



Lygia Clark. Descoberta da linha orgânica, 1954. Óleo s/ tela e madeira, 90 x 90 cm.

X Simpósio de Filosofia da UEM Ética e Responsabilidade

Denis Coitinho Silveira (UNISINOS)
Marcos Cesar Seneda (UFU)
João Hentges (UEM)
Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão (UEL)
Cesar Ribas Cezar (UNIFESP)
Christian Viktor Hamm (UFSM)
Karl Heinz Efken (PUC-PE)
Mateus Ricardo Fernandes Ferreira (UEM)
Wagner Félix (UEM)
Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR)
Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO)
Paulo Ricardo Martines (UEM)

19 a 22 de Outubro de 2015
Auditório do Bloco F-67

Inscrições e informações:
Departamento de Filosofia
Telefone: (44) 3011-8925
E-mail: sec-dfl@uem.br
www.dfl.uem.br

Caderno de resumos. X Simpósio de Filosofia da UEM:
Ética e responsabilidade. Maringá: UEM, 2015.

Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Mauro Luciano Baesso – Reitor

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Prof^ª. Dr^ª. Nerli Nonato Ribeiro Mori – Diretora

Departamento de Filosofia

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines – Chefe

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Wagner Félix – Coordenador

Comissão Organizadora

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines

Prof. Dr. Max Rogério Vicentini

Comissão Científica

Prof. Ms. João Hentges

Prof. Dr. Wagner Félix

Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines

Prof. Dr. Max Rogério Vicentini

Apoio

CAPES

Maringá

2015

Sumário

Apresentação	1
Programação	2
Resumos das conferências e mesas-redondas	8
Resumos das comunicações.....	26

Apresentação

O X Simpósio de Filosofia da UEM dedica-se ao tema da Ética, pensado a partir da correlação entre a noção de ação e responsabilidade. É no âmbito da chamada responsabilidade moral que se entrevê o papel de um sujeito moral capaz de ser juiz de si mesmo e princípio de seus atos. Para importantes filósofos do pensamento ético, como Aristóteles e Kant, o sujeito responsável, autor de seu ato, é considerado também a causa desse mesmo ato. A subjetividade se constitui, para parcela expressiva do pensamento moderno, um polo importante e significativo para se pensar a moralidade dos atos humanos. A diversidade de abordagens das palestras deste Simpósio permitirá uma análise crítica do tema da responsabilidade, indispensável para o mundo atual. Neste X Simpósio de Filosofia pretendemos aproximar os esforços de pesquisadores dedicados ao tema da ética e promover o aprimoramento dos cursos de graduação e de pós-graduação em Filosofia da UEM, ampliando as oportunidades de interlocução com outros grupos congêneres e favorecendo a orientação das pesquisas desenvolvidas por seus estudantes.

A realização do X Simpósio de Filosofia: Ética e Responsabilidade, promovido pelo Departamento de Filosofia da UEM e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, conta ainda com o apoio do Grupo de Estudos Ética e Moralidade, presente no curso de filosofia desde 2013.

Programação

As **comunicações** terão lugar no Bloco H35, sala 07, salvo na terça-feira (20), que se realizará no Bloco H12, salas 03 e 15, período da manhã.

As **conferências e mesas-redondas** terão lugar no Auditório do Bloco F67 (térreo), período da tarde.

Segunda-feira, 19 de Outubro de 2015

Comunicações: Bloco H35 – Auditório do CCH (Sala 07)

Mesa 1 - 08h30 às 10h00

A provocação nietzschiana em Heidegger: considerações sobre a modernidade - Hugo Tostes Martins (UEM)

Ética e responsabilidade decorrentes do sujeito sartreano em situação - Luciano Galetti (PUC-PR)

Relativismo de Protágoras - Danilo Pereira dos Santos (UEM)

Mesa 2 - 10h30 às 12h00

Misticismo racional e a dimensão ética da metafísica de Erwin Schrödinger- Raoni Wohnrath Arroyo (UEM)

O engajamento político do intelectual em Jean-Paul Sartre - William Robson Cazavecchia (UEM)

Implicações éticas das noções de “vontade” e “livre-arbítrio” nas questões 82 e 83 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino - Paulo Adriano do Amaral Fernandes (UEM)

13:30h – Abertura do Evento

Local: Auditório do Bloco F67 (térreo)

14:00h – Conferência

A ideia kantiana do Esclarecimento como saída do homem da sua menoridade - Prof. Dr. Christian Viktor Hamm (UFSM)

15:45h – Mesa-redonda

O realismo moral de Franz Brentano - Prof. Ms. Ernesto Giusti (Unicentro)

O imperativo categórico e o conceito de dever na filosofia prática de Kant - Prof. Ms. João Hentges (UEM)

Moderador: Prof. Dr. Max Rogério Vicentini

Terça-feira, 20 de Outubro de 2015

Comunicações: Bloco H12 – Sala 15**Mesa 3 - 08h30 às 10h00**

Kant e o surgimento de um horizonte para se pensar historicamente - Jean Tonin (UFSM)

Ética, moral e direito: reflexões a partir do pensamento de Ronald Dworkin - José Eduardo Ribeiro Balera (UEL)

O conceito de liberdade em Jean-Jacques Rousseau - Luciana Vanuza Gobi (UFSM)

Mesa 4 - 10h30 às 12h00

A questão da retitude na ética anselmiana - Emmanuel Roberto Leal de Athayde (PUC-SP)

A ciência moral e a divisão das ciências na Suma de Teologia (I, q. 14 a 16) - André Ricardo Randazzo Gomes (UEM)

Nada e Vontade: A questão do mal em Anselmo de Cantuária - Douglas Chaves de Souza (UEM)

Comunicações: Bloco H12 – Sala 03**Mesa 5 – 09h00 às 10h00**

O pensar cuidadoso em Lipman: uma educação ética para a sensibilidade e afetividade - Maria A. Lima Piai (USP)

A minha, a tua e a nossa corrupção: a ética entre Aristóteles e o Ubuntu - Cláudio da Silva Costa (Universidade Veiga de Almeida)

Mesa 6 – 10h30 às 12h00

Ética da boa vontade e os três supremos bens: a vida, a liberdade, a defesa social - Maria Helena Franca das Neves (Faculdades Ruy Barbosa - BA/Uninorte-AC)

Discussão sobre o conceito de egoísmo e negação do altruísmo na filosofia objetivista de Ayn Rand - Franciny Costantin Senra (UEL)

Conferência e Mesa-Redonda: Bloco F67 – Auditório Térreo**13:30h – Conferência**

Ética e solidariedade como postulados da razão comunicativa e condições da cidadania responsável - Prof. Dr. Karl Heinz Efken (UNICAP)

15:45h – Mesa-redonda

Liberdade e responsabilidade moral em Kant segundo J. Rawls - Prof. Dr. Aguinaldo Pavão (UEL)

Sobre a grima. A possibilidade interna do mal em Schelling e Heidegger - Prof. Dr. Wagner Félix (UEM)

Moderador: Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira

Quarta-feira, 21 de Outubro de 2015

Comunicações: Bloco H35 – Auditório do CCH (Sala 07)

Mesa 7 - 08h30 às 10h00

Ressentimento e esquecimento em Nietzsche - Rodrigo Hayasi Pinto (PUC-PR)

Responsabilidade e humanidade para Husserl - Vanessa Furtado (UNIOESTE)

“Estetização da política e politização da arte”: a estética do fascismo nas obras de Walter Benjamin - Rui Bragado Souza (UniCesumar)

Mesa 8 - 10h30 às 12h00

Jürgen Habermas e Wolf Singer: sobre liberdade da vontade e determinismo - Danilo Persch (UNEMAT)

Aspectos filosóficos de pesquisa de mestrado em direito sobre “a pessoa humana e a busca da felicidade nas relações laborais: limites à flexibilização trabalhista” - Paulo Ricardo Vijande Pedrozo (UniCesumar)

O futuro da humanidade e seus perigos em as duas fontes da moral e da religião de Henri Bergson - Rildo da Luz Ferreira (PUC-PR)

Conferência e Mesa-Redonda: Bloco F67 – Auditório Térreo

13:30h – Conferência

Responsabilidade e controle de direcionamento - Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (Unisinos).

15:45h – Mesa-redonda

O princípio de responsabilidade de Hans Jonas: entre ontologia e ética - Prof. Dr. Jelson de Oliveira (PUC-PR)

A sabedoria prática em Paul Ricoeur - Prof. Dr. Paulo Martines (UEM)

Moderador: Prof. Ms. João Hentges

Quinta-feira, 22 de Outubro de 2015

Comunicações: Bloco H35 – Auditório do CCH (Sala 07)

Mesa 9 - 08h30 às 10h00

O outro: uma questão ética ou ontológica? - André Dias de Andrade (UFSCAR)

Responsabilidade como valor na ética do futuro de Hans Jonas - Sarah Moura (UFRJ)

O sentimento universal como fundamento da moral em Hume - Giovanni Luiz Zimmerman Jr. (UNIOESTE)

Mesa 10 - 10h30 às 12h00

Ética pelo viés da filosofia política libertária mini-arquista - Flávio Rodrigues de Oliveira (UEM)

A responsabilidade em Arendt - Lincoln Sales Serejo (UNISINOS)

Conferência e Mesa-Redonda: Bloco F67 – Auditório Térreo

13:30 – Conferência

Os dilemas da responsabilidade em Max Weber - Prof. Dr. Marcos Seneda (UFU)

15:45h – Mesa-redonda

Direito Natural em Duns Scotus - Prof. Dr. César Ribas Cezar (UNIFESP)

O argumento da função do ser humano na Ética a Nicômaco - Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira (UEM)

Moderador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

Conferências e mesas-redondas

A idéia kantiana do Esclarecimento como saída do homem da sua menoridade

CHRISTIAN VIKTOR HAMM (UFSM)

Em seu famoso ensaio “Resposta à pergunta: *Que é Esclarecimento?*”, escrito em 1783, seis anos antes da Revolução Francesa, Kant não se ocupa da exposição e interpretação do Esclarecimento enquanto período ou movimento histórico do século XVIII, também conhecido por “Iluminismo”, “Ilustração” ou “Época das Luzes”, mas define e caracteriza este conceito, em sentido mais sistemático e na perspectiva de uma determinada disposição ou postura intelectual do homem, como forma de comportamento a ser adotado pelo mesmo e cujo lema tem que ser: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento!” – *Pensar por si mesmo*, ou seja, procurar em si mesmo, em sua própria razão (e não em opiniões, normas e preceitos de outros), a “suprema pedra de toque da verdade” constitui, portanto, a máxima fundamental de todo esclarecimento: é a máxima de uma razão *autônoma*, jamais *passiva*, uma razão que tem que se livrar de qualquer “preconceito”. Kant tenta mostrar que o maior e o mais funesto destes preconceitos é o de representar-se a natureza como “não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei põe-lhe como fundamento”, ou seja, a “*superstição*”; superstição essa que se revela, segundo ele, a fonte principal para a justificação de muitas outras formas de pensamento e comportamento preconceituosas, não só no âmbito do conhecimento teórico (da natureza), mas também e sobretudo no âmbito da ética, da política e da religião. – Pretende-se mostrar, neste trabalho, que todo o empreendimento crítico-transcendental de Kant tem que ser lido como um grande apelo e, ao mesmo tempo, como manual universal para o estabelecimento do esclarecimento, tanto em nível individual, como em nível político-social, ou seja, como proposta de procurar e de traçar o caminho que garanta ao homem a “saída da sua menoridade de que ele próprio é culpado”.

O realismo moral de Brentano

ERNESTO MARIA GIUSTI (UNICENTRO)

Neste trabalho, buscaremos apresentar alguns aspectos da reflexão ética ou, mais precisamente, metaética, de Franz Brentano. Embora do ponto de vista da história da disciplina o autor seja costumeiramente classificado como um cognitivista e um realista moral, pretendemos mostrar que suas posições podem ser melhor compreendidas atentando para critérios internos ao desenvolvimento de seu pensamento. Estes permitem interpretar a ética brentaniana associando-a, por um lado, ao seu projeto filosófico e, por outro, a uma reformulação da teoria do valor do século XIX alemão. Assim, após delinear brevemente alguns conceitos centrais de seu pensamento, em particular a ideia de fenômeno psíquico e a ideia correlata de intencionalidade ou relação intencional, abordaremos a obra *Sobre a origem do conhecimento moral*, de 1889, que representa a posição madura de Brentano. Neste texto, ele formula a tese de que os juízos éticos são juízos de conhecimento, portadores de verdade e falsidade, aos quais uma teoria objetiva da preferência permite atribuir critérios objetivos para sua determinação. Ele se opõe, assim, às teses defendidas em sua primeira e mais conhecida obra, a *Psicologia de um ponto de vista empírico*, de 1874, onde havia formulado uma teoria em que o “valor moral” se assentava em uma metaética de cunho sentimentalista. Finalmente, concluiremos mostrando como essa reformulação, longe de ser uma mudança periférica em um aspecto de seu pensamento, conecta-se na verdade à mudança operada no próprio projeto de uma filosofia científica tal como a entendia Brentano, que substituiu a psicologia empírica por uma “psicologia descritiva”. Nesta o conceito de “in-existência intencional” dos fenômenos psíquicos, de 1874, é reelaborado através de uma noção de intencionalidade em que a relação fundamental entre a consciência e seu ato é de natureza mereológica, uma relação todo-parte. É essa reformulação da intencionalidade como mereologia que permite a Brentano levar a cabo seu projeto de fundamentar a unidade das ciências em uma psicologia descritiva que, como a Fenomenologia, dela derivada, pretende ser o ponto de partida para uma descrição completa da realidade, que possa servir de filosofia primeira e fundamento das ciências particulares.

O imperativo categórico e o conceito de dever na filosofia prática de Kant

JOÃO HENTGES (UEM)

Quando se fala em ética e responsabilidade não se pode omitir a grande contribuição de Kant como uma tentativa filosófica de fundamentação da moralidade, especialmente porque se trata, por um lado, de uma moral do dever incondicionado e, por outro, da liberdade como um pressuposto necessário para toda ação que tenha valor moral. O objetivo deste trabalho é expor o conceito de dever como conceito-chave para a possibilidade do imperativo categórico, em cada uma das três Seções da obra mais popular da filosofia prática de Kant, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785. Na Primeira Seção, Kant fala da boa vontade como a vontade moralmente determinada e do conceito de dever como um conceito mais geral que explica o de boa vontade. O conceito de dever é exposto nesta Seção em três proposições: 1) Somente ações praticadas por dever têm valor moral; 2) Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; 3) Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Esta caracterização do dever expressa a essência do imperativo categórico que Kant expõe logo depois com a seguinte fórmula: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”. Na Segunda Seção o mesmo imperativo categórico é apresentado em fórmulas diversas e distinguido dos imperativos hipotéticos, por conter em si o dever incondicional. Para Kant, uma lei moral que deva valer incondicionalmente para todos os seres racionais deve ser possível a priori, ter validade universal e necessária, no caso de seres finitos (como o homem), valer também como um mandamento do dever, ou seja, que contém em si obrigação. Diferentemente deste, os imperativos hipotéticos são sempre condicionados pela representação de um fim qualquer, para cuja realização o imperativo é apenas um meio, não expressam, portanto, nenhum dever absoluto. Os imperativos hipotéticos, ou são conselhos de prudência, cujo fim é a promoção da felicidade, ou são regras de destreza, que expressam as habilidades nas artes em geral. Na terceira Seção, Kant se pergunta pela possibilidade mesma do imperativo categórico e é nesta Seção que se

encontra propriamente uma tentativa de fundamentação da lei moral. Se a lei moral é válida para os seres racionais em geral, é somente como imperativo categórico, enquanto expressa um dever absoluto, que vale para todos os seres cuja vontade pode ser determinada também por outros móveis, que não a lei por si mesma. É do conceito de razão pura que Kant deriva a lei, mas na medida em que a razão pode por si mesma ser prática. Assim pensada, a razão legisla sobre si mesma e essa é a expressão própria da autonomia da vontade. A autonomia não é senão liberdade enquanto causalidade da vontade. A questão que surge então é: como pode a vontade ser livre e, ao mesmo tempo, estar submetida a uma legislação que para ela é sempre uma obrigação? Para Kant, temos que nos representar como participantes do mundo inteligível, enquanto racionais, e nesta medida nos pensarmos como livres e, ao mesmo tempo, também como participantes do mundo sensível, sujeitos às necessidades e inclinações e, nesta condição, como não livres, isto é, como sujeitos a obrigações. O imperativo categórico expressa, portanto, o dever incondicional e absoluto para seres finitos (como o homem) cuja vontade não se encontra por si mesma sempre já em conformidade com a lei moral, e ao mesmo tempo expressa a autonomia da vontade, na medida em que esta, como vontade moralmente determinada, legisla sobre si mesma. É esta a solução de Kant para a aparente contradição que se evidencia no imperativo categórico, a saber, como pode conter em si o caráter de obrigação e ao mesmo tempo, ter por essência a própria liberdade.

Ética e solidariedade como postulados da razão comunicativa e condições da cidadania responsável

KARL HEINZ EFKEN (UNICAP)

Jürgen Habermas, intelectual alemão, pode ser considerado, hoje, como um dos grandes pensadores do mundo contemporâneo, e “sua importância, riqueza e originalidade lhe outorgaram um reconhecimento internacional, e o raio de abrangência de suas análises e teorias excede os limites tanto da filosofia quanto da sociologia”(ARAGÃO, 2002, p. 15).

A trajetória intelectual de Habermas está, caracterizada, orientada e perpassada por um intenso e vivo diálogo com os principais intelectuais da última metade do século XX e do início do século XXI, sem esquecer a sua familiaridade com os grandes pensadores da história da filosofia ocidental. Esse intenso diálogo interdisciplinar dá mostra da disposição e do esforço de Habermas de debater os grandes problemas do mundo contemporâneo e propor respostas e soluções capazes de provocar mudanças e transformações no pensar e agir não somente no mundo intelectual e universitário, mas, também, no próprio processo de constituição e efetivação das sociedades modernas europeias.

Habermas é uma espécie de consciência crítica da contemporaneidade e, no contexto do seu país de origem, determinou consideravelmente a superação de um passado carregado de uma semântica histórica não resolvida. Pode ser considerado, ainda, um “filósofo da reeducação”, que assumiu uma função educativa baseada nas premissas universalistas do Iluminismo e bem cedo apoiou a integração do Ocidente (REESE-SCHÁFER, 2009, p. 9). Não abandonou, portanto, o assim chamado *Projeto da Modernidade*, da unidade da razão na multiplicidade dos seus discursos, e tenta resgatar suas potencialidades não esgotadas. Para o nosso pensador, trata-se de uma ilustração ainda não esclarecida.

