciências humanas simplesmente seguir a metodologia das ciências naturais. Há

uma diferença fundamental entre as ciências históricas e as ciências naturais que, para ser bem reconhecida, demanda um esclarecimento urgente sobre a natureza da ideologia e sua relação com o conhecimento científico. Nesse sentido, é necessário nos voltarmos para o conceito de ideologia desenvolvido por Marx, considerando a dificuldade em abordá-lo como simples identificação com o conceito de “falsa consciência”<sup>21</sup>. Sobre o caráter redutor dessa identificação, Mészáros esclarece que:

Na verdade, a ideologia aparece, na concepção marxiana, não em um sentido unilateral, mas com conotações diametralmente opostas. Em um sentido ela é apresentada, em sua negatividade, como uma força mistificadora e contraproducente que, em grande medida, impede o desenvolvimento social. Por outro lado, no entanto, ela também é vista como um fator positivo vital – servindo ao propósito de superar [overcoming] determinadas restrições e resistências sociais – sem cuja ativa contribuição as potencialidades produtivas da situação histórica dada não poderiam se desdobrar e

---

<sup>21</sup> Nossa perspectiva parte, além da posição de Mészáros, também de dois outros importantes autores que comungam sobre a compreensão marxiana de ideologia não se reduzir à noção de falsa consciência. Um deles é Michael Löwy em *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. Outra autora que desenvolve um estudo analítico sobre a questão da ideologia em Marx - neste caso com maior fôlego que Löwy, considerando que a abordagem deste tema foi o objeto central de sua tese de doutorado – foi Ester Vaisman, que procura, a partir de uma análise imanente do conjunto da obra de Marx, comprovar a importância em dimensionar os sentidos onto-crítico e onto-nominativo da noção de ideologia em Marx. Demonstrando, por esse viés, graves erros interpretativos da teoria marxiana que acabam por ferir sua fertilidade teórica e política.

afirmar a si mesmas. (MÉSZÁROS, 2011, p. 141)

Há uma impregnação total da ideologia que passa tanto pelo sistema ideológico socialmente estabelecido, quanto pelas ideologias que se colocam contrárias ao sistema dominante, sendo constitutiva para a racionalidade científica e filosófica em sua determinação pelos interesses sociais – ou seja, ciência e ideologia não são âmbitos totalmente separados. Dentro do conflito destes interesses, há uma distorção interesseira acerca das compreensões de “objetividade” e “imparcialidade científica” de consequências conservadoras.

A intimidade do convívio entre conceituação teórica e focalização histórico-social desvelada pelo materialismo dialético de Marx ressalta a condição da teoria enquanto “forma ideológica”<sup>22</sup>, independente de sua competência investigativa. Evidenciam-se, assim, como os nexos entre ideologia e verdade histórica são mais profundos do que o simples entendimento da ideologia enquanto falsa consciência pode alcançar. E, ainda que essa compreensão – falsa consciência – seja atribuída a Marx, é possível ver na reflexão teórica marxiana uma concepção mais profunda e complexa sobre esse importante ponto.

---

<sup>22</sup> Vemos o seguinte uso por Marx do termo “formas ideológicas” no prefácio de sua *Contribuição à crítica da Economia Política*: “A transformação que se produziu na base econômica transtorna mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se considera tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.” (MARX, 2008, p. 47-48)

Acerca disso, a relação entre ideologia e ciência explícita como a busca da verdade é determinada pela luta de classes na sociedade burguesa ao limitar o empreendimento científico às conveniências da burguesia. A produção científica, em sua inseparabilidade das determinações objetivas dos interesses de classe, constantemente assume um caráter apologético por baixo do véu da imparcialidade. Desse modo, há a perda da integridade científica na medida em que a busca pela verdade perde sua honestidade dentro do processo investigativo.