Ao assumir, de forma crítica e construtiva, os resultados da assim chamada virada linguístico-pragmática, centra seus esforços na investigação do fenômeno da linguagem, desenvolve sua Teoria da ação comunicativa, elabora o conceito de razão comunicativa e encontra, assim, na linguagem um medium de articulação e efetivação da razão; a razão se transforma, de certa forma, em linguagem. A razão encontra na linguagem seu habitat natural. “Habermas toma para si as espinhosas tarefas de formular um novo conceito de razão, comunicativa, e de verdade, *não enfática*, além de substituir a *crítica da razão instrumental* de seus mestres por uma *crítica da razão funcionalista*. Todo esse esforço vai culminar na sua *Teoria do Agir Comunicativo*, (...)” (Cf. ARAGÃO, 2002, p. 48). Trata-se de um trabalho de desconstrução que possibilita a substituição do paradigma da consciência de si, da auto relação de um sujeito que conhece e age solitário por um outro – pelo do entendimento recíproco, isto é, da relação intersubjetiva entre indivíduos que, socializados por meio da

comunicação, se reconhecem reciprocamente (Cf. HABERMAS, 2000, p. 431).

Para o paradigma da comunicação é fundamental o enfoque performativo do entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir. Existe uma racionalidade que é imanente à prática comunicativa diária, e que traz à tona a teimosia de formas de vida contra os imperativos da razão instrumental. O telos comunicativo da linguagem, quer dizer, sua dimensão pragmática, revela os componentes de um processo comunicativo (a situação de fala, a aplicação da linguagem e a consideração de seus contextos, as pretensões de validade postuladas pelos falantes e seus papéis dialógicos), que podem ser traduzidos em categorias sociais, políticas e jurídicas articuladas numa teoria de democracia radical e de estado de direito (Cf. HABERMAS, 1990, p. 65-102).

É uma teoria da sociedade, caracterizada pelo diagnóstico e pelo levantamento dos vestígios da razão comunicativa reprimida na história e que possibilita uma análise interdisciplinar, cooperativa, dos modos de incorporação da razão comunicativa nos movimentos e nas instituições sociais que configuram na sociedade atual, que está em crise devido ao avanço colonizador dos sistemas não comunicativos (SIEBENEICHLER, 1989, p. 47).

Essa incorporação discursiva da razão comunicativa nas instituições de um Estado democrático de direito possibilita efetivar nelas potenciais éticos e de solidariedade, facilitadores de processos de inclusão e de integração social que, por sua vez, se constituem condições transcendentais fracas para a própria ação comunicativa.

Neste novo cenário, a cidadania é elevada a um patamar mais exigente, pois ao cidadão cabe participar ativamente de uma práxis comum, por meio de cujo exercício se torna o que tenciona ser, sujeito politicamente responsável de uma comunidade de pessoas livres e autônomas. Os cidadãos se posicionam diante do poder do estado exercendo um poder gerado comunicativamente na prática de autodeterminação e legitimado pelo fato de defender essa mesma práxis através da institucionalização da liberdade pública. O estado assume a tarefa de garantir aos cidadãos a formação livre da opinião e da vontade e a obtenção de um acordo mútuo sobre o que deve ser de interesse comum (Cf. HABERMAS, 2002, p. 272).

Essa leitura discursiva do Estado democrático (radical) de direito e da cidadania possibilita resgatar potenciais emancipatórios e solidariedades inerentes ao projeto da modernidade e efetivá-los em processos de inclusão e integração social, além de devolvê-los aos cidadãos enquanto sujeitos responsáveis pelo projeto político e social de sua convivência em sociedade.

Referências bibliográficas

ARAGÃO, Lucia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

REESE-SCHÄFER. **Compreender Habermas**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 2009. 2009.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Liberdade e responsabilidade moral em Kant segundo J. Rawls

AGUINALDO PAVÃO (UEL)

Em suas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls espoca a interpretação de que Kant teria se comprometido, sobretudo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, com o que ele chama, tendo Agostinho como inspiração, de “psicologia moral maniqueísta”. Esse flerte inicial acabaria, porém, sendo abandonado, na Religião, em favor de uma “psicologia moral agostiniana”. Segundo Rawls, a teoria do mal radical apresentada na Religião vincula-se ao que se pode denominar de “psicologia moral agostiniana”, uma vez que a característica distintiva de tal psicologia consistiria em atribuir exclusivamente à liberdade do arbítrio a fonte do mal moral. Essa psicologia repeliria a ideia de que o mal teria como causa nossa

natureza desiderativa ou, até mesmo, social (cf. 2000: 294/ 2005: 337).

Pode-se afirmar que, ao fazer uso da expressão “psicologia moral agostiniana”, Rawls apenas chama a atenção, com outro nome, para o que mais consagradamente tem sido chamado, a partir de Allison, de “tese da incorporação”. De fato, Rawls ao se pronunciar sobre psicologia moral agostiniana afirma:

Ora, um traço essencial da psicologia moral agostiniana na Religião é que as falhas morais de todos os tipos, desde as falhas menores da fragilidade e da impureza aos piores extremos da malevolência e perversidade dos quais somos capazes devem todas surgir, não dos desejos da nossa natureza física e social, mas unicamente do exercício da nossa livre faculdade de escolha (Rel I 6:29-32 [23-27]. E por esse exercício nos mantemos plenamente responsáveis. (2000: 294/2005: 337).

E na sequência da citação acima, Rawls oferece como abono justamente a conhecida passagem da *Religião* em que Kant assevera:

a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (*in seine Maxime aufgenommen hat*) (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (RGV AA 06: 29-30).

Essa é precisamente a passagem da *Religião* que Allison usa em apoio à sua etiqueta “tese da incorporação”. De acordo com Allison, na *Religião* encontramos a mais completa e mais importante explicação de Kant de sua concepção de espontaneidade prática (1990: 39). Allison afirma que tal pretensão de Kant, em *Religião* (Ak 23), pode ser nomeada de tese da incorporação (*Incorporation Thesis*). De acordo com tal tese fica claro que para Kant uma inclinação ou desejo por si mesmo não constitui uma razão para agir. Uma inclinação pode se tornar uma razão para agir apenas com referência a uma regra ou princípio de ação, que dita que devemos perseguir a satisfação desta inclinação ou desejo. Além disso, [...] a própria adoção de tal regra não pode ser considerada como uma consequência causal do desejo ou, mais exatamente, de ser um estado desiderativo. Ao contrário, ela

tem de ser concebida como um ato de espontaneidade por parte do agente (Allison, 1990: 40).

Com respeito à psicologia moral maniqueísta, Rawls acredita que sua “ideia básica [...] consiste em que temos dois eus: um deles é o eu bom, que temos enquanto inteligências pertencentes ao mundo inteligível; o outro é o eu mau, que temos enquanto seres naturais pertencentes ao mundo sensível” (2000:303/ 2005: 348). Rawls corretamente assinala as dificuldades que, de imediato, emergem a partir da psicologia moral maniqueísta, nomeadamente a relacionada à teoria do mal moral em geral e, correspondentemente, à compreensão da responsabilidade moral.

A leitura de Rawls, acima resumida, me parece em seus aspectos mais gerais, procedente. É claro que o tema do comprometimento dos juízos de responsabilidade moral tendo em vista uma possível identificação entre ação livre e ação moral não é um ponto original na interpretação que Rawls faz da filosofia moral de Kant. Dentre vários comentaristas que já apontavam para essa dificuldade, pode-se citar: Ferdinand Alquié (s/d: 96), Ralph Walker (1982: 147, 1989: 16 e 1999: 44), Hud Hudson (1991: 179-176) e Emil Fackenheim (1992). Divirjo, porém, de certas considerações que Rawls faz sobre o mundo inteligível e o mundo sensível, especialmente sobre sua possível inoperância, ou abandono dessa distinção na Religião. Também penso que a leitura de Rawls se ressentia da ausência de um apelo a recursos conceituais internos à *Fundamentação da metafísica dos costumes* autenticadores da presença, nessa obra, da psicologia moral agostiniana. Porém, como se verá, concordo mais do que discordo da leitura de Rawls acerca da relação entre o mal radical e imputação moral em Kant.

Referências bibliográficas

ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ALQUIÉ, Ferdinand (s/d): *La morale de Kant*. Centre de Documentations Universitaire, Place de la Sorbonne Paris V.

FACKENHEIM, Emil. "Kant and Radical Evil". In: CHADWICK, Ruth F. (ed.). *Immanuel Kant: Critical Assessments*. Vol. III: Kant's Moral and Political Philosophy. London e New York: Routledge, 1995, p. 259-27.

HUDSON, Hud (1991): "Whille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions". *Kant Studien*, 82 (2), p. 179-196.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Org. de Barbara Herman. Cambridge (EUA), Londres: Harvard University Press, 2000.

WALKER, Ralph. "Kant tem uma filosofia moral?". *Filosofia Política*, 5, 7-22. 1989.

Sobre a grima. A possibilidade interna do mal em Schelling e Heidegger

WAGNER FÉLIX (UEM)

Pretendemos expor a interpretação de Heidegger do *Tratado sobre a essência da liberdade humana* de Schelling, desenvolvida em uma preleção ministrada em 1936, tocando na questão da possibilidade interna do mal como colocação do que Heidegger chama "a questão da essência do ser". O conceito de mal virá a esclarecer a mecânica da identidade e da diferença que vigora no centro da metafísica de Schelling. A diferença não possui sentido meramente lógico, porém, é o acontecimento de uma cisão no próprio ser apenas possível a partir da pertença própria do ser a si mesmo. A noção de

liberdade como o ser-livre do homem para o bem e para o mal a partir do movimento de identidade e diferença remeterá à concepção peculiar de Heidegger, exposta em *Ser e Tempo*, acerca dos modos de propriedade e impropriedade do ser-aí, uma vez que a propriedade é justamente pensada no sentido da *totalidade* possível do ser do ser-aí – ou seja, sua integridade ou inteireza – e a impropriedade, o modo como o ser-aí se encontra, primeiro e na maior parte das vezes, disperso e fragmentado nos modos de ser cotidianos. Esta analogia entre as concepções de Schelling e Heidegger será o ponto de partida para o esclarecimento da vontade como origem do mal, uma vez que nela está a possibilidade mesma da diferenciação.

Responsabilidade Moral e Controle de Direcionamento

DENIS COITINHO (UNISINOS)

O objetivo central do presente texto é defender uma posição compatibilista de responsabilidade moral a partir da tese do controle de direcionamento, assim como formulada por Fischer e Ravizza (1998). Para tal, iniciaremos esclarecendo as condições aristotélicas para a responsabilidade moral, isto é, que ela está no âmbito das ações que merecem elogio ou censura, são voluntárias e pressupõe a capacidade deliberativa do agente, com o acréscimo das exigências internalistas e autoridade social. Também, situaremos o problema da responsabilidade moral, isto é, perguntaremos se a autodeterminação mental seria uma condição necessária para a responsabilização do agente, seguindo o argumento de Gale Strawson (1994), que defende que uma ação moral verdadeiramente responsável pressuporia uma escolha verdadeiramente responsável pelo o tipo de pessoa que se é, isto é, por sua identidade mental, e como as pessoas não podem escolher verdadeiramente sua personalidade, caráter, valores e atitudes, ninguém seria verdadeiramente responsável por sua ação. Posteriormente, procuraremos esclarecer o argumento das atitudes reativas de Peter Strawson (1962) para defender que não seria necessário considerar a liberdade de um ponto de vista ontológico, mas que ela pode ser tomada de um ponto de vista interpessoal de atribuição. Dessa forma, a responsabilidade moral seria garantida

pela atribuição de liberdade que fazemos uns aos outros, sendo as atitudes reativas de ressentimento e indignação, ou mesmo as atitudes autorreativas de culpa e arrependimento, uma prova de que nos vemos como não determinados e até mesmo a convicção teórica da verdade do determinismo não modificaria esses sentimentos que são tomados como base para as relações interpessoais. Também, faremos uso dos exemplos de Harry Frankfurt (1969) para mostrar que a responsabilidade moral não precisa estar relacionada ao princípio das possibilidades alternativas e fundamentada no livre-arbítrio, de maneira a considerar a responsabilidade moral como vinculada a uma situação em que um agente só seria responsável pelo que fez se a sua ação estivesse aberta aos contrários, o que traria por consequência tomar a coerção como um critério excludente da responsabilidade. Frankfurt defenderá que a pessoa pode ter responsabilidade moral pelo que fez mesmo que ela não tenha podido agir de outro modo e, assim, a coerção não anularia a responsabilidade, uma vez que a sua ação seria resultado de sua decisão e desejos que coincidem com a fonte externa de obrigação. Por fim, procuraremos expor a tese central de John Fischer e Mark Ravizza (1998), a saber, que o controle de direcionamento da ação é suficiente para poder responsabilizar o agente, não sendo necessário que o mesmo tenha um controle regulador. O ponto central será considerar o agente moral com uma capacidade com regularidade para perceber as razões morais e com uma capacidade moderada para responder à essas mesmas razões. Com isso em mãos, procuraremos responder a objeção postulada por Gale Strawson (1994) inicialmente, a saber, que seria impossível atribuir responsabilidade moral aos agentes uma vez que os mesmos não seriam causa sui, isto é, que não possuiriam a capacidade para autodeterminar as suas características mentais, tais como personalidade, caráter, desejos etc. O ponto que será defendido é que mesmo que não sejamos responsáveis por nossa identidade mental, podemos ser responsabilizados moralmente por nossas escolhas em agir de um certo modo, e isto quer dizer que a responsabilidade moral recairá em nossa capacidade de perceber e reagir adequadamente às razões morais a partir das exigências da própria comunidade moral.

O princípio de responsabilidade de Hans Jonas: entre ontologia e ética

JELSON OLIVEIRA (PUC-PR)

Hans Jonas dedicou um capítulo importante de seu pensamento ao princípio responsabilidade, tema da sua obra magna, lançada em 1979, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. O subtítulo do livro não deixa dúvidas sobre a intenção do autor e sobre sua metodologia: diante do cenário contemporâneo, no qual a tecnologia se tornou um poder sem precedentes, a ética precisaria alargar-se para incluir elementos que não tinham, até agora, despertado interesse dos filósofos, entre os quais está a dimensão extra-humana e de futuro. Nessas duas direções, uma delas de cunho espacial e outra, temporal, situa-se o desafio ético apontado por Jonas: o ser humano, como parte da história de liberdade que marca os vários graus de interioridade do ser vivo em geral, precisa assumir a sua responsabilidade diante do perigo trazido pela técnica. O fundamento de tal princípio, contudo, ultrapassa o próprio âmbito da ética, para alargar-se até a ontologia: é a partir de uma reinterpretação do fenômeno da vida (tema de sua obra de 1966) que uma tal tarefa ética ganha fundamentação. Com *The phenomenon of life*, livro que Jonas considerava a sua obra mais propriamente filosófica, ele pretendia retificar a visão dualista que marcou a compreensão ocidental sobre a vida desde a Antiguidade (Jonas é um estudioso do gnosticismo no cristianismo primitivo) até o mundo moderno, tanto no âmbito científico (ele pensa especificamente nas ciências biológicas) quanto filosófico (Jonas compreende os monismos materialista e idealista como tentativas modernas frustradas de solucionar esse problema). Fundamentado em um pretendido monismo integral, o autor afirma o caráter ético presente na sua ontologia: porque a vida tem uma finalidade (afirma-se, diz sim a si mesma) então ela carrega já um valor e porque é assim, de um ser nasce um dever. Jonas está ciente do problemático que habita uma tal afirmação, mas contradiz um dos dogmas da filosofia moderna para afirmar que, diante do poder da técnica, somos obrigados à responsabilidade pelo simples fato de que, se podemos destruir o Ser (a vida), então somos obrigados a refletir sobre porque não o fazemos. Assim, a pergunta metafísica “Por que o Ser e não antes o nada” ganha novos contornos e é sobre ela que se alastra a

formulação da responsabilidade que, sendo ontológica, torna-se também ética.

A via da sabedoria prática em Paul Ricoeur

PAULO RICARDO MARTINES (UEM)

A noção de sabedoria prática é central na reflexão ética de Paul Ricoeur. É com a publicação da obra *Soi-même comme un autre*, no início dos anos 90, que o filósofo francês apresenta uma reflexão ética cujo centro é a reapropriação da noção aristotélica de *phrônesis*. O seu ponto de partida, formulado na obra acima e em textos menores, é apontar a oposição entre ética e moral para, depois, buscar um compromisso dialógico entre ambas. A sabedoria prática é a terceira etapa de uma filosofia moral que se apresenta em momentos distintos e indissociáveis: a ética, a moral e a própria sabedoria prática. Tentarei mostrar que a reapropriação da *phronesis* visa orientar a indagação e investigação filosófica para o ‘outro’, enquanto uma “attention à l’autre”. Pretendo sustentar que a reflexão de Paul Ricoeur oferece o instrumental filosófico para se pensar as questões (e dificuldades) da ética aplicada e da bioética.

Palavras-chaves: ética; alteridade, bioética, sabedoria prática.

Os dilemas da responsabilidade em Max Weber

MARCOS CÉSAR SENEDA (UFU)

Weber parte do seguinte pressuposto: toda ação empírica – para focarmos nossas discussões nas ciências empíricas da ação – porque praticada por um homem de cultura, tem um caráter seletivo incontornável, e, por conseguinte, pode ser decomposta não somente a partir da escolha dos meios, mas também a partir da sua eleição de valores.

A contribuição com o presente debate talvez pudesse ser expressa com as duas seguintes questões: qual o sentido da responsabilidade se se pressupõe a separação, independência e não hierarquização das esferas de valores?; como tornar compatíveis a responsabilidade do agente em face da esfera política e em face de sua própria consciência ética?

Um dos temas que assediam o pensamento de Weber é o poder operatório que possuem certos paradigmas éticos de bloquearem inteiramente a ação política. Isso não transforma Weber em algum novo tipo de Maquiavel, para quem os fins da política justificam quaisquer meios empregados, mas explicita que no seio do seu pensamento lentamente se foi elaborando uma noção ampliada de responsabilização pela ação. Para Weber, a recusa em agir, assumida como posição em nome de ideais éticos – e esse tema se multiplica em avatares no seu pensamento –, não subtrai ao agente, eticamente realizado, sua responsabilização em face de uma mutilada extensão de sua ação política.

A ética da responsabilidade não é – como comumente se costuma pressupor em Weber – uma ética orientada somente para o sucesso. Ao contrário, ela pressupõe a convivência racional com uma dúplici insuficiência: de um lado a mutilação da ação política; de outro, a mutilação das convicções éticas. A ação política pode resultar mutilada em virtude da insuficiência do nosso conhecimento nomológico. Isso significa não somente que ela pode resultar incompleta, mas que ela pode se tornar irreconhecível em face dos valores éticos inicialmente eleitos para sua consecução. Por sua vez, nossas convicções éticas podem resultar mutiladas, porque o resultado de nossa ação política pode exigir tomadas de posição valorativas que são, em caso extremo, incompatíveis com nossas convicções éticas. Esse dilacerado equilíbrio forma um problema central das reflexões de Weber, a saber: toda ação racional implica uma mesologia criteriosamente escolhida; toda a escolha de meios – supondo que ocorra em um mundo eticamente racionalizado – pode ser vinculada a uma tomada de posição com respeito a certos valores. O problema então surge em face da dificuldade de se subsumir a imprevisibilidade e, portanto, irracionalidade de nossa ação política à possível racionalidade dos nossos mais convictos valores éticos.

A grande marca da modernidade da leitura de Weber, operada por um desdobramento de uma distinção kantiana (entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos), está em explicitar a intersecção inevitável entre ação ética e ação política. Weber percebe que no núcleo de qualquer ação política dotada de sentido, valores éticos e não éticos, distintos, independentes, irreduzíveis, se confrontam em uma luta onde o apaziguamento é inalcançável. Ou seja, Weber percebe que a inevitável vocação política da condição humana no mundo moderno jamais deixará que se apazigue a consciência daquele homem que abriu mão de interagir mesologicamente em nome de suas convicções éticas. Esse é um tema novo em filosofia. Por certo que ele somente pode ser inteiramente formulado e compreendido a partir da leitura dos escritos éticos de Kant, mas, por outro lado, não é menos certo que esse tema nem se insinua nos pensamentos de Kant e Hegel, e em Marx é resolvido pela convicção de que em uma sociedade socialista todas as formas de alienação e dominação serão suprimidas, emergindo em seu seio o homem “novo”, “resgatado” da exploração e da luta de classes. Para Weber, por sua vez, a mesologia, assumida ou recusada, é indestrinçável da responsabilização do agente político, e a dominação é uma relação insuprimível no cenário da ação humana.

Weber anuncia-se, portanto, como autor de uma fatal mesologia. É esse apego aos aspectos mesológicos da ação que dá os tons mais sombrios, desesperados e desolados de seu pensamento político. Weber é um autor epígono do romantismo alemão, sua ânsia de grandes realizações é visível em quaisquer de seus escritos políticos. No entanto, sua paixão refletida e decidida pela mesologia abre uma fissura em todas as suas análises políticas, dilaceradas pelo confronto entre os valores eleitos, os ideais almejados e os meios disponíveis. É desta responsabilização proposta por Weber, sobre temas reais da política, que pretendemos examinar alguns aspectos na presente discussão.

Direito natural em Duns Scotus

CESAR RIBAS CEZAR (UNIFESP)

João Duns Scotus (ca. 1266-1308) afirma que a razão humana é capaz de determinar normas morais válidas universalmente. 'Bom' é um predicado transcendental, isto é, um predicado que deve ser usado sempre que o predicado 'ente' é usado. Tudo que é, é bom; tudo é bom, na medida em que é e é mau na medida em que não é. Bem e o mal estão, em primeiro lugar, nas próprias coisas. Ora, há coisas no mundo que podem ser mais e podem ser menos. Elas podem ou não atualizar suas potencialidades. Assim, quanto mais elas atualizarem suas potencialidades, melhor elas serão. Dentre estas coisas, está o ser humano. Sua natureza é cheia de capacidades que podem ser atualizadas ou não. Objetivamente falando, ele será melhor, quanto mais ele atualizar estas capacidades. A maior destas capacidades, maior até mesmo que o intelecto, é a vontade livre. Assim, o maior bem do ser humano está na máxima atualização de sua vontade livre, o que ocorre quando o ser humano dirige sua vontade para Deus, o ente infinito. 'Amar Deus' é, portanto, a primeira norma moral, válida para todos os seres humanos, ou melhor, para todos os entes dotados de intelecto e de vontade livre. Nesta norma estarão baseadas todas outras normas, que regulam as ações humanas no seu relacionamento consigo mesmo e com os outros entes racionais.

O argumento da função do ser humano na Ética a Nicômaco

MATEUS RICARDO FERNANDES FERREIRA (UEM)

No Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles assume que uma vida realizada e bem vivida é aquela conforme o exercício das virtudes, isto é, aquela em que as ações humanas são realizadas com excelência. Para determinar que tipo de vida e que tipo de ação devem ser excelentes, Aristóteles recorre à ideia de função do ser humano. Assim, vive bem aquele que executa a função do ser humano com excelência. Essa estratégia filosófica é controversa, colecionando

uma série de críticas de comentadores e de outros filósofos. Minha intenção nesta comunicação é avaliar essa estratégia, apresentando interpretações que têm algum sucesso em contornar pelo menos parte daquelas críticas. Ainda que permaneçam objeções incisivas à estratégia de Aristóteles, é importante reconhecer que ela é mais elaborada, conceitual e argumentativamente, do que pode parecer à primeira vista.

Comunicações

O outro: uma questão ética ou ontológica?

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE

Doutorando em Filosofia - UFSCar

andre8ada@gmail.com

Como se fundamenta a relação social? Numa comunidade de base ou numa diferença irreduzível? Consoante à primeira alternativa, a descoberta de um *logos* do mundo sensível, mais fundamental que o conhecimento e o pensamento, revela um fundo comum de sentido que permite pensar a relação a outrem como percepção. Tal é a perspectiva de Merleau-Ponty, a partir da qual a percepção é abertura original a todo ser, sendo preciso fazer a fenomenologia desta relação, recoloca-la sob nosso olhar, e descrever este campo em que o percebido ainda não se separa de sua significação e o outro de sua dimensão de coexistência. Tal fenomenologia parte da constatação deste *logos* sensível e perceptivo como elemento comum para se erigir a relação social, já que nele a experiência primeiramente toma forma no modo do “nós” (*on*) e não do “eu”. Já na perspectiva ética de Lévinas o outro possui um sentido para além daquele descrito por Merleau-Ponty. Pois se, para este, não se pode afirmar a existência de uma alteridade para além do percebido, sendo que todo “alhuers” é sempre algo que se viu ou que se poderia ver, o deslocamento que tal questão sofre em Lévinas permite traçar uma distinção de base. Já não se trata de pensar a transcendência do outro num sentido *real* ou ontológico, mas em um sentido *ético*, de modo que Lévinas acuse toda perspectiva estritamente fenomenológica de comprometer o sentido possível à alteridade: do ponto de vista de uma investigação sobre a dimensão comum, uma *arché* ou um elo que une os termos em relação, da qual julgamos se aproximar Merleau-Ponty, a questão não encontra resolução e o “outro” se reduz ao “mesmo”. Desse modo Lévinas realiza uma torsão na ideia de intencionalidade ao relacioná-la com aquela de “Infinito”. A relação com outra pessoa é relação ao infinito na medida em que liga dois

"polos", mas mantém a exterioridade e a transcendência do outro; o conteúdo mesmo desta ligação assimétrica transborda uma relação cognitiva do tipo sujeito-objeto. Mantendo-se fiel à letra de Descartes, o infinito é aquilo que concebemos mas não compreendemos, tal como outrem é um *ideatum* que extrapola a ideia que dele temos. Pensar que a relação a outrem é mais originária que a relação a objetos é pensar que a ética vem antes da teoria do conhecimento e, segundo Lévinas, da ontologia. A necessidade de resguardar a alteridade quando se refere à relação social - em que os termos se mantém, não obstante, separados e diferentes é, portanto, basilar e não normativa, de modo que a compreensão desta relação pela filosofia é um passo tardio em relação à abertura e responsabilidade, desde já, éticas. Trata-se então de reformular o problema, saber em que medida a filosofia pode dar conta dessa dimensão de transcendência e quais as formas consequentes para abordá-la. Assim, nosso trabalho visa avaliar a questão do outro a partir de perspectivas ética e ontológica. Se Merleau-Ponty interpela uma dimensão comum de coexistência e, por isso, põe em cheque a alteridade em sentido radical, do ponto de vista fenomenológico Lévinas incorreria no erro de admitir algo para além da experiência, um absoluto ético segundo o qual toda experiência é relativa. Como admitir a exterioridade daquilo que se manifesta em relação à sua própria manifestação? O problema do mesmo e do outro parece ser entre "primados", ou seja, entre concepções acerca da "Filosofia primeira": por um lado uma fenomenologia da percepção, por outro uma ética da alteridade; do percebido ao absolutamente transcendente.

A ciência moral e a divisão das ciências na Suma de Teologia (I, q. 14, a. 16)

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES

Mestre em Filosofia - UEM

at.int8@gmail.com

A partir de Suma de Teologia, I, q. 14, a. 16, pode-se ver como as ciências podem ser distinguidas em especulativas e práticas, de acordo com Tomás de Aquino. A presente comunicação procurará mostrar: (1)

como tal passagem pode ser usada para esclarecer as distinções entre as ciências e (2) como a filosofia moral pode ser caracterizada de acordo com as distinções encontradas.

O tema da passagem diz respeito à ciência que Deus tem das coisas. Começa-se perguntando se Deus tem das coisas uma ciência especulativa. A seguir, apresentam-se dois argumentos que procuram mostrar que Deus não tem das coisas uma ciência especulativa. Mas estes argumentos não representam a posição de Tomás, pois, em seguida, apresenta-se um argumento contrário a eles, e, a partir dele, Tomás começa a elaborar a sua resposta própria para a pergunta. Nessa resposta, Tomás afirma: “é preciso saber que uma ciência pode ser dita especulativa de três maneiras: 1. Da parte das coisas conhecidas, e que não são realizáveis por aquele que sabe: como é a ciência que o homem tem das coisas da natureza ou de Deus. 2. Quanto à maneira de conhecer, como, por exemplo, um arquiteto que estuda uma casa, definido-a, dividindo-a e considerando suas características gerais. Proceder assim é considerar coisas realizáveis, de modo especulativo e não enquanto são realizáveis; porque uma coisa se realiza pela aplicação de uma forma a uma matéria, não pela redução do composto em seus princípios universais. 3. Quanto ao fim, pois como se diz no tratado *Sobre a alma*: “O intelecto prático difere do intelecto especulativo pela finalidade”. O intelecto prático visa ao fim da ação, o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Assim, se um arquiteto considera uma casa, como poderia ser construída, não com a finalidade de construí-la, mas apenas para conhecer, seria esta consideração, tendo em conta o fim, uma consideração especulativa, ainda que se refira a algo realizável. Assim, a ciência que é especulativa em razão da coisa conhecida é apenas especulativa; a que é especulativa quanto ao modo ou quanto à finalidade é segundo certo aspecto especulativa e segundo outro prática; e quando é ordenada à finalidade da operação, será apenas prática.”

Não é necessário considerar como Tomás conclui a resposta, nem o que ele diz sobre os dois argumentos apresentados inicialmente, pois o trecho citado é suficiente para esclarecer como as ciências podem ser distinguidas em especulativas e práticas. Autores como Jacques Maritain, Leopoldo Eulogio Palacios e Ralph McInerney propuseram leituras sobre este trecho e realizaram uma caracterização da filosofia moral. De modo geral, estes três autores reconhecem quatro tipos de

saber: (1) o saber simplesmente especulativo, (2) o saber que é especulativo quanto ao modo de conhecer e prático sob outro aspecto, (3) o saber que é especulativo quanto ao fim e prático sob outro aspecto, e (4) o saber simplesmente prático. E, de modo geral, eles caracterizam a filosofia moral como um saber do segundo e do terceiro tipo. No entanto, eles diferem entre si em alguns detalhes.

A minha, a tua e a nossa corrupção: a ética entre Aristóteles e o Ubuntu

CLAUDIO DA SILVA COSTA

Graduando - Universidade Veiga de Almeida

claudio.mino@hotmail.com

Este trabalho reflete sobre a atual situação política brasileira, na qual os inúmeros escândalos expostos, incessantemente na mídia, envolvendo a corrupção entre agentes de instituições públicas e privadas no Brasil remetem-nos a questão da ética e da responsabilidade de cada um de nós neste cenário vexatório. Os recentes casos de corrupção como na Operação Lava-Jato, que envolve o alto escalão da Petrobras e empresários renomados; na Operação Zelote, que envolve a Receita Federal e o Caso Siemens, que se refere às licitações no transporte público de São Paulo são exemplos de atos de esfera macro envolvendo verdadeiras fortunas entre instituições. Mas a corrupção transcende a este espaço Estado-Empresa, pois, torna-se imanente em atos de indivíduos comuns consubstanciados por ações e escolhas normatizadas por fatores socioeconômicos e pela cultura. A própria educação familiar é dotada de elementos corruptíveis quando se estabelece compensações para as crianças em troca de atos desejados pelos pais. As análises partiram do estudo sobre a *Ética à Nicômaco* de Aristóteles procurando estabelecer uma correspondência entre as nossas ações e a realidade sociopolítica em que estamos inseridos, pois se a ética aristotélica abarca as virtudes morais como caminho para chegarmos à eudaimonia, torna-se imprescindível uma autoanálise para nos compreendermos como partícipes do Estado. As virtudes morais são materializadas através do hábito, da prática, da repetição do exercício dimensionando um sumo bem, porém, os atos viciosos, como

a corrupção, são a *hybris*, ou seja, o desequilíbrio da nossa sociedade. O ato de corromper ou se deixar corromper exige uma escolha, uma movimentação deliberada que suscita um efeito que age diretamente no corpus do Estado. Considerando as demandas de uma sociedade do consumo e da superficialidade dos valores que hoje são naturalizados e inculcados em nós como o nosso *modus operandi*, podem-se inferir as causas da corrupção. Este estudo, também, envereda-se pela ética Ubuntu através das concepções do filósofo e psicólogo sul-africano Dirk Louw associando esta filosofia de origem africana às possibilidades de combate à corrupção. Ubuntu parte de um conceito de coletividade, de respeito ao outro que se complementa, pelo que tem de dispar, à ética aristotélica em um exercício hegeliano de dialética. Ao passar o Ubuntu pelo filtro hegeliano presenciar-se-á uma semelhança no sentido religioso que envolve as duas filosofias contribuindo para o constructo intelectual do presente estudo. O indivíduo e o coletivo interagem apresentando uma alternativa de compreensão dos males da sociedade e das possíveis ações que podem granjear a eudaimonia. Ainda perseguindo uma leitura aristotélica há neste trabalho o confronto da *hybris* com o conceito de meio-termo para que a sociedade obtenha uma estabilidade moral que permita sustentar um Estado saudável. O meio-termo consiste na soma de todas as virtudes, e se mantém em uma margem de segurança transitando entre o excesso e o pouco, entre o que sobra e o que falta. A investigação epistemológica deste trabalho pretende, mais do que analisar as idiosincrasias políticas do país na atualidade, apontar as causas intrínsecas que antecedem aos fatos que a sociedade condena e avaliar criticamente os excessos das ações humanas através de reflexões filosóficas.

Relativismo de Protágoras

DANILO PEREIRA DOS SANTOS

Mestrando em Filosofia – UEM/CAPES

chedani1@hotmail.com

A comunicação pretende apresentar os objetivos da pesquisa de mestrado com especial foco em dois problemas levantados por ela no diálogo Teeteto de Platão. O objetivo dessa pesquisa é identificar e analisar o sentido filosófico da proposição do sofista do século V a.C.

Protágoras de Abdera: “a medida de todas as coisas > é o homem <das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são>”. Essa formulação foi criticada pelos filósofos da época, principalmente por Platão. Servindo-nos de fontes diversas, pretendemos reconstituir o pensamento de Protágoras e sua força filosófica. Pretendemos apresentar que, de certa forma, Protágoras, assim como o próprio movimento sofístico, contribuiu para o desenvolvimento filosófico da época e investigar se há argumentos relevantes para mostrar que as críticas dirigidas a ele por Platão não foram consistentes.

Os diálogos de Platão que pretendemos analisar é o Teeteto – obra em que o conhecimento é compreendido, inicialmente, como sensação, isto é, o conhecimento sobre as coisas se dá mediante os sentidos, e associado com a tese protagoriana homem-medida e com a tese heraclitiana tudo-flui – e Protágoras – obra em que poderemos compreender a perspectiva da educação sofística e moral de Protágoras, seus fundamentos e ligações com o relativismo que é expresso com maior e particular ênfase no Teeteto. Num primeiro momento a pesquisa se foca no contexto histórico e nas evidências de um Protágoras histórico presente, não apenas em Platão, mas nos seus contemporâneos, como, por exemplo: Aristóteles, Cícero, Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Filóstrato etc. Pretende-se procurar, a partir dessas evidências, características que nos mostrem o pensamento de Protágoras, isto é, suas principais perspectivas. O foco e principal objetivo da pesquisa é ir de encontro com o relativismo de Protágoras; sua força filosófica e seus limites. Pretendo, nessa comunicação, apresentar alguns problemas que parecem se evidenciar do diálogo Teeteto.

Palavras-chave: Protágoras. Homem-medida. Relativismo

Jürgen Habermas e Wolf Singer: sobre liberdade da vontade e determinismo

DANILO PERSCH
Docente - UNEMAT
dan.persch@bol.com.br

Se o homem pode considerar-se como ser que tem vontade livre ou se suas ações estão todas pré-determinadas, é uma discussão filosófica com longa história, que inicia ainda na Grécia antiga, com destaque, naquele período, para Aristóteles. Também durante o período histórico da filosofia moderna a temática em pauta mereceu considerável apreciação, sobretudo nos pensamentos éticos dos filósofos Hume e Kant. Vale destacar que durante esse longo percurso do pensamento filosófico ocidental sempre houve controvérsias entre os defensores da liberdade para com os deterministas. Mas denota-se certa prevalência, ou melhor, aceitabilidade da concepção de que nós seres humanos, pelo menos em algumas circunstâncias, agimos livremente, sendo, nestes casos, moralmente e juridicamente responsáveis por aquilo que fazemos. No entanto, recentes resultados de pesquisas realizadas sobre o cérebro humano têm posto mais lenha nessa fogueira de discussões, ao questionar duramente as teses defensoras da liberdade da vontade, da autonomia da consciência e, junto com isso, da responsabilidade dos sujeitos. As questões centrais dessas controvérsias entre teses filosóficas de um lado e as ciências neurológicas de outro lado, têm fundamentalmente o seguinte teor: Somos livres, se sim, em qual sentido? Somos responsáveis, se sim, em qual sentido? Essas duas perguntas direcionam para um terceiro questionamento: Quais condições necessitam estar preenchidas para que se possa atribuir a uma pessoa a autoria de um fato ou acontecimento? Sobre essas intrigantes questões é que trata o presente texto. As reflexões estarão centradas inicialmente nos fundamentos levantados pelo filósofo alemão Jürgen Habermas em favor da liberdade, da autoconsciência e da capacidade das pessoas para argumentar, para agir e julgar, posicionando-se, dessa forma, contra teses defensoras do determinismo biológico (neurológico) das ciências naturais. Convém ter presente que é nos trabalhos mais recentes em que Habermas se manifestou sobre essas controvérsias, sobretudo no texto *Liberdade e Determinismo*, que lhe serviu de base para uma conferência proferida em 2004, por ocasião da recepção do *Prêmio-Kioto*, publicado, posteriormente, no livro: *Entre Naturalismo e Religião*. No que segue, tentar-se-á estabelecer um contraponto a essas teses defensoras da liberdade da vontade de Habermas, chamando para a discussão um dos mais renomados pesquisadores em cérebros humanos, o fisiólogo, também alemão, Wolf Singer, que é também o diretor do Instituto Max-Planck para pesquisas em cérebros na cidade de Frankfurt am Main, desde 1981. Ao lado de Benjamin Libet,

Gerhard Roth, Peter Bieri, Ernst Tugendhat etc., Wolf Singer passa a ser mais um interlocutor de Habermas, mas duramente por ele criticado. Defensor da tese da inexistência de uma vontade livre, ou seja, a liberdade da vontade não passa de mera ilusão, Singer argumenta ainda que nossos cérebros funcionam com base em leis da natureza, portanto, leis deterministas. E ao negar a falta de liberdade da vontade, ele alerta sobre as consequências dessa falta para, por exemplo, nossas concepções de culpabilidade e punição, que em sua opinião deveriam ser revistas. Ao final, o texto terá ainda algumas considerações próprias, em forma de reflexões conclusivas.

Nada e vontade: a questão do mal em Anselmo de Cantuária

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

Graduando em Filosofia – UEM (PIBIC/FA)

douglassabec@hotmail.com

Anselmo de Cantuária (1033-1109) nas obras *Monologion* e nos diálogos da trilogia-moral (*De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*) desenvolveu uma reflexão ética estruturada a partir da metafísica da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*). Deus é, por excelência, o ser maior e bom (*magnum et bonum*) que criou os entes transmitindo-os o ser. Assim, Deus é a justiça em si mesmo e ao criar o ente e dando ser ao mesmo ente, simultaneamente deu-lhe o bem, uma vez que Deus justíssimo não poderia criar coisas más; porém, de onde surge o mal? O mal (*malum*) terá dois aspectos no pensamento do bispo de Cantuária: um primeiro sentido é o mal enquanto nada absoluto ou *privatio boni*, ou seja, a ausência de ser, uma vez que todo o ser é um bem, sua contraposição será o não-ser ou nada que é o mal em si. Um segundo sentido de mal será no que tange a alma (*anima*), em especial a faculdade espiritual da vontade (*uoluntas*) que se direciona ao nada e age mal. Em geral toda criatura ao receber de Deus-criador o ser, recebeu também imagem (*imago*) Dele, porém, a alma recebeu imagem e semelhança (*imago et similitudo*), assim, a alma (*anima*) é expressa por uma trindade relativa (sendo a Trindade de Deus eterna e absoluta). Há três faculdades espirituais na alma: memória, intelecto e vontade (*memoria, intellectum et uoluntas*). Anselmo defenderá que na vontade, por meio do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), há três movimentos que geram ações distintas: 1. A Felicidade (querer

irracional e natural); 2. A Liberdade (querer racionalmente a justiça, o próprio Deus); 3. O Pecado (querer racionalmente a injustiça, o próprio nada). Sendo a felicidade de âmbito **necessário**, portanto, nem justa nem injusta; enquanto que a Liberdade e o Pecado, visam à ação em si mesma (pois demandam razão), além de estarem no âmbito do **possível/impossível**. Com efeito, analisar os conceitos de nada (*nihil*) e vontade (*uoluntas*) em Anselmo abre espaço para a compreensão da transição da ética antiga de caráter eudaimonista, para a ética deontológica que terá grande repercussão na modernidade. Pretendemos também refletir como se estruturam internamente na alma, os movimentos volitivos do querer (*uolle*), poder (*posse*) e dever (*debere*); que iluminam a compreensão de que Deus não é causa do mal, assim como o mal não é substância.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Ética, Alma, Mal, Liberdade.

A questão da retitude na ética anselmiana

EMMANUEL ROBERTO LEAL DE ATHAYDE

Doutorando em Ciências da Religião – PUC/SP

emmanuelathayde@gmail.com

A proposta dessa comunicação consiste em tratar da compreensão que Anselmo de Cantuária, arcebispo de Cantuária no início do século XII, tinha acerca da retitude (*rectitudo*), para daí então, refletir sobre uma possível ética anselmiana. Para isso é fundamental, inicialmente, entender a relação que o arcebispo de Cantuária fez com alguns outros temas que compõem o corpo do seu pensamento, como: a questão da verdade, da justiça e da liberdade, pois, acredito eu, que após estes temas serem devidamente compreendidos, isto proporcionará um entendimento da perspectiva ética no pensamento anselmiano. Este trabalho terá como base uma tríade de textos do arcebispo de Cantuária que têm como tema central a liberdade, a saber: o *De Veritate*, o *De Libertate Arbitrii* e o *De Casu Diaboli*. Estas obras, estão diretamente relacionadas umas com as outras e consistem em tratados que têm como pano de fundo a Bíblia, como o próprio Anselmo descreve no Prólogo do *De Veritate*. O texto bíblico serve de base fundamental para basicamente todos os seus textos, embora, em

alguns não esteja explicitamente demonstrada, como no *Monologion* e *Proslogion*, que se vale exclusivamente de argumentos racionais para tratar da existência de Deus. A tríade de textos descritos acima foi composta entre os anos de 1080 e 1085, enquanto Anselmo era prior do mosteiro de Bec Hellouin, local de sua formação beneditina sob a tutela de Lanfranco, importante mestre dialético de então, que devido a sua fama, Anselmo foi atraído ingressar na vida acadêmica/religiosa. Esses textos seguem o estilo comum das obras medievais, pelo menos nesta época específica, ou seja, em forma de diálogos, com perguntas feitas por um discípulo e respondidas por um mestre, onde ambos refletem sobre os temas suscitados na discussão, onde o parecer final sempre será do mestre. São obras de poucas páginas, contudo isso não desmerece a importância delas, devido à complexidade dos temas levantados e dos argumentos propostos pelos interlocutores, que tem como fundamento primordial as Escrituras, como dito acima, valendo-se de argumentações filosóficas, método característico do arcebispo de Cantuária, onde, afinal, a base do pensamento anselmiano, consistia na fé, como fundamento primordial, buscando compreender o que cria. Além desses textos anselmianos, utilizar-se-á também para a confecção deste trabalho a obra de Kristell Trego que contribui com a reflexão do tema proposto, pelo fato de sua tese de doutoramento ter como título: *L'essence de la liberté – la refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. France. Vrin, 2010, propondo uma reflexão sobre a essência da liberdade no pensamento de Anselmo, apontando para uma ética anselmiana, acredito que esta dita obra contribuirá com essa comunicação proposta. Assim, procurar-se-á compreender certos temas apresentados pelo Arcebispo de Cantuária, como a verdade, a justiça e a liberdade, apontando para sua perspectiva de retitude, como ponto essencial daquilo que leva a pensar numa ética anselmiana. Obviamente este trabalho não tem a menor pretensão de esgotar esses temas aqui nesta comunicação, antes, promover um debate sobre aquilo que se pode pensar acerca de uma ética segundo o pensamento de Anselmo de Cantuária.

Palavras-chaves: Ética Anselmiana, Retitude, Verdade, Justiça e Liberdade.

Ética pelo viés da filosofia política libertária mini-arquista

FLÁVIO RODRIGUES DE OLIVEIRA

Docente – UEM/DFL

oliveira.flaviorodrigues@gmail.com

As discussões libertárias giram em torno de um ponto chave: liberdade x igualdade. Para um libertário há primazia quase que absoluta da liberdade sobre a igualdade. A única vantagem que um libertário considera viável à igualdade sobre a liberdade, é no âmbito da jurisdição. No direito todos devem ser tratados de uma única maneira: como indivíduos. Etnia, orientação sexual, gênero, condição econômica e outros aspectos que trariam uma diferenciação de tratamento entre um e outro indivíduo devem ser desconsiderados no âmbito do direito. Dessa forma um libertário compreende que as decisões tomadas nesse campo são justas, pois trata a todos, iguais ou desiguais como indivíduos únicos, independentemente de qualquer contingência. Na visão libertária mini-arquistas o atrito entre direitos positivos e direitos negativos históricos não justificam a primazia dos últimos, pois a legitimidade histórica não é evidência suficiente para a sua legalidade. No âmbito histórico os direitos positivos foram adquiridos por lutas dos indivíduos por uma maior representação do Estado na sociedade, essas ações violam os direitos individuais. Para os libertários os direitos naturais (*jus naturalismo*) antecedem qualquer constituição de direito e devem prevalecer também na constituição das leis do Estado Moderno. A máxima libertária expressa por Robert Nozick, filósofo político na década de 70 do século XX, que permeia a base das discussões nesse campo, remete-se ao questionamento de quais são os espaços que os direitos individuais deixam à atuação do Estado sem que esses direitos sejam violados (ASU, IX, 2011). Desse modo esse pensamento questiona as ações do Estado Moderno a partir desse viés político, levantando 3 (três) diretrizes e leis atuais das quais um libertário rejeitaria em uma sociedade libertária. Para o conceito de justiça libertário qualquer forma de paternalismo estatal violaria os direitos individuais. Segundo essa concepção o Estado não tem o dever de dizer o que é ou não bom para cada indivíduo. Por exemplo, leis que proibam a legalização das drogas, leis como a Lei 12.546 de veto ao tabaco e suicídio assistido. Qualquer ação do Estado para proibir a venda de drogas viola o direito individual de escolha. Desde que os indivíduos sejam responsáveis por suas escolhas e as

consequências advindas dela sem violar a redoma da liberdade do outro, o Estado não possui o direito nenhum de dizer o que o indivíduo pode ou não fazer. Um segundo momento do Estado Moderno em que o libertário vê uma violação de direitos é no que se refere às legislações sobre a moral. Os libertários são totalmente contra qualquer ação do Estado que vise legislar sobre a moral. Indivíduos adultos e conscientes devem fazer o que quiser com as suas vidas. Aqui podem ser englobadas questões como casamento entre pessoas do mesmo gênero, prostituição, venda de órgãos e aborto. Para um libertário embora moralmente algumas dessas atividades podem ser contrárias aos credos de uns ou de outros, o Estado não tem o direito de usar de sua maquinaria para promover noções de virtudes, cabendo-as aos próprios indivíduos, livres e conscientes de seus atos. E, por fim, os libertarianos acreditam o Estado não deva interferir a fim de trazer mais igualdade, pois, de acordo com essa concepção qualquer medida que vise equilibrar um desequilíbrio natural, faz com que uns (minorias ou majorias) sejam tratados diferente dos outros. Embora um libertário almeje uma sociedade menos desigual, ele não vê problema nenhum na desigualdade desde que ela siga dois princípios claros de justiça distributiva, a saber, a) justiça na transferência e b) justiça na aquisição das posses. Duas então são as perguntas que devemos fazer para saber se a transferência e a aquisição são justas. 1) A posse da riqueza em questão possui origem legítima? 2) O dinheiro adquirido foi obtido por meio de transações legais no mercado e/ou por doações voluntárias? Se conseguirmos responder essas duas questões assertivamente, então a desigualdade se fez de forma legítima. Tendo em vista as três diretrizes promulgadas pelo Estado Moderno, para um libertário mini-arquistas as ações do Estado só se justificam na medida em faz com que indivíduos cumpram contratos, protege pessoas contra a força física ou a coação psicológica, contra o roubo ou a fraude.

Palavras-chave: Libertarianismo; Estado Moderno; Liberdade.

Discussão sobre o conceito de egoísmo e negação do altruísmo na filosofia objetivista de Ayn Rand

FRANCINY COSTANTIN SENRA

Discente - UEL

franciny_cs@yahoo.com.br

O objetivo desse trabalho é discutir sobre o conceito de egoísmo apresentado pela filósofa Ayn Rand e o modo como deve ser interpretado no contexto proposto pela autora. Em sua obra *A Virtude do Egoísmo* (1964) Ayn Rand aborda a ética a partir da ótica Objetivista – como é denominado por ela seu projeto filosófico. O Objetivismo advoga, como o próprio nome indica, a favor da ideia de que o conhecimento e os valores são objetivos. Isso significa que uma ideia é objetiva se for baseada em fatos, em dados concretos para apoiá-la, e não em simples caprichos pessoais ou crença. Dizer que o conhecimento e os valores devem ser objetivos é também dizer que o conhecimento humano e os julgamentos de certo e errado deverão se fundamentar em fatos, e não nos sentimentos ou na fé das pessoas. Desse modo, a ética objetivista não é compreendida como uma convenção social, nem deve ser considerada através de emoções ou pela fé. Ela é entendida como uma necessidade objetiva para a sobrevivência dos indivíduos enquanto seres humanos. A partir disso, Ayn Rand defende o individualismo e o egoísmo racional, ou seja, uma moral pautada nos direitos e valores necessários para que o homem possa se realizar enquanto ser humano gozando de total liberdade; o que implica em não viver para satisfazer os demais indivíduos, mas viver como um fim em si mesmo, priorizando sua individualidade. Nesse cenário aparece a forte defesa da filósofa sobre o conceito central de sua tese, o egoísmo. Aqui se inicia a questão a ser debatida nessa apresentação. Em um primeiro momento, Rand aponta para a necessidade da correta compreensão do conceito de *egoísmo* – que foge ao entendimento vulgar do termo. É preciso que estejamos atentos para o seu significado real - enquanto a afirmação acerca da necessidade de valorizar a individualidade. Como será possível notar, não se trata de um egoísmo de desejos, em busca da satisfação de meros caprichos efêmeros. A ideia é a de um egoísmo racional, que pode ser avaliado de maneira objetiva – que se projeta nos indivíduos justamente a partir de seus objetivos racionalmente estabelecidos. Novamente se percebe a veemente valorização da individualidade. Isso nos leva ao segundo ponto a ser tratado nessa apresentação: a negação do altruísmo. Ao afirmar a necessidade de que os indivíduos defendam seus próprios interesses, ela sugere a não necessidade dos homens em se preocuparem com os interesses dos outros – aqui

podemos contrapor a ética objetivista com a moral cristã, por exemplo, que tem como um de seus pilares o mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”. O problema apontado por ela é justamente não colocar os outros indivíduos à frente de si mesmo. Mais precisamente aqui se encontra o problema que visa esse trabalho: após a adequada apresentação e compreensão do conceito de egoísmo, é preciso perceber que a filósofa não nega a possibilidade do altruísmo, nem defende que as pessoas não possam praticar ações em prol de outras. Um indivíduo pode, se assim desejar, praticar ações em que o beneficiário dessa ação seja outro que não o próprio autor – porém isso não pode ser entendido como um dever, a pessoa deverá praticar tal ação apenas se assim desejar, e não porque isso constitui uma obrigação. Dessa forma, o objetivo dessa apresentação se constitui, após uma breve apresentação do contexto apresentado por Ayn Rand, em discutir a diferença entre a negação do altruísmo como fundamento da moral, e sua equivocada compreensão como a impossibilidade de práticas que visam beneficiar outro indivíduo.

O sentimento universal como fundamento da moral em Hume

GIOVANI LUIZ ZIMMERMANN JR

Mestrando em Filosofia - UNIOESTE

betelonline1@gmail.com

A moral sempre foi um assunto em discussão em todos os tempos, tema sempre pertinente em todos os lugares, pois a moral faz parte da essência humana. A palavra moral vem do latim *mores* e significa “relativo aos costumes” segundo historiadores a palavra moral originou-se a partir do intento dos romanos traduzirem a palavra grega *êthica*. Quando falamos acerca da moral, algumas perguntas surgem em nossa mente: Qual seria o fundamento da moral? A moral seria algo intrínseco ao ser humano ou vem de influências externas ao homem? Para tentar responder essas questões humanas, David Hume escreve fundamentos morais em sua obra: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (1751).

Para o pensamento humeano as crenças morais são intrinsecamente motivantes e não precisam de forças teológicas-metafísicas. Se você

acredita que matar é errado, você estará motivado interiormente a não matar (internalismo moral). A razão por si só não motiva ninguém, a razão descobre os fatos e a lógica, mas ela depende dos desejos e preferências quanto à percepção daquelas verdades e só isso nos motiva. A razão por si não produz crenças morais. A moralidade depende ultimamente do sentimento, sendo o papel da razão apenas o de preparar o caminho para os nossos sensíveis julgamentos por análise da matéria moral em questão.

Sobre o mérito pessoal moral Hume (2004, p.357) declara: “... toda qualidade da mente que seja útil ou agradável a própria pessoa ou a outros transmite um prazer ao espectador, granjeia sua estima e recebe a honrosa denominação de virtude ou mérito”. Essas qualidades da mente, são pensamentos bons, agradáveis, construtivos e não destrutivos a nível pessoal ou coletivo. Hume deseja que cada ser humano racional possa por si mesmo discernir qualidades úteis e agradáveis da vida cotidiana, estabelecendo juízos das coisas por sua razão natural, livre de preconceitos, ilusões, supertições ou influências religiosas.

Hume (2004, p.350) falando da natureza humana afirma que: “...há alguma benevolência, ainda que pequena, infundida em nosso coração, alguma centelha de afeição pelo gênero humano, alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elemento de lobo e serpente”. Hume diferentemente de Locke e Hobbes reconhece que dentro dos homens existem algo de bom, que está no interior do homem, um sentimento universal de afeição entre os homens. Mas também reconhece que dentro desta natureza existe um dualismo entre a pomba (virtude) e a serpente ou lobo (vício). Esses sentimentos bons segundo Hume são frágeis, mas são sentimentos que são capazes de comandar as decisões de nossa mente e de produzir sempre uma preferência pelo que é útil e proveitoso a humanidade ao invés de escolher aquilo que é prejudicial e perigoso. De acordo com o pensamento humeano:

Ele deve, portanto, distanciar-se de sua situação privada e particular e adotar um ponto de vista comum a si e aos outros; ele precisa mobilizar algum princípio universal da constituição humana e ferir uma tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em

acordo e harmonia. Assim, se pretende expressar que um certo homem possua atributos cuja tendência é nociva a sociedade, ter escolhido esse ponto de vista comum e tocado um princípio de humanidade com a qual toda pessoa, em certa medida, concorda. (HUME, 2004, p.352)

Para Hume o coração humano é composto dos mesmos elementos, jamais será totalmente insensível ao bem público, nem inteiramente indiferente as tendências dos caracteres e condutas humanas. Essa afeição humanitária pode até não ser tão forte como a vaidade ou a ambição, mas é comum em todos os seres humanos, e isso fomenta uma fundamentação para a moral ou para qualquer sistema moral geral de censura ou louvor. Hume afirma que:

Não apenas os sentimentos decorrentes do caráter humanitário são os mesmos em todas as criaturas humanas e produzem a mesma aprovação ou censura, como também abrangem todas essas criaturas, de modo que não há nenhuma cujo comportamento ou caráter que não seja, em virtude deles, um objeto de censura ou aprovação para todos. (HUME, 2004, p.353)

Observa-se que aprovação e censura são os dois elementos que incidem sobre o pensamento moral, escolhas morais positivas fomentam as virtudes, louvadas pelas pessoas. Em contraste a isso, ações negativas fomentarão os vícios reprovados pela sociedade. Tudo aquilo que é benéfico a sociedade ou a própria pessoa sempre será preferido.

Outro elemento da natureza humana consolidador da moral é o amor pela fama. Conforme declara Hume (2004, p. 356): “Em nossa busca contínua e sincera de um caráter, um nome, uma reputação na sociedade, passamos frequentemente em revista nossos procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam”. Para Hume todos estão nessa busca por reputação perante a sociedade, essa imagem está baseada nas condutas e procedimentos que são observados, avaliados, reprovados

ou louvados por aqueles que convivem entre humanos. Esse é por si mesmo um fator motivante para o confronto racional mediante ações morais. Todos possuem um nome a zelar e uma imagem social a preservar. Hume (2004, p.356) afirma que “Esse constante hábito de nos inspecionarmos pela reflexão mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda a virtude”. Assim os impulsos animais perdem seu valor, enquanto que as beatitudes e graças morais são progressivamente adquiridas pelo indivíduo, seu espírito torna-se aperfeiçoado e moderado como convém a todas as criaturas racionais. Pelo que vemos a moral humeana está fundamentada em 3 pilares: 1) No sentimento universal de bondade e solidariedade; 2) Em nosso cuidado por preservar nossa reputação perante os outros; 3) Em recebermos por nossas ações a aprovação ou censura dos outros. Para Hume tudo o que promove o bem da sociedade é uma virtude a ser exaltada. Justiça, honra, veracidade e bondade são elementos que preservam e tornam possível a própria existência das sociedades humanas.

A provocação nietzschiana em Heidegger: considerações sobre a modernidade

HUGO TOSTES MARTINS

Graduando em Filosofia – UEM (PIBIC/FA)

psicosynthesis@hotmail.com

Este trabalho visa colocar no palco das discussões contemporâneas a questão que permeia nossa época caracterizada aqui como moderna. Partindo de uma provocação de Nietzsche na qual considera o ser como um “vapor”, um “erro”, “a última fumaça da realidade evaporante”, propõe esse trazer às vistas o empreendimento heideggeriano diante dessa e o desdobramento de tal na compreensão da própria Filosofia, Metafísica e a realidade Moderna. Para Heidegger o modo como respondemos ao apelo do ser corresponde ao destino espiritual do ocidente e vê na essência da técnica moderna a caracterização na qual nos movemos e nos

compreendemos já uma vez no mundo. A abertura dada por essa como uma maneira específica de des-encobrimento, de aletéia, reflete por sua vez como o homem já se entende no mundo em que vive e como vive. Ela define a tecitura de mundo tal qual o define como Moderno. Portanto o ponto em questão não é a técnica como meio para um fim, mas o modo como esse meio ocorre, sua especificidade enquanto abertura. O que nos lança diante da questão da verdade, uma vez que Heidegger compreende a técnica moderna como um modo de des-encobrimento, de des-velamento, no qual “faz chegar à vigência o que ainda não vige” e que no caso não vige por si próprio. O não vigorar por si próprio é o que compreende como um traço fundamental da técnica em geral, o que busca ao perscrutar o sentido original da palavra, ou seja, o seu surgimento no seio da civilização grega. Contudo sinaliza que para o grego a técnica estava atrelada a poiesis e não diz respeito especificamente e tão somente ao manusear ou a aplicação de meios, mas na singularização de um determinado modo de abertura, de des-velamento. Assim, um sapateiro pode ter em suas mãos um sapato que é único e seus traços o marcam como uma obra de arte, por outro lado um par de sapatos que sai em uma caixa entre milhares idênticas de uma indústria traz não a marca das mãos de um artista artesão, mas o número que o caracteriza na esteira de produção. Assim, o regimento da técnica moderna se encontra na exploração de recursos para o fornecimento de energia que possa transformar, desenvolver e trazer a tona produtos desingularizados. Para o enraizamento desse modo se faz necessário à técnica moderna o ser tal qual controla e assegura. Destarte, o controle e a segurança passam a viger como medidas para a compreensão de mundo. Para a maneira no qual o homem se encontra em sua existência e como a tece. O problema é que esse que abre como controle e segurança disfarça e oculta o singelo e poético da vida e distância o homem do ser. Não estando mais para a escuta do ser vive distante de si mesmo doravante de seu espírito. Coloca Heidegger que a decadência espiritual dos povos modernos da Terra já foi tão longe que hoje o estar distante do ser não soa mais nem como uma questão e que portanto estamos esquecidos do ser. O fato de discutirmos o esquecimento do ser apenas demonstra o quão distante estamos como povo de o escutarmos como aquilo que vigora em nós como nós mesmos. A nossa essência. Nesse horizonte Heidegger entende Nietzsche como um metafísico, pois ao tentar superar a metafísica já se move num certa compreensão metafísica de mundo e entende tal

empreendimento como absurdo, uma vez que sempre estamos enquanto estamos sendo e portando ao ser. Para ele Nietzsche não vai ao ponto do que realmente está em questão e é vítima de um legado filosófico que separa o homem do mundo, o sujeito do objeto e o coloca cada vez mais distante da compreensão do que venha realmente ser e que molda o projeto tecnicista moderno de mundo.

Palavras-chave: Nietzsche, Heidegger, Metafísica, Técnica, Modernidade.

Kant e o surgimento de um horizonte para se pensar historicamente

JEAN TONIN

Mestrando em Filosofia - UFSM

Jean.flis@hotmail.com

O objetivo dessa comunicação é apresentar como Kant abre a possibilidade de formulação de um pensamento histórico. Isso apresenta-se na compreensão de Deus como um postulado da razão prática, na impossibilidade de concretização desse postulado individualmente e, portanto, na necessidade do processo histórico para tal concretização. Para compreender o que aqui está em jogo é preciso compreender melhor a teoria kantiana da moral do homem, no âmbito da fundamentação dessa moral na liberdade humana. Para o filósofo, a verdadeira ação moral deve estar em concordância com a liberdade e a natureza autônoma e autárquica do homem. Para caracterizar a autarquia, Kant, na *Crítica da Razão Prática*, define a vontade como a faculdade que determina a si mesma como causalidade. Essa definição é central na compreensão da autonomia do sujeito moral, pois pode se pensar em um controle racional dos efeitos das ações, independente do contexto empírico. Quando determinada pela lei moral, rejeitando todos os impulsos e inclinações que são contrários a essa lei, a vontade pode ser plenamente livre. Para Kant, ao submeter a vontade a princípios racionais garante-se previamente o caráter racional de todos os efeitos. Esse controle baseia-se em um processo de universalização das ações, onde se transforma racionalmente as ações em modelos ou leis: uma máxima das ações para todos. Desse modo, a razão é autônoma e autárquica.

Se a vontade conquista independência em relação ao contexto empírico das ações, submetendo-se a princípios racionais, a liberdade humana possui fundamento moral na racionalidade. A razão pura prática que é independente das experiências efetivas é, também, submissa a vontade como processo de universalização instauradora da liberdade racional e moral do homem. Assim, a razão é um tribunal autônomo de determinação da moralidade. No âmbito dessa concepção, surge um problema que só pode ser resolvido no campo da história. Pensando em uma realização completa da autonomia moral, superaria por completo a possibilidade de ir contra a essência moral e o ser sempre agiria de acordo com o imperativo categórico. Para isso, é necessário um ser que faz tudo guiado pela sua vontade, e segue a lei moral como uma lei da liberdade. Tal como Kant diz em *A Religião nos Limites da Razão Pura*, somente um ser dotado de razão e também de uma vontade finita e tendo sua vontade imediatamente submetida a razão, pode extinguir a possibilidade da ação não moral. Esse ser se consuma na ideia de Deus. Assim, a autonomia moral plena do homem equivaleria a transformação do homem em Deus, o que é impossível em relação ao homem particular, pois a eticidade precisa ser realizada em um espaço de tempo incompatível com a existência individual. Porém, no todo da espécie, em meio ao processo histórico de interpretação das ações, isso pode ganhar sentido. Portanto, Deus se mostra como postulado necessário, já que a construção paulatina do bem supremo pressupõe a consumação desse bem na ideia de Deus. A ideia de uma consumação plena da eticidade pressupõe a formação do homem para a conquista de sua autonomia moral. Essa formação deve vencer primeiro o aprisionamento do homem em sua constituição sensível de seus impulsos. O caráter limitado do tempo da existência humana e sua ligação original com a instabilidade de sua constituição sensível faz com que Kant lance para o todo da espécie a concretização paulatina da eticidade. Tal história precisa de uma estruturação, uma ideia que forneça o fio condutor para o processo sistemático dessa concretização, que é Deus. Para Kant, o meio onde se consuma as disposições do homem é o antagonismo no meio da sociedade, entendendo o antagonismo como sociabilidade insociável. Assim, o motor da história é essa estrutura contraditória do ser do homem, a sociabilidade insociável. Nesse âmbito, a razão tem a tendência de ir além das experiências e produzir ideias e generalizações. Essas ideias, embora pensadas no âmbito da razão teórica, são conceitos morais que se distinguem dos conceitos racionais,

pois estão a base dos conceitos empíricos (prazer e desprazer). Por ter esse caráter insociável, o homem possui uma tendência a singularizar-se. Isso baseia-se em sua autonomia racional e seus interesses particulares. O resíduo empírico indissolúvel torna problemática a redução do homem a faculdades puras e *a priori*. O projeto kantiano busca a demarcação do espaço de funcionamento da razão pura e uma nova fundamentação da razão, que nascem de um alijamento das dimensões empíricas do existir. No momento em que alija, o elemento empírico surge como um lastro de negatividade do qual o homem não consegue se livrar por si mesmo. A autonomia racional, aparece a princípio como simples anseio de fazer valer, acima de tudo, o interesse particular. Esse anseio é insociável, pois se conflita com incontáveis outros similares. Poderia se pensar então em uma tensão insuperável que inviabiliza qualquer experiência efetiva de desenvolvimento ético. Contudo, a própria tensão é o que produz a diminuição paulatina da tensão. Em *Da ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant diz que sem essa qualidade de insociabilidade, de onde provêm a resistência de cada um, os talentos permaneceriam presos para sempre no interior de uma existência de homens que não preencheriam o vazio da criação. Assim, a insociabilidade que pode funcionar a princípio como entrave, se revela como força motriz do aprimoramento moral. A ordem legal da sociedade, dita anteriormente, causada pelo antagonismo, aponta para uma sociedade que busca o fim de todas as hostilidades entre homens e comunidades humanas, isso significa conceder aos cidadãos o grau mais elevado de liberdade e o antagonismo mais geral. A instituição desse estado é uma tarefa que só pode ser realizada historicamente pelo conjunto da espécie, somente o todo pode eliminar por completo as tensões individuais. Na obra *Da paz perpetua*, Kant diz que na conclusão dessa tarefa se alcança o grau mais elevado da sociedade, uma vez que o indivíduo passa a viver como cidadão em uma cidade universal que concretiza a constituição civil perfeitamente justa. Deus se faz então presente, não como possibilidade de adentrar a uma metafísica dogmática, mas como ideal da razão prática, como princípio regulativo no qual as ações devem se orientar. Na medida que se aproxima desse ideal, o homem vai desenvolvendo cada vez mais sua essência moral e superando o seu caráter insociável. Assim, na história da concretização da essência moral, o homem se confunde com a realização do projeto da cidade de Deus no interior dos limites da razão pura. Kant introduz a história em consequência de um

conjunto de problemas que surgem na sua tentativa de pensar autonomia moral do homem. O estado de consumação máxima não pode ser pensado como um estado natural, mas como um movimento paulatino de instituição. É a história o âmbito no qual se realiza essa instituição. Temos, então, um pensamento histórico marcado pela noção de um início da história. A história começa em um estado de natureza, onde o homem se vê entregue a particularidade de sua vontade, se movimenta a partir da contradição entre sociabilidade e insociabilidade, aproximando-se paulatinamente de Deus como um postulado necessário da razão prática. O problema disso é uma lacuna no modo de estruturação. Se é certo dizer que a história é o processo de concretização da essencial moral do homem, que obedece a um princípio universal de determinação de si, não é menos pertinente pensar que falta a esse desenvolvimento um suporte ontológico que permitisse falar de momentos determinados, para além da contingência do movimento histórico. Em Kant, não há como pensar em estágio necessário ou em elementos determinantes desses estágios em uma relação puramente ontológica entre eles. Esse é um problema que impulsiona a filosofia hegeliana.

Ética, moral e direito: reflexões a partir do pensamento de Ronald Dworkin

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

Mestrando em Filosofia - UEL

J.ribeirobalera@hotmail.com

A relação entre a ética, a moral e o direito tem ocupado, ao longo da história, as pesquisas de inúmeros pensadores e conduzido a diferentes abordagens reflexivas, inclusive, com consequências ao dimensionamento da teoria do direito e das bases a uma teoria da decisão judicial mais apropriada a prática jurídica, em especial, aos limites da atuação do magistrado no exercício da atividade jurisdicional. Neste contexto, o presente trabalho tem por objetivo analisar elementos trazidos pela tradicional teoria positivista acerca da interação entre as esferas da moral e do direito e a perspectiva teórica desenvolvida por Ronald Dworkin, especialmente, pelas suas críticas ao positivismo no que tange ao mesmo tema. A concepção

positivista ganhou destaque, dentro da teoria do direito, com o pensamento de autores como Hans Kelsen, John Austin e Herbert Hart. A abordagem metodológica kelsiana constitui um positivismo baseado em um sistema de autovalidação, pois uma norma jurídica pode ser válida independentemente de sua relação com outros segmentos ou sistemas, por exemplo, mesmo contrariando a ordem moral. A questão da legitimidade e validade está adstrita a uma visão normativa, em que a norma superior passa a ser fundamento da norma inferior e, em última instância, tem-se a norma hipotética fundamental (sendo esta pressuposta e não posta como as demais normas). Por sua vez, as construções de Austin e Hart tornam ainda mais evidente a complexidade do positivismo na estruturação da teoria do direito, em especial, pela força imperativa da norma jurídica sobre a conduta humana e seu reconhecimento frente a outras ordens normativas. O pensamento destes dois últimos foi objeto de diversas críticas de Ronald Dworkin, principalmente, pelo poder discricionário admitido pelo positivismo na atuação da autoridade pública, por exemplo, dos juízes no processo decisório dos denominados *hard cases*. Embora Dworkin analise e critique distintas perspectivas ao longo de sua obra, como o positivismo inclusivo ou exclusivo, ele se propõe a observar o direito a partir de sua teoria da unidade do valor. Para ele, o direito é uma parte da moralidade política, porém esta não se confunde com a moralidade geral/pessoal. A moralidade política seria derivada da moralidade pessoal e esta da ética. Os padrões éticos indicam como os indivíduos devem viver e também direcionar-se, enquanto a moral prescreve como os indivíduos devem tratar uns aos outros. De todo modo, o “bem viver” expresso pelas concepções éticas orientam as interpretações de conceitos morais. A partir daí, começa-se a estruturar a figura de uma árvore, em que o direito passa a ser um ramo ou subdivisão da moral política. Assim, a teoria dworkiana delinea um conceito doutrinário de direito e constitui uma imagem unissistemática da moral e do direito, diferente de outros autores que os tratam como sistemas distintos. Deste modo, o direito é reconhecido como um conceito interpretativo e não meramente criterial, compreendendo-se os motivos das discordâncias e a existência da diversidade de valores políticos e distintas formas de caracterizarem-se ideias como de democracia, igualdade, justiça, entre outras. Os conceitos interpretativos (*interpretive concepts*) podem ser definidos como aqueles que, embora possam ser identificados nas práticas sociais e considerados como consistentes, identificando-se algum valor

ou desvalor, não possuem a definitiva concordância da sua exata caracterização. Assim, como é ressaltado na obra *Justice in Robes*, o argumento jurídico é típico e completamente moral, devendo o jurista compreender e decidir qual conjunto de princípios que oferecerá a melhor justificação, como um todo, da prática jurídica.

A responsabilidade em Arendt

LINCOLN SALES SEREJO

Discente - UNISINOS

lincoln8@terra.com.br

A questão da responsabilidade do ponto de vista filosófico tem por objeto as condições de imputabilidade de nossos atos ou omissões. O termo responsabilidade é utilizado também no cotidiano referindo-se com frequência a deveres ou obrigações relacionados a uma situação. A questão da responsabilidade já aparece nos escritos de Arendt a partir do julgamento de Adolf Eichmann, relato que ela começou a refletir de um modo mais sistemático sobre esse tema como aparece em sua obra *Eichmann em Jerusalém publicada em 1963*. Todavia, em “Culpa constituída e responsabilidade universal”, “O vigário: culpa pelo silêncio?”, “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” e “Responsabilidade coletiva”, ela também aborda a temática. O artigo “Responsabilidade coletiva” foi à resposta de Hannah Arendt deu ao jurista americano Joel Feinberg no ano de 1968, num Congresso organizado pela Associação Americana de Filosofia sobre o tema responsabilidade. Segundo Arendt, Feinberg introduz na sua reflexão sobre a responsabilidade coletiva a questão da “identificação simpática” para a existência de uma responsabilidade vicária. A emoção é um dos sentimentos que mais promovem discussões quando nos referimos à responsabilidade. Sentimentos segundo Feinberg não podem ser desprezados pelo direito penal, pois são respostas a alguns objetos e as percepções que temos destes objetos. Para Arendt, Feinberg embaça a sua própria diferença entre culpa e responsabilidade, pois, se isso fosse verdade, então haveria realmente um fenômeno como sentimento de culpa vicário. Arendt ressalta que o aspecto predominante na reflexão de Feinberg sobre a

responsabilidade está relacionado a perspectiva do direito civil e penal, muito mais relevantes para ele que a questão política. De fato como afirma Arendt, “A minha dificuldade com o trabalho do senhor Feinberg não é que ele omite essa dimensão da questão (...) mas que tente desde o início interpretar todas as questões segundo modelos que são legal ou moralmente relevantes.” Hannah Arendt, analisando a questão da responsabilidade e, especificamente, da responsabilidade coletiva, aponta em linhas gerais que concorda com a distinção entre culpa e responsabilidade feita por Joel Feinberg. “A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades.” Na concepção da filósofa não existe culpa coletiva. Hannah Arendt salienta que não podemos nos sentir culpados por atos cometidos por nossos antepassados, por atos que não praticamos. Quando todos são culpados ninguém o é. A confusão entre culpa e responsabilidade não é aceita por Arendt. Em outras palavras, há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas. A responsabilidade coletiva segundo Arendt caracteriza-se por um indivíduo ser responsável por algo que não fez e o motivo dessa responsabilidade deve-se por ele pertencer a uma coletividade (comunidade) que não pode ser dissolvida da mesma forma que alguém que se desvincula de uma parceria (empresa) de negócio. Dessa maneira a autora transfere a responsabilidade coletiva para o âmbito da política, distinguindo-a dos problemas “legais ou morais”. A comunicação terá o seu foco de estudo no conceito de responsabilidade coletiva na obra de Hannah Arendt a partir do artigo “Responsabilidade coletiva”, contido na obra “Responsabilidade e julgamento”.

O conceito de liberdade em Jean-Jacques Rousseau

LUCIANA VANUZA GOBI

Mestranda em Filosofia - UFSM

luhgobi@hotmail.com.

Jean-Jacques Rousseau é ainda hoje considerado um dos principais pensadores da filosofia política, sendo a liberdade um dos principais conceitos debatidos pelo filósofo. Esse conceito ganha tal importância em sua teoria que ele o entende como essência do homem e direito inalienável; notamos isso na leitura de suas obras, em específico no “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens” e “Do Contrato Social ou Princípio do direito político”. Evidenciamos, ainda, na medida em que esse conceito perpassa sua teoria, a ocorrência de algumas modificações. Em razão da forma como essas transformações se apresentam, acredita-se, muitas vezes, que esse conceito é paradoxal, e isso ocorre porque o filósofo inicia sua teoria argumentando, por meio do “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”, que os indivíduos são livres uma vez que podem realizar seus desejos. Todavia, conforme segue seus escritos, ele afirma já no “Contrato Social” que a liberdade nada mais é que a obediência às leis. Sendo assim, pretendemos neste trabalho demonstrar como a ideia de liberdade perpassa o pensamento de Rousseau, esclarecendo esse aparente paradoxo. Destacamos, ainda, a preocupação do autor genebrino em encontrar um meio para a conservação da liberdade. Tendo isso em vista, dividimos o desenvolvimento deste trabalho em três seções. Nas duas primeiras, investigamos a concepção que o filósofo apresenta a respeito de liberdade, pois, como acabamos de afirmar, esse conceito sofre mudanças ao longo da teoria rousseauiana. À medida que o expomos, notamos que esta pode ser dividida em liberdade natural e liberdade civil. Enquanto no “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens” Rousseau descreve o homem em seu estado de natureza como um ser isolado, que se encontraria guiado pelos seus instintos, exime de qualquer convenção social – seria, pois, a liberdade natural –, em “Do Contrato Social”, observamos que o homem passa a viver em sociedade – uma vez que ele só pode gerar força quando associado, de forma a garantir sua sobrevivência –, o que faz substituir aquela liberdade natural pela liberdade civil. Porém, ele argumenta que tal associação não poderá prejudicar a ideia de liberdade, pois esta é inalienável: ao negá-la, o homem estaria negando sua própria condição. Nesse sentido, vemos que Rousseau elabora o “Pacto Social”, no qual os indivíduos se associam. Desse modo, os homens seriam ao mesmo tempo governantes e súditos. Não apenas cumpririam as leis, como também as elaborariam – de forma clara e precisa – por intermédio da leitura da vontade geral

pelo legislador. A partir disso, observamos a alteração acerca do conceito de liberdade: uma negação da primeira (a liberdade de natureza) e a aceitação de uma nova (a civil). Em decorrência dessa transição, Rousseau reconhecerá como a verdadeira liberdade, a liberdade civil, ou seja, a liberdade condizente com o pacto, isso significa que aqueles que o desrespeitarem recusarão a sua liberdade. Logo, a liberdade torna-se uma espécie de direito e ao mesmo tempo dever. Por fim, já na terceira seção, analisamos a necessidade da criação de leis, de um Estado e de um governo. No entanto, ao falarmos sobre Estados e governo, precisamos esclarecer esses dois conceitos, pontuando de forma precisa as suas diferenças. Caso contrário, não compreenderemos como Rousseau descreve diferentes formas de governos, indicando a qual Estado ela melhor se encaixaria. Entretanto, é possível perceber que todas essas formas possibilitam a liberdade civil.

Ética e responsabilidade decorrentes do sujeito sartreano em situação

LUCIANO GALETTI

Discente – PUC-PR

lugaletti@hotmail.com

Em Jean Paul Sartre a ética parece estar em um paralelo com as ideias de liberdade e responsabilidade. Sartre coloca-se contrário à moral estabelecida, seja ela cristã ou pagã. Ao criticar os modelos de moral estabelecidos, Sartre esclarece que não podemos obedecer a uma moral imposta, pois é a situação que nos levará a agir de uma ou outra forma. As condutas morais surgem devido à existência do outro, para serem desenvolvidas durante a convivência. Sartre não tem uma teoria ética irresponsável, pois leva em conta a situação do outro também, acreditando que a liberdade não é algo individual, mas extensiva a todos. Os conceitos de Sartre aparecem interligados para dar justificativa à sua teoria moral. A liberdade vem sempre ligada à responsabilidade que por sua vez está ligada à possibilidade do homem viver de forma autêntica. Não podemos negar que Jean Paul Sartre fez um notável esforço em busca de soluções para problemas éticos de seu tempo, característica que se mostra na sua investigação

acerca do indivíduo de forma política, social e histórica, pois assim procurou dar à sua filosofia uma estrutura apontando possíveis soluções para problemas éticos. Quando ele trata, por exemplo, da questão da má-fé, apresenta-se ali um grande interesse acerca da ética e moral do sujeito, pois coloca o homem diante de si, exposto, e com isso observa um indivíduo que se vê intimidado pela sua própria forma de ser. Com isso surge a ideia de condutas inautênticas. Ou seja, neste sentido a má-fé se constitui no momento em que o sujeito ignora a voz da consciência e age de acordo com o que ele acha que proporcionará maior benefício, ou que lhe convém, porém neste momento engana a si mesmo, numa tentativa de fuga de possíveis responsabilidades. Muitas vezes nossas escolhas são feitas para satisfazer desejos pessoais ou até mesmo em função ou benefício de um próximo, porém esta ação quando premeditada ou arquitetada, caracteriza-se como má-fé. A ética em Jean Paul Sartre está ligada à ideia de liberdade, pois ele defendia que a própria liberdade servia como base para delimitação de todos os outros valores, era vista por ele como um valor moral supremo. E ainda via o desejo íntimo dos indivíduos na busca da moral e da liberdade, algo que estava interligado. Do ponto de vista ético Sartre enxerga que o homem deve voltar-se à sua própria consciência para definir os valores e assim optar por determinada conduta. Com isso defende valores que surgem de dentro para fora sem que o meio externo possa imprimir influência na decisão. Para que esta decisão seja tomada o indivíduo deve ter experimentado uma situação relacionando-se com o mundo e com os outros, que o leve à reflexão e só então poderá chegar a escolher uma conduta. Como a proposta de Jean Paul Sartre era de uma ética ateísta, logo desligada de um plano metafísico divino, então o homem se vê diante de si sem a perspectiva da criação tendo que se encarar se construir, utilizando desta autonomia moral para decidir sobre suas ações, determinando assim sua própria existência. As suas ideias aterrorizaram de certa forma a mente das pessoas daquela época, e até hoje, aos que acreditam haver a necessidade de um parâmetro moral para equilibrar a existência, apontando que a ideia de liberdade para decidir, assusta as pessoas. Recusava a ideia de valores, família, filhos, e a ideia de ter que acreditar em algo, como um “Ser divino”, por exemplo. As pessoas do período da Segunda Guerra Mundial e também posteriormente, viram em suas ideias algo interessante, que atendia de certa forma, às suas necessidades interiores, e começaram a perceber como determinados valores morais

estavam ultrapassados. Para Jean Paul Sartre os indivíduos tinham a obrigação de escolher os caminhos a seguir pela sua própria consciência e não obedecer à moral imposta, o que fazia o indivíduo viver insatisfeito consigo mesmo e com os outros. Cada sujeito deve escolher seus próprios caminhos e construir uma história alcançando um futuro que tenha planejado, de forma ética e responsável.

Ética da boa vontade e os três supremos bens: a vida, a liberdade, a defesa social

MARIA HELENA FRANCA DAS NEVES

Docente - Faculdades Ruy Barbosa, Área 1 (Salvador-Bahia). Uni Norte (Rio Branco – Acre\)

mh7francaneves@gmail.com

Um tema que visa tratar das questões da Vida e da Morte para repensar a condição Ética face ao trabalho, a produção e a ação. Pretende-se lançar um olhar questionador à esfera da espécie humana - no que tange, essencialmente a moral da relação com o outro, a delimitação das fronteiras entre o bem e o mal, segundo as novas condições culturais contemporâneas: invólucro de “smart power”, mentalidade “Play Station”, instrumentalização das categorias ético-afetivas para fins de sujeição e dominação extrema, invasora e devastadora. Contemplar os três bens supremos da ética (a vida, a liberdade e a defesa social) na época em que vivenciamos a violência sem razão de ser, drones equipados para vigiar e aniquilar. Nesta reflexão em que estão presentes as questões que acometem ao homem de nossos dias; os episódios cotidianos em que predominam as forças mecânicas, armas e instrumentos de violência, em que a morte tem perdido o seu caráter de acidente natural para revestir-se de instrumentalização arbitrária por mãos alheias, e que passou a ocupar uma posição de destaque na fileira de problemas concretos das agendas política e policial contemporâneas. Assim, procura-se fazer compreender a globalização de um deus órfico cujo nome era impronunciável, *Tanatos*: a Morte, surgido no Olimpo como filho da Noite, tendo por atributo asas e por simbologia mimética de Cronos – o deus do Tempo – a ceifeira, esse deus de nome impronunciável, atravessa a era helênica, alcança a Idade Média, quando assume a forma de esqueleto, ressurgue no Renascimento, como alegoria da luta

derrisória do guerreiro, que em armas combate com a sua própria morte, simbolizada na forma de esqueleto. A autonomia da ciência contemporânea recuperou Tanatos como brasão do drone “Reaper (USAF MQ-9 REAPER”) da força aérea norte americana e sob a égide do presidente dos Estados Unidos da América do Norte, Barack Obama, a ceifeira ostentada por esse Tanatos eletrônico, explicita: “Que morram os outros”. O homem, já dizia Schiller, retrata-se em seus atos. E que atos são esses? Schiller vê unidos em *um único espaço de tempo, selvageria e lassidão, dois extremos da decadência humana*, frisa. A selvageria dos dias de hoje é o espelho do mundo que reflete os nimbos do Ser, a Ética por suas marcações e desconstruções permite aprofundar a reflexão não só contra a selvageria, mas contra a lassidão, sob o abrigo da ciência, a qual manipula o mundo. Como diz Merleau-Ponty, *o mundo está ao meu redor, e não diante de mim*. Porém tem sido flagrante, no Brasil de hoje, criminosos assassinos mirins expressam tão *diante do outro e ao redor do outro*, as mazelas da desigualdade social, que fazem da relação de alteridade um campo de conflito entre algoz e vítima. Ao lado disso, um mundo orgânico degradado, reduzido a impactos ambientais. Esse mundo de fatos parcelares e muitos fatalmente irreversíveis, entra no campo dos costumes epocais, no entanto, a moralidade é mais que a soma total de *mores*, de costumes e padrões de comportamento consolidados por leis inexoráveis, há uma Ética da boa vontade por fazer, por reinterpretar, desfazer e controlar a *selvageria*, a *lassidão* inoperante do século XXI.

Palavras-chave: Mores, Tanatos, Drones, Vida, Liberdade.

O pensar cuidadoso em Lipman: uma educação ética para a sensibilidade e afetividade

MARIA A. LIMA PIAI

Doutorando em Educação – USP, Docente – SEED-PR

Maria-piai@usp.br

O conceito de pensamento multidimensional em Matthew Lipman (1922-2010) é composto pelo pensar crítico, pensar criativo e pensar cuidadoso. O pensamento crítico é aquele se baseia em critérios bem

fundamentados facilitando o julgamento, é sensível ao contexto, é autocorretivo. O pensamento criativo é sensível aos significados de forma geral e não especificamente à verdade. A totalidade é uma de suas características e a imaginação é um dos recursos para a resolução do problema. Ela possibilita vislumbrar ou inventar uma saída, um fim, que pode estar muito longe das evidências do contexto. O pensamento cuidadoso é o ponto de equilíbrio entre os pensamentos crítico e o pensamento criativo. Ele ajudará a criança a distinguir o que é proveitoso, importante, certo ou não. Esta forma de pensar diferencia-se do senso comum, por promover nas crianças atitudes investigativas, criativas e críticas comprometidas com a verdade, com a criatividade e com a racionalidade. O objetivo deste texto é apresentar o conceito de pensamento cuidadoso em Lipman e sua relação com a educação escolar.

O pensamento cuidadoso, ou pensamento ético pode ser compreendido como comedimento entre o pensamento crítico e o pensamento criativo. É este tipo de pensamento que guiará a criança na distinção entre o certo e o errado, o que se deve e o que não se deve fazer, entre o importante e o dispensável. É ele que permitirá atribuir valores e/ou respeito às coisas e aos acontecimentos. O pensamento cuidadoso envolve a sensibilidade, a afetividade e, de acordo com Henning:

Isso significa que o nosso pensamento também é impregnado pelas emoções, uma dimensão muitas vezes esquecida pelos educadores, os quais têm investido mais na apreensão de conhecimento, na capacidade de raciocínio, cálculos e nas noções memorizadas, bem armazenadas. Ocorre que os seres humanos são emocionais, cujos sentimentos jamais poderão ser desconsiderados (2011, p. 187).

A educação ética ou cuidadosa não pode, então, estar fora de uma proposta educacional para a democracia. E desenvolver habilidades como a empatia e o diálogo, que pressupõe o respeito e cuidado, a paciência e a tolerância com o outro (HENNING, 2011, p. 188), parece também ser do bojo da escola. Mas como a escola pode ensinar a criança a ser ética, ser cuidadosa com o outro, com a

sociedade? A proposta de Lipman de uma pedagogia investigativa pretende contemplar esta dimensão. Através do diálogo na sala de aula a criança aprenderá a ouvir o outro, a respeitar a diversidade de opiniões. A sala de aula seria então uma amostra da vida comunitária. O cuidado com o outro estaria presente na comunidade de investigação, na qual a sala de aula se transformaria. O caráter valorativo do pensamento cuidadoso está presente na sala de aula ou fora dela quando a criança compara, decide, e escolhe perante as possibilidades que se apresentam. A criança, com base em critérios valorativos, se posiciona de acordo com aquilo que acredita ser importante, certo, bom ou não. É a valorização que nos faz tomar partido para a ação. E diante da ação nos revelamos responsáveis e comprometidos com o outro de acordo com aquilo que valorizamos. Lipman, então, entende pensamento e ação como etapa de um mesmo processo. Um pensamento bem elaborado resulta numa ação dotada de sentido, numa ação bem realizada, e:

[...] sem a 'educação do cuidado' parece tornarem-se comprometidos os objetivos de formar o homem para o convívio social e, concomitantemente a isto, para o seu próprio cultivo enquanto ser em permanente revisão e construção de si mesmo. Esta meta se mostra como ponto inicial para que nos tornemos seres razoáveis, sensíveis conosco mesmo na medida em que nos preocupamos e nos atentamos para o nosso próprio pensamento e ações os quais se dão unicamente na convivência de seres que possuem os mesmos objetivos enobrecedores de uma vida em coletividade (HENNING, 2011, p. 195).

No nosso ambiente de convívio social, somos afetados por ações que não as nossas, somos seres sensíveis às circunstâncias. Esta recepção pode ser agradável ou desagradável, determinando o bem ou o mal estar social ou individual; portanto é preciso considerar a dimensão emocional do pensamento humano. Assim, Lipman chama a atenção para uma educação que transcenda a racionalidade, que aprimore a razoabilidade, pois a racionalidade e a criticidade só fazem sentido social se estiverem cercados pelo cuidado com o outro.

Implicações éticas das noções de “vontade” e “livre-arbítrio” nas questões 82 e 83 da primeira parte da Suma Teológica de Tomás De Aquino.

PAULO ADRIANO DO AMARAI FERNANDES

Mestrando em Filosofia – UEM

padrepaulinhoamaral@gmail.com

O nosso trabalho tem como objetivo refletir sobre a relação entre a vontade e o livre-arbítrio a partir destes conceitos nas Questões 82, sobre a vontade e 83 sobre o livre-arbítrio na *Prima Pars* da Suma Teológica de Tomás de Aquino. A discussão filosófica sobre o livre-arbítrio ou sobre a liberdade é clássica e ainda atual e pertinente, somos constantemente confrontados por posturas e atitudes arbitrárias e autoritárias, resultantes de um dogmatismo que quer impor-se sobre tudo ou relativistas e subjetivistas, oriundas de um relativismo e *nihilismo* que afunda o ser humano numa vida vazia, sem referências, num pântano amoral, cético, agnóstico. São situações angustiantes e desafiantes que precisam ser diagnosticadas e enfrentadas com uma visão sobre o ser humano e a liberdade que avance, buscando proporcionar uma base racional, ética e com sentido para a existência humana e do ser humano em relação com os demais seres. O nosso trabalho parte da compreensão tomásica do ser humano como um ser composto de corpo e alma, integrado e intrinsecamente ordenado. Dessa forma o ser humano, dotado de intelecto e vontade, se relaciona consigo mesmo e com toda a realidade que lhe é outra. Ao apresentarmos a base antropológica do pensamento tomásico, discorreremos sobre como se dá a união entre a alma e corpo e na sequência refletimos sobre as potências alma: as potências intelectivas e as potências apetitivas. Finalmente, abordamos sobre a vontade e o livre-arbítrio, como potências apetitivas e quais as consequências para a ética, da relação entre a “vontade” e o livre-arbítrio, considerando que o Aquinate afirma que o ser humano é dotado de livre-arbítrio pelo mesmo fato de ser racional (Q.83, a.1, resp.), porém deve-se entender a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha (Q. 83, a.3, resp.), para a qual concorre algo da potência cognoscitiva e algo da potência apetitiva. Concluimos por isso que é preciso superar, a partir do pensamento tomásico, tanto um intelectualismo como um

voluntarismo ético, pois o livre-arbítrio existente no ser humano, ser racional, é uma potência apetitiva e segundo o Doutor de Aquino, "...querer e escolher é próprio de uma só e mesma potência. Por isso, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas apenas uma".(Q. 83, a. 4, resp.) O caráter relacional entre as potências, intelecto-razão e vontade-livre-arbítrio, parece-nos decisivo para o agir humano livre, ético e responsável e a compreensão da liberdade.

Palavras-chave: Vontade, livre-arbítrio, relação, Tomás de Aquino.

Aspectos filosóficos de pesquisa de mestrado em direito sobre "a pessoa humana e a busca da felicidade nas relações laborais: limites à flexibilização trabalhista"

PAULO RICARDO VIJANDE PEDROZO

Mestrando em Direito - Centro Universitário Unicesumar

paulo.pedrozo.unicesumar@gmail.com

O artigo destina-se a participação do autor no "X Simpósio de Filosofia da UEM", com o tema "Ética e Responsabilidade". O trabalho se insere no âmbito da pesquisa de mestrado em Direito desenvolvida pelo autor no Centro Universitário Unicesumar, em Maringá/PR, sob a orientação do Professor Doutor Alessandro Severino Vallér Zenni, sobre o tema "A Pessoa Humana e a Busca da Felicidade nas Relações Laborais: Limites à Flexibilização Trabalhista". A pesquisa é de natureza documental e teórica. Os métodos de pesquisa utilizados foram o indutivo e o dedutivo. O método indutivo foi utilizado porque se partiu de constatação de um fato social, o protagonismo de instituições trabalhistas brasileiras em geral na realização da flexibilização trabalhista. O método dedutivo foi utilizado porque a criação e a aplicação da legislação trabalhista consiste na aplicação de normas e princípios constitucionais e jurídicos, bem como de doutrinas filosóficas. Demonstra-se como o Poder Legislativo da União, bem como outras instituições trabalhistas brasileiras, têm importância e atribuições específicas na realização da flexibilização trabalhista que tem sido admitida pela doutrina e pela jurisprudência. Enfrenta-se o tema da tutela da pessoa humana trabalhadora, pertencente a grupo vulnerável, fundamento da existência do direito do trabalho. O

objetivo geral do trabalho é estabelecer uma definição de pessoa, de cunho metafísico, investigando os seus fins e valores, e a partir deste fundamento de legitimidade, traçar paralelo no direito positivo para que se garanta à pessoa, no mundo do trabalho, a possibilidade de logro da felicidade que é o seu sentido de vida. A par do exame notadamente filosófico da pessoa, perquire-se qual o perfil do direito cultural que pode subsidiar o laborista nesta empreitada, mormente em épocas de crise econômica, em que o sistema político busca equalização nas relações do trabalho a partir de flexibilizações, avocando ao *economicus* a eticidade da pessoa. Portanto, é fundamental que se ponham limites morais à teia econômica que labora com o direito, a partir de ideologias e expediente hermenêutico, desencadeando categorias, inclusive no direito do trabalho, como, por exemplo, a terceirização, que corroem o manancial ético presente na definição de pessoa, em prol da garantia de prosperidade econômica e equalização sistêmica. São objetivos específicos do trabalho: 1. Analisar pelo viés da Filosofia do Direito o conceito de pessoa e o sua ontoteleologia, como próprio fundamento de qualquer ramo do Direito. 1.1 Traçar uma exposição da concepção ontológica de pessoa humana e de sua dignidade alcançada pela filosofia aristotélico-tomista e contrastar tal concepção com a concepção kantiana hoje predominante, de cunho dogmático-racionalista; 1.2 Traçar uma exposição da crítica do direito segundo filósofos da Escola de Frankfurt e segundo o movimento do Direito Alternativo no Brasil, máxime investigando-se categorias como alienação e ideologia, que podem embotar processo hermenêutico e subverter a ética em prestígio da economia; 1.3 Laborar com a transdisciplinariedade no estudo do direito, recrutando, *a fortiori* a filosofia, mas também a antropologia, a sociologia e mesmo a economia, a fim de se construir um direito do trabalho que possa conduzir o laborista-pessoa à felicidade como sentido da vida; 1.4 Mostrar como a busca da felicidade é um objetivo primordial das pessoas humanas, e de que forma o direito do trabalho pode contribuir nesse hemisfério, bem como quanto o direito é imantado de metafísica como seu fundamento de legitimidade; 2. Analisar o fenômeno da flexibilização, e especialmente a terceirização trabalhista, que se apresenta como solução estratégica para tempos de crise e angariação de novos postos de trabalho; 2.1. Expor como a Constituição compreende livre iniciativa e protecionismo, elencando prioridades a serem atingidas no plano do trabalho, sem abdicação

da ideia de lucro, embora, tratada sempre dentro de limites éticos, mormente à pessoa e sua eminente dignidade. Se a pessoa humana e sua dignidade constituem o cerne de todo o projeto político-jurídico encartado na Constituição, e a autonomia traçada como livre iniciativa é princípio fundamental, noutra senda o lucro legalização cede à valorização social do trabalho, à pessoa do trabalhador, sua integridade físico-psíquica, a proteção ao meio ambiente de labuta, e à justiça social. Nesse contexto há de se indagar: de que maneira a flexibilização no direito do trabalho pode ser admitida, afrouxando a proteção em nome da livre iniciativa como princípio baluarte, sem ferir a exigência da valorização social do trabalho? O que é passível de flexibilização no direito do trabalho e se o é, quais os requisitos e limites para tanto? Qual a correlação entre a justificação e a limitação da terceirização trabalhista com a busca da felicidade pelas pessoas humanas nas relações de trabalho? Hipóteses: 1. A Filosofia do Direito busca encontrar um fundamento de legitimidade no *jus* que possa operar como centro irradiador de toda a positivação e quaisquer fontes de Direito subsequentes, e esse cerne diz com a pessoa, definição absolutamente filosófica, que exige estudo transdisciplinar do jurista; 2. A concepção aristotélico-tomista de pessoa humana e de sua dignidade oferece a possibilidade, na contemporaneidade, de transcendência de cada sujeito em direção ao bem comum (ético), dando-lhe um sentido de felicidade, inclusive no ambiente laboral; 3. Concepções jurídicas dogmáticas tradicionais, inclusive trabalhistas, que desconhecem ou ignoram a ontologia da pessoa humana e a sua dignidade, devem ser submetidas à crítica e superação; 4. Uma concepção crítica da maneira dogmática tradicional de constituir, conhecer e de praticar o Direito é oferecida por teóricos, inclusive filósofos, da Escola de Frankfurt, bem como do movimento do direito alternativo, no Brasil, mormente um transcender ideológico e a visão puramente científica do Direito enquanto técnica de controle social; 5. A terceirização como reflexo flexibilizatório e apanágio do cenário de crise e necessidade de engajamento de postos de trabalho como medida racional de encontro da mais-valia-social (capital e trabalho), ou uma estratégia da livre iniciativa para precarizar conquistas trabalhistas.

Misticismo racional e a dimensão ética da metafísica de Erwin Schrödinger

RAONI WOHN RATH ARROYO

Mestre em Filosofia – UEM

raoni88@hotmail.com

Pensador austríaco do século XX, Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger é conhecido principalmente por seus trabalhos na *Física*, mais especificamente na *mecânica quântica* (onde talvez uma das mais populares contribuições seriam as reflexões suscitadas pelo experimento mental do “gato de Schrödinger”). No entanto, como aponta Vinicius Silva, pouco se refere – ao menos no Brasil – sobre a metafísica que desenvolve em seus escritos tardios sobretudo na obra “*Mein Leben, meine Weltansicht*”, que fora traduzida para o idioma inglês como “*My View of the World*” (e que, traduzida livremente para o português, significa “Minha Visão de Mundo”).

Schrödinger alegadamente considera que a metafísica não faz parte do conhecimento, mas é seu suporte, sem o qual nenhuma elaboração seria possível, chegando a afirmar até mesmo que *a metafísica se torna física ao longo de seu desenvolvimento*. Hans Poser vai além e aponta que sua proposta filosófica é mais do que uma *continuação* de seu trabalho científico, chegando a considerar que sua proposta ontológica na física teria sido um *resultado* de suas reflexões filosóficas. Poser inclusive considera que a principal motivação de Schrödinger seria o aspecto ético que emerge como uma implicação de sua metafísica.

Um dos aspectos centrais de seu modelo metafísico é a negação da tese da multiplicidade da noção de “consciência” (conceito intercambiável pela noção de “mente”), que se insere em um dos grandes debates em torno da filosofia da mecânica quântica no século XX em torno da interpretação do conceito de “medição”.

A partir de tal debate, o matemático John von Neumann introduziu a noção de “consciência” como um agente *causal e não físico*, o que fez emergir um dos grandes problemas ontológicos dentro da interpretação do conceito de medição. Sob o pano de fundo de tal problemática, Schrödinger considera que os debates em relação ao conceito de *consciência* ou *mente* enfrentariam uma situação *problemática*, devido ao frequente comprometimento ontológico com a existência de *múltiplas mentes*, chegando a afirmar que a maior dificuldade filosófica estaria na noção de “multiplicidade” de

observadores e indivíduos cognoscentes; o que dissiparia tal dificuldade seria uma concepção monista, na qual *todos os eventos ocorrem em uma única consciência*.

Como observa Cohen, Pode-se perceber na passagem anteriormente citada (assim como em diversas outras) o comprometimento ontológico com a existência de *uma única mente*. Conforme observa Bruno Bertotti, ex aluno de Schrödinger, tal comprometimento ontológico seria mais adequadamente associável a uma metafísica *panpsiquista* do que *solipsista* – comprometimento ontológico que própria do pensamento indiano, especificamente do Vedanta: todas as mentes individuais (subjetivas) são manifestações de uma única Mente.

A influência do Vedanta no pensamento de Schrödinger (sobretudo nos seus escritos *tardios*) é notável e amplamente reconhecida, como aponta Bitbol, até mesmo pelo próprio Schrödinger, que faz uso da noção de “*māyā*” (*मया*), correspondente à distinção – bastante antiga também na filosofia grega – *entre o que é real e o que seria aparente* para responder à questão da *multiplicidade das mentes*. Desta forma, a multiplicidade das mentes seria uma *aparência* (isto é, parte de *māyā*) ao passo que a unicidade da mente seria *real*.

Schrödinger reconhece, no entanto, que tal debate não se daria no campo da razão dedutiva, discursiva, o que caracteriza tal posição como uma metafísica essencialmente *mística*. Poser classifica a metafísica schrödingeriana como um “monismo idealista dinâmico”, cuja expressão máxima se encontra na expressão sânscrita “*Tat Tvam Asi*” (*तत्त्वम्असि*), que Huxley traduz para o inglês como “*That art thou*”, que traduzido livremente para o português significaria algo como “*tu és Isto*”, e que Schrödinger interpreta como: “*Eu estou no leste e no oeste, eu estou abaixo e acima, eu sou o universo todo*”.

Bertotti utiliza o termo “misticismo racional” para classificar tal tipo de atitude, identificada em pensadores como Erwin Schrödinger e Albert Einstein, que abertamente afirmam que o ‘existente’ é um todo, e sua unidade pode ser apreendido intuitivamente (e não tão-somente de forma *racional*) – e que, ainda assim, o fazem *em conexão* com o trabalho filosófico e científico (*racionais por definição*).

Caroline Murr, uma das poucas pesquisadoras brasileiras que se debruça sobre o tema, destaca que a metafísica schrödingeriana, justamente por ter uma estreita relação com seu trabalho científico, não deve ser entendida como um aspecto *religioso*, mas essencialmente filosófico; Poser destaca ainda que Schrödinger utiliza a metafísica

vedantina como *referencial ontológico* para seu projeto científico e filosófico, e não como *autoridade religiosa*; isto é, utiliza da discussão presente no Vedanta para *argumentar* em favor de sua proposta, de modo que *constrói um modelo* aberto a críticas e não um dogma incontestável.

De tal concepção ontológica acerca da noção de “consciência” emerge uma concepção ética. A transição de uma metafísica individualista da consciência para uma metafísica *unitiva* tem uma notável implicação ética: o altruísmo. Isto é, em uma concepção monista na qual *todos os seres na verdade são a mesmo e único Ser*, as noções de “competitividade” e “rivalidade” são cada vez menos significativas. Talvez uma das implicações mais expressivas tenha sido sistematizada pelo próprio Vedanta, com o conceito sânscrito de “Ahimsa” (*अहिंसा*), que é comumente traduzido para o português como “não-violência”, indicando a falta de sentido ontológico em fazer mal a um ser (visto que tal ação voltaria-se como “fazer mal ao Ser”).

Como aponta Poser, tal concepção metafísica tem implicações ainda mais radicais: num modelo materialista (ou dualista), conceitos como “ética”, “estética”, “significado”, etc., são associados ao plano *mental* que ou é *irrelevante* (no caso da metafísica materialista, que é comprometida com a tese *epifenomenalista* de que a mente é reduzida aos arranjos materiais) ou é *relegado ao subjetivismo* (no caso da metafísica dualista calcada no *cogito*). Na metafísica schrödingeriana, tais conceitos podem ter uma abordagem, a princípio, *objetiva* – ou, ao menos, *impessoal*.

O futuro da humanidade e seus perigos em as duas fontes da moral e da religião de Henri Bergson

RILDO DA LUZ FERREIRA

Doutorando em Filosofia - PUC-PR

rildoluz@hotmail.com

As Duas fontes da moral e da religião é certamente a obra de Bergson menos estudada, na medida em que ele parece romper com a perspectiva epistemológica adotada anteriormente. Alguns viram nela uma tendência irracionalista em razão do interesse atribuído ao

misticismo. É preciso também observar que o livro é publicado em 1932, numa época em que Bergson não estava mais na moda e a reconciliação franco-alemã e o medo do bolchevismo russo preparavam o sucesso do nazismo e não estavam favoráveis à lúcida serenidade do pensamento filosófico em matéria de moral e religião. A questão fundamental que pretendemos analisar e que está subjacente na tese bergsoniana é a seguinte: de onde vem a energia que permite certos indivíduos privilegiados de levar os outros em sua companhia e de transformar o mundo, enquanto a razão científica ou filosófica é totalmente impotente para produzir uma ação ou, sobretudo, para travar as paixões destruidoras dos homens? Aprofundar esta questão é mostrar à humanidade que ela é capaz de controlar o seu próprio destino. As hecatombes da Primeira Guerra Mundial (e a ameaça das outras guerras) fizeram o filósofo refletir, da mesma forma que Jaspers refletirá, após a Segunda Guerra Mundial, sobre a responsabilidade dada à humanidade pela bomba atômica. Mas essas reflexões permanecem puramente filosóficas, isto é, desinteressadas e unicamente desejosas da verdade. É por isso que elas são em geral mal compreendidas. O problema da ação coloca-se em termos de energia. Esta pode vir da pressão social ou da aspiração espiritual. A moral fechada define-se pela obrigação. Esta só é raramente consciente, pois ela envolve o adestramento, isto é, o aprendizado através da educação. Trata-se de adquirir os *automatismos* (DF 13) cujo conjunto forma uma totalidade. Esta é uma massa de hábitos sociais que resultam da sociedade na medida em que ela é fechada. A exigência social é a exigência do fechamento, dito de outro modo, da coesão. “Nossos deveres sociais visam à coesão social; queiramos ou não, eles nos determinam uma atitude que é a disciplina perante o inimigo” (DF 27). A humanidade inteira é uma realidade radicalmente diferente da sociedade, que é sempre particular e fechada. Os direitos do homem universal, como o amor religioso da humanidade, são noções que não podem pressupor a moral fechada. A diferença de natureza entre a moral fechada (social) e a moral aberta pode assim se esclarecer. Os homens excepcionais, santos ou heróis, formam uma totalidade, que é aquela da moral aberta, “essa moralidade completa, que seria preferível chamar de absoluta” e que se caracteriza por um chamado (DF 29). Este chamado do herói é da ordem da emoção, enquanto ele é criador. Na base de toda criação verdadeira, há uma emoção nova; isto aparenta o heroísmo e o gênio, e Bergson é aqui herdeiro do romantismo. Ora, a

emoção é capaz de uma ação direta sobre o querer. A ação moral não é diferente da natureza da criação artística. O iniciante em moral comunica uma emoção generosa aos homens, da mesma maneira que a música comunica aos auditores as emoções que ela exprime (DF 36). Mas esta emoção provocada pressupõe uma emoção originária que é a exigência da criação. “Antes da nova moral, antes da metafísica nova, existe a emoção, que se prolonga em elã do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência” (DF 46). Bergson previa também escrever um livro sobre a sociedade contemporânea; ele, finalmente, acrescentou somente às *Duas fontes* um quarto capítulo sobre “mecânica e mística”. A força mecânica, diferente do elã místico, é a da sociedade industrial guiada somente pelo progresso técnico. Durante a guerra de 1914, ele tinha assimilado a Alemanha a esta potência mecânica mostrando que ela era uma força que se enfraquece, enquanto a força moral, encarnada pela França era uma força que não se enfraquece, uma energia espiritual (*Mélanges* 1105-1106). Segundo os dados das *Duas fontes*, entretanto, parecia que a essência da sociedade era a de ser fechada. Na realidade, a sociedade fechada é a cidade, mas podemos chamar a humanidade de *sociedade aberta*. Bergson viu claramente que era preciso hoje falar a linguagem dos sociólogos. O objeto da sociologia não é todo o social. Mas a sociedade aberta não responde às leis do grupo; ela só é feita das almas da elite que sonham ver a humanidade inteira inflamada por um elã que a abre e a diviniza. Sem dúvida Bergson tinha lido Simmel e a dialética entre o indivíduo e o social que ele destacava, dizendo que a sociologia supõe que nem tudo é social, pois todo fenômeno social é um compromisso entre a tendência à coesão do grupo e a tendência inversa à dissociação. Para Bergson, o elã criador “continua assim, por intermédio de certos homens, cada um dos quais se verifica constituir uma espécie de um único indivíduo” (DF 285). A natureza não quis tais homens, ela predispôs o homem às pequenas sociedades, e à guerra entre elas. A democracia é uma aquisição tardia, pois ela contradiz a natureza que quis chefes impiedosos. Os direitos do homem não repousam senão sobre a fraternidade como exigência do amor universal, pois a liberdade e a igualdade se contradizem como um princípio de dissociação individualista e um princípio de coesão social. Democracia e fraternidade servem-se de um princípio evangélico. O elã criador está sempre ameaçado. A inteligência fabricadora levou o homem a fazer progressos técnicos enormes, sem fazer nenhum progresso moral correspondente. A um

frenesi de ascetismo (na Idade Média) sucedeu um frenesi de desejo de conforto e prazeres. “Toda a nossa civilização é *afrodisíaca*” (DF 322). O misticismo é portanto muito limitado, pois ele caminha com o ascetismo. Mas seria em vão querer uma sociedade ascética. Somente um *gênio místico* é capaz de conduzir outros homens em uma via espiritual; a crença viva e ativa pode, além disso, equilibrar o progresso técnico. Tal é a condição da sobrevivência da humanidade inteira. Cabe a ela conduzir o seu destino e inclinar a sua vontade para um vigoroso esforço de criação moral.

Ressentimento e esquecimento em Nietzsche

RODRIGO HAYASI PINTO

Docente – PUC-PR

rhayasi@bol.com.br

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), longe de construir uma ética pautada na noção de racionalidade e em noções valorativas, vinculadas ao bem e ao mal, propõe em âmbito moral a possibilidade de o homem vir a criar seus próprios valores. Para a criação de tais valores Nietzsche vai aludir à noção, tão cara a sua filosofia, de “vontade de potência”. O conceito de vontade de potência está relacionado ao âmbito mais instintivo do homem. Em tal âmbito, a vontade exprime-se por um querer não subjogado pela razão e relacionado apenas a seus impulsos mais vitais. Ora, segundo Nietzsche, viver segundo a perspectiva da vontade de potência é viver de modo mais saudável, já que tal dimensão predispõe o homem a lidar com sua existência exteriorizando seus impulsos e criando a própria hierarquia ética em que decide viver, sem o cerceamento da racionalidade. No entanto, a existência humana pode estar atrelada às forças reativas, que a impedem de externalizar seus impulsos vitais, gerando um modo de existência doentio. O ressentimento, por exemplo, seria uma dessas forças reativas. Com efeito, tal dimensão surge quando determinados desejos, relacionados ao ódio e à violência voltam-se para o interior do próprio homem e lá internalizam-se na forma de um desejo de vingança. Tal desejo surge a partir da tentativa de narcotizar a consciência do próprio sofrimento, o qual é causado justamente quando o próprio indivíduo tenta encontrar alguém como culpado daquilo que padece. Na Obra “Genealogia da Moral”, Nietzsche mostra como de certo modo a

moral judaico-cristã operou a uma inversão dos valores partindo do próprio ressentimento. Com efeito, o povo hebreu sendo um povo fraco e tornando-se escravo de outros povos, como os egípcios, por exemplo, supera o ódio sentido em relação a tais civilizações nutrindo um secreto desejo de vingança que se exprime na forma de uma determinada concepção religiosa, o cristianismo. Nessa religião, os fracos, os hebreus são considerados os bons, seres privilegiados, que herdarão o paraíso, enquanto aqueles que os escravizam são considerados os maus, os pecadores e os culpados. Ora, para que o ressentimento não consuma o homem Nietzsche propõe que devemos vivenciá-lo a partir da perspectiva da vontade de potência. Somente combatendo-o por intermédio de uma força ativa produzimos o antídoto para curar o homem dessa doença que o consome, essa força ativa é chamada por Nietzsche de esquecimento. Segundo Nietzsche “esquecer não é uma simples vis inertiae (força inercial), como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido”. (Além do Bem e do Mal, Segunda Dissertação,1). Desse modo, a proposta do presente trabalho é fazer uma análise dessas duas forças contrárias, a força reativa do ressentimento e a força ativa do esquecimento, tentando mostrar como é possível considerar a noção de vontade de potência como uma noção central da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, pretendemos fazer uma análise bem pontual, mostrando que o esquecimento como força ativa e, portanto fundamentado na vontade de potência, é uma dimensão capaz de redimensionar os valores reativos, transformando-os em algo positivo.

***“Estetização da política e politização da arte”*: a estética do fascismo nas obras de Walter Benjamin**

RUI BRAGADO SOUSA

Mestre em História - UEM, Docente (UniCesumar)

ruibsousa@hotmail.com

O artigo examina a ascensão do fascismo na Alemanha a partir da estética de Walter Benjamin e propõe, ao final, um diálogo com Ernst Bloch. O método visa escapar de interpretações meramente econômicas que supostamente explicam a chegada de Hitler ao poder. Procura-se um campo semântico mais vasto, dialético, como os conceitos utilizados por Benjamin de messianismo, alegoria e origem (*ursprung*).

A “origem” é um profenômeno no sentido teológico, quer seja ele o Paraíso ou o comunismo primitivo, uma idade edênica e igualitária na Terra. Literalmente são “saltos” para fora da continuidade histórica linear que rompem com o desenvolvimento meramente evolucionista da História. Com uma catástrofe iminente era necessário explodir o *continuum* da história.

No livro sobre o *Drama trágico alemão*, a dialética benjaminina distingue aquilo que, na experiência histórica, nos afeta a partir das origens (*ursprung*): “O que é próprio da origem [e não gênese] nunca se dá a ver no plano factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo. A origem (...) tem a ver com a pré e pós-história dos fatos” (BENJAMIN, 2011, p. 34). O conceito de “origem” é certamente bastante complexo e obscuro. Segundo filósofo Romero Freitas, um dos especialistas na obra de Walter Benjamin no Brasil, uma estratégia interessante é entendê-lo como uma espécie de “estrutura” histórica, algo como uma ideia platônica, porém historicizado. Para o filósofo da Unicamp Márcio Seligmann-Silva (2008), *ursprung* – literalmente proto-salto – significa saltar e fazer pontes entre fragmentos da redenção, isto é, uma lembrança do evento original que se transforma em tradição cultural. Jeanne Marie Gagnebin (1999, p. 10) reitera que *ursprung* designa a origem como salto [*Sprung*] para fora da sucessão cronológica niveladora e linear tradicional; pelo seu surgir a origem quebra a linha do tempo.

Walter Benjamin insiste no aprisionamento do homem barroco ao mundo terreno: “Não existe uma escatologia barroca; por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de entregá-lo à morte. O além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano [...]” (2011, p. 61). Para um pensador dialético seria incoerente analisar uma “literatura morta” do barroco alemão (como sentenciou sarcasticamente Asja Lacis) sem relação prática com seu mundo contemporâneo. Romero Freitas tem a mesma suspeita que é objeto de investigação deste trabalho, “a impressão inquietante de que o livro não é apenas uma tese sobre o barroco, mas, em alguns momentos, parece ser também a defesa “esotérica” de uma concepção barroca da história. A crise de Weimar tem, portanto, uma afinidade eletiva com a crise barroca” (FREITAS, 2013, p. 179). O conhecimento de um gênero literário específico (objetivo “exotérico” do livro) é também um meio para o reconhecimento de uma crise do presente (objetivo “esotérico” do

livro). Enquanto a literatura barroca do século XVII evidencia o que Max Weber chamou de “desencantamento de mundo”, uma crise teológica perante a Reforma Protestante onde a escatologia cristã parece ausentar-se; na breve e efêmera República de Weimar é o filisteísmo burguês que predomina, aquilo que pode ser definido – tal como num ensaio-esboço de Benjamin – como o “capitalismo como religião”.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Dialética, Materialismo Histórico, Messianismo, Fascismo.

Responsabilidade como valor na ética do futuro de Hans Jonas

SARAH MOURA

Doutorando em Filosofia – PPGF/UFRJ

sarah_moura@ibest.com.br

Esta comunicação pretende aprofundar a reflexão de Hans Jonas (Alemanha, 1903 – EUA, 1993) que torna a responsabilidade um valor radical de sua ética do futuro. Jonas dedicou cerca da metade de sua existência à reflexão filosófica sobre o fenômeno da vida e seus desdobramentos éticos. Sua proposta – a ética do futuro – sustenta como valores fundamentais a existência, a teleologia e a responsabilidade, e sintetiza elementos da ética das virtudes e da ética do dever. O imperativo que Jonas propõe resume o anelo de sua preocupação acerca do desmedido agir tecnológico do homem contemporâneo: “Aja de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana na Terra”. A civilização tecnológica parece estar embriagada pelo imenso poder que os avanços tecnocientíficos conferiram às ações humanas. O ideal baconiano – “saber é poder” – pode ser considerado como o marco inicial desse novo modo de ser do homem que veio se afirmando ao longo de cinco séculos e alcançou uma velocidade estonteante a partir da Segunda Guerra Mundial. Esse comportamento carece de limites, adverte Jonas, pois quanto maior o alcance da ação humana maior a necessidade de uma ética reguladora. Toda ética tem uma metafísica que a sustenta e Jonas elaborou uma ontologia da biologia que afirma a unidade psicofísica, a temporalidade do ser e a liberdade como fio

condutor para a compreensão do fenômeno da vida. O fundamento de sua teoria ética não está nem na autonomia do eu, nem nas necessidades da sociedade, muito menos numa autoridade divina, mas em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo, em um princípio que está na natureza das coisas, evitando o subjetivismo e outras formas de relativismo. Sua proposta deriva de um profundo entendimento da vida, em seu esplendor e sua vulnerabilidade, e reconhece a responsabilidade como um dos valores fundamentais da ética do futuro, ao lado da existência e da teleologia. Jonas distingue dois tipos de responsabilidade que se complementam: a natural, cujo arquétipo é a relação parental, e a artificial, ou política. A responsabilidade natural pode ser observada mesmo nos animais superiores, e é a origem de toda disposição para este sentimento: o recém-nascido tem a força do já existente e a impotência do não ser ainda, e solicita responsabilidade aguda. O cuidado dos pais visa a manutenção da existência e a realização de uma vida feliz. A responsabilidade política é distinta da parental, mas guarda os mesmos objetivos: o poder sempre vem acompanhado de responsabilidade que se estende da existência física à felicidade. O devir da humanidade, ou da história, é muito diferente do devir de um ser humano, que evolui necessariamente de embrião a adulto. Não há nada programado, nem definitivo na humanidade, que está sempre inacabada. Assim, a responsabilidade – função do saber e do dever – não é um afeto simples. Enquanto a razão está na base do dever, o sentimento é o fundamento psicológico da vontade de ser a causa de algo. Se não fossem afetivamente capazes de responder ao apelo do dever, nem mesmo a mais rigorosa e impecável demonstração intelectual da validade do dever seria capaz de motivar a ação responsável. Para Jonas, se a existência é uma primazia, é um dever preservar esta possibilidade. A responsabilidade torna nosso poder um dever, cujo objeto final e verdadeira causa é a assecuração das relações de confiança que fundamentam a vida em sociedade. Pois “... no entrelaçamento indissolúvel dos assuntos humanos, bem como de todas as coisas, não se pode evitar que o meu agir afete o destino de outros...”. Assim, “para que seja benefício para a condição humana, o conhecimento precisa ser criado e dirigido para o amor ao próximo”. O futuro não tem representação em nenhuma instância: o que não existe não se defende, não nascidos não têm força agora e quando a possuírem para reivindicar seus direitos, não existiremos mais. Portanto, deve-se esclarecer o valor do futuro no presente,

antecipando-o agora, pois as ações de hoje podem modificar o amanhã.

Responsabilidade e humanidade para Husserl

VANESSA FURTADO FONTANA

Docente - UNIOESTE/Francisco Beltrão

fontanessa@yahoo.com.br

A fenomenologia de Edmund Husserl ficou conhecida como método radical em busca dos fundamentos das regiões do ser, referidas ao conceito chave de eu puro ou subjetividade transcendental. A filosofia fenomenológica tem a tarefa de fundar as outras ciências com sua base lógico-formal-significativa, ou seja, ela seria a base de sentido evidente do mundo (material/formal). Contudo, Husserl não negligencia as outras áreas da filosofia, como a ética e a estética. Tais disciplinas são pensadas dentro de um contexto mais amplo devido ao privilégio de construir uma ciência transcendental. Apesar de alguns escritos sobre ética unidos nas husserlianas volumes 28 e 37, contudo a ideia geral da ética husserliana segue o guia da racionalidade enquanto dever do humano. Numa postura mais radical se comparada a moral kantiana, a fenomenologia entende a ética como ciência axiológica formal, contudo não deixa de lado as emoções, a vida prática do sujeito no mundo da vida *Lebenswelt* e o eu puro vivendo na comunidade de *eus* com suas produções culturais e historicidades específicas. Nesse contexto, Husserl arquiteta na obra *Krisis* uma sutil conexão entre os conceitos de humanidade e responsabilidade através da própria filosofia fenomenológica. Ele insiste na tarefa da filosofia, e não qualquer filosofia mas a fenomenologia, de conduzir a reflexão livre e universal de todas as normas científicas, o que resulta em ser o arconte de toda humanidade. Tal tarefa infinita de guia da humanidade seria um dever ético do filósofo em nossos tempos e diante da crise europeia da ciência objetiva. A filosofia teria uma responsabilidade perante a humanidade, ao dar as diretrizes corretas e verdadeiras às dúvidas e descrença do humano nos vários níveis de conhecimento técnico objetivo. A ética não se mostra apenas como ideal universal, o outro é co-consciente de mim como outra consciência pura. Todo homem tem a sua co-humanidade, ou seja, todo humano tem em si a ideia de humanidade em geral. O conceito de humanidade

está em todas as consciências, e pois a ideia da ética surge desse reconhecimento do outro como sendo ele mesmo parte de uma humanidade racional e intencional. No § 73 de *Krisis* Husserl retrata o papel da filosofia como ciência universal do mundo que conduz à auto-meditação humana, isto quer dizer a efetivação da racionalidade. A vida pessoal humana é formada por estágios de auto-estudo e auto-responsabilização singulares e ocasionais, que crescem até o auto-estudo e auto-responsabilização universais, a qual corresponde a reponsabilidade da filosofia e do filósofo no horizonte da historicidade presente. Juntamente com a responsabilidade entram em cena a apreensão consciência da ideia da autonomia, da decisão da vontade de efetivar a razão que é inata ao humano no que Husserl chama de um esforço de ser fiel a si mesmo. Tal esforço de autenticidade do humano abrange tanto as pessoas singulares quanto as comunidades. Remarca-se a importância dada por Husserl ao *telos* da responsabilidade do filósofo com o seu tempo, isto é preocupado com a práxis da filosofia na comunidade, incluindo a comunidade científica. O filósofo é antes de mais nada, funcionário da humanidade, por ter a responsabilidade de orientar a produção cultural e científica de seu tempo. Não se esquivar da sua condição racional, e de sua visão privilegiada diante do mundo da vida em relação aos dilemas e dúvidas de seu tempo atual é responsabilidade do filósofo na ética fenomenológica.

O engajamento político do intelectual em Jean-Paul Sartre

WILLIAM ROBSON CAZAVECHIA

Mestrando em Educação - UEM)

cazavechia.william@hotmail.com

Esta pesquisa discute a questão da consciência no âmbito da discussão promovida por Sartre quanto ao engajamento político. Para tanto, nos deteremos principalmente em dois textos, ambos frutos de conferências proferidas, no Japão e na Itália respectivamente: *Em Defesa dos Intelectuais* e *O que é Subjetividade*. Conforme a problemática levantada, será discutido como Sartre explicita o engajamento político do intelectual quando o existencialismo, no ensejo das revoluções

comunistas na Europa e das Guerras capitalistas pelo mundo, toca o materialismo histórico. O que nos traz ao limiar da relação entre a filosofia e a filosofia política, entre o marxismo e o existencialismo, entre a realidade objetiva e a subjetividade. Esta última, entendida aqui, como certo tipo de ação *interna* que é um momento subjetivo no desenrolar da luta, uma maneira de ser na interioridade do objetivo indispensável para o movimento dialético da vida social e do processo histórico. Para tanto, o texto está dividido em três partes principais. Na primeira, discutimos a condição existencial do homem e do intelectual; na segunda, o intelectual em seu engajamento, cujo cerne, diz respeito à questão da consciência de classe; e, por fim, o engajamento político e a questão da subjetividade. Desse modo, pretende-se responder o seguinte problema: como a questão da consciência de classe se configura como questão comum ao marxismo e ao existencialismo no engajamento político do intelectual sartriano? Uma das críticas direcionadas aos intelectuais, conforme Sartre, é o moralismo. Assim, o intelectual é aquele que define o certo e o errado. No entanto Sartre, em seus textos demonstra que o engajamento político do intelectual envolve questões ético-filosóficas para além da problemática da direção moral. Vai além, para a questão da consciência. Por isso, o intelectual deve se voltar para a situação e se apoderar dela, sempre como *universalidade singular*. Como técnico do universal, o intelectual é quem se apercebe em seu domínio que a universalidade está perpetuamente a *fazer*. Em sua luta é levado a ver a sociedade como luta de interesses particulares, tomados como universais. Por isso, será contrário ao pensamento burguês se tomar consciência de que o *homem não existe*, é um constante fazer-se. A partir de sua condição contraditória, próprio ao existir humano, assegura-se de que se depara com a questão da consciência, da finalidade das ações da humanidade, sob o qual o engajamento político deve estar empenhado. O homem, como fruto de seu próprio trabalho, encontra-se em processo de construção de si mesmo. Tal é o todo do homem, ele é todo *projeto*. Assim, o intelectual, a partir dos meios coloca em questão o fim, e, vice-versa, para que o fim se transforme em unidade integrante de meios. Essa proposição do homem como projeto em seu empenho de desvelar possibilidades reais, é realizado na sociedade moderna de modo que a divisão do trabalho atribui a diferentes grupos diversas tarefas que em seu conjunto constituem a *práxis* e engendra os “especialistas do saber prático”. Diante a divisão do mundo, no decorrer da Guerra Fria, entre

Capitalistas e Socialistas, após as explosões da Bomba Atômica no Japão, durante a reorganização geopolítica da economia mundial e do modo de produção capitalista, conduzida pela hegemonia americana, o intelectual tem diante de si a questão do uso que a humanidade pode fazer dos produtos da ciência. Sartre afirma ser o intelectual o homem da tomada de consciência da oposição, nele mesmo e na sociedade, entre a pesquisa e verdade prática e a ideologia dominante. Ele tem em vista que essa consciência é o desvelamento das contradições fundamentais da sociedade, dos conflitos de classes, como também, conflito orgânico dentro da classe dominante entre a tradições e as verdades que requerem o controle social. Como um produto histórico, portanto, nenhuma sociedade pode queixar-se de seus intelectuais, pois é ela mesma que os faz. O intelectual é um testemunho de sociedades despedaçadas que interiorizou seu despedaçamento. No engajamento político a obra de Sartre revela essa contiguidade comum ao existencialismo e ao marxismo.