

**ANAIS**

ENCONTRO

DE PESQUISA

FILOSOFIA  $\Sigma$

---

**PPGFILUFRGS**

2013





ANAIS

II ENCONTRO DE PESQUISA EM FILOSOFIA DO PPGFIL-UFRGS

PORTO ALEGRE

Setembro de 2014

## **Comissão Organizadora**

Dr. Alfredo Carlos Storck

Dr. Eros Moreira de Carvalho

Dra. Gisele Secco

Dr. Jônadas Techio

Dra. Priscilla Tesch Spinelli

## **Pareceristas**

Dr. Alfredo Carlos Storck

Dr. Eros Moreira de Carvalho

Dra. Gisele Secco

Dr. Jônadas Techio

Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Alfredo Carlos Storck  
Eros Moreira de Carvalho  
Gisele Secco  
Jônadas Techio  
Priscilla Tesch Spinelli  
(ORGS.)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

ANAIS

II ENCONTRO DE PESQUISA EM FILOSOFIA DO PPGFIL-UFRGS

PORTO ALEGRE

UFRGS

18 a 22 de novembro de 2013

2014

ORGANIZAÇÃO:



APOIO:



Capa:

Maria Eugênia Zanchet Bordignon

Editoração:

Mariana Kuhn de Oliveira

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)**

E56a

Encontro de Pesquisa em Filosofia do PPGFIL-UFRGS  
(2. : 2013 nov. : Porto Alegre, RS).

Anais / Alfredo Carlos Storck [et al.] (Orgs.). – Porto Alegre :  
Instituto de Filosofia/UFRGS, 2014.  
58 p. ; 30 cm.

Contém resumos dos trabalhos.  
ISBN 978-85-66106-27-5

1. Filosofia. I. Storck, Alfredo Carlos

CDD 100

Catálogo na publicação: Setor de Referência/BSCSH

## **Apresentação**

Os resumos aqui publicados resultaram dos trabalhos apresentados no II Encontro de Pesquisa de Filosofia do PPGFil/UFRGS. O evento teve por objetivo divulgar e discutir a pesquisa em Filosofia realizada em nível de Pós-Graduação no Brasil. O II Encontro ocorreu em Porto Alegre, no Campus do Vale da UFRGS, entre os dias 18 e 22 de novembro de 2013.

Como na primeira edição do evento, convidamos um pesquisador consagrado na comunidade para realizar a palestra de abertura e um dos vencedores dos principais prêmios nacionais da área, no caso, o Prêmio ANPOF de tese, para realizar a palestra de encerramento. As palestras foram exemplares na apresentação de temas e formas de pesquisa de excelência realizadas no país. Nesse II Encontro, a conferência de abertura foi realizada pelo prof. Guido Imaguire (UFRJ) e a de encerramento pelo vencedor do Prêmio ANPOF de melhor tese 2012 (biênio 2010-2011) e Menção Honrosa Prêmio CAPES de Teses 2012, o Prof. Felipe Gonçalves Silva (UFRGS).

A magnitude do evento pode ser atestada pela ampla diversidade dos temas apresentados e pela origem dos seus autores. Os vinte e seis trabalhos reunidos aqui estão distribuídos entre as principais áreas e períodos da história da filosofia e seus autores procederam de diferentes centros de excelência de pesquisa em filosofia, tais como UFRGS, UNICAMP, UFPEL, UECE, UFPR, UFSM, PUCRIO, PUCRS. Assim, esperamos ter contribuído, e continuar contribuindo, para o fortalecimento da nossa comunidade de pesquisa não só em um âmbito regional, mas também nacional. Afinal, iniciativas de realização de encontros como este fortalecem os laços entre jovens e experientes pesquisadores.

Para a realização do II Encontro, contamos com o apoio do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, da Comissão de Extensão do IFCH, da Gráfica da UFRGS e com a boa vontade de muitas pessoas, aos quais agradecemos e com os quais esperamos poder contar futuramente. Esta edição do evento foi organizada por nós, professores do PPGFil/UFRGS. No entanto, nossa intenção foi motivar os pós-graduandos de Filosofia da UFRGS a se envolverem mais em atividades de gestão e organização de eventos, sem o que a atividade de pesquisa

tende a se tornar uma caminhada um tanto quanto solitária. Para as próximas edições do evento, esperamos contar se não com a organização total, ao menos com o apoio dos representantes discentes do PPGFil/UFRGS. A este propósito, já lhes somos muito gratos, em especial à Mariana Kuhn de Oliveira, pois a publicação destes resumos não teria sido possível sem eles.

Comissão Organizadora



## Sumário

O PAPEL DA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA E O CARÁTER ELUCIDATIVO DO ARGUMENTO DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL.....	7
<i>Alexandre Teles</i>	
‘ARETE TELEIA’ NA ÉTICA ARISTOTÉLICA: PLENITUDE QUANTITATIVA OU QUALITATIVA? .....	9
<i>André Luiz Cruz Sousa</i>	
ARISTÓTELES COM DURKHEIM: REFLEXÕES SOBRE A ORIGEM DA ORDEM POLÍTICA .....	11
<i>Daniel Simão Nascimento</i>	
VARIEDADES DA EXPERIÊNCIA FILOSÓFICA.....	13
<i>Eduardo Vicentini de Medeiros</i>	
A FACULDADE DA RAZÃO, OS SILOGISMOS DISJUNTIVOS E A GÊNESE DO IDEAL TRANSCENDENTAL NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> .....	15
<i>Eduardo Ruttke von Saltiel</i>	
REGRA NECESSÁRIA OU NECESSIDADE DE UMA REGRA? .....	17
<i>Fernando Matias Valenzuela Carlucci</i>	
OBSERVAÇÕES SOBRE O ‘TEÓRICO’ N’O <i>CONCEITO DE DIREITO</i> DE H.L.A. HART .....	19
<i>Gabriel Vieira Bilhalva</i>	
QUAIS SÃO OS CORRELATOS NEURAIS DA CONSCIÊNCIA? .....	21
<i>José Eduardo Porcher</i>	
A DOCTRINA KANTIANA DA PENA DE MORTE: LEGITIMIDADE, APLICABILIDADE E RESTRIÇÕES .....	23
<i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	
SOBRE O SIGNIFICADO DO CONCEITO DE OBJETO TRANSCENDENTAL NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i> .....	25
<i>Juliano Tomasel</i>	
OS IDEAIS ESTÉTICOS DO RENASCIMENTO: UMA ABORDAGEM DE MARSÍLIO FICINO .....	27
<i>Lorena Oliveira Maciel Silva</i>	
DESCONTINUIDADE DO TEMPO NA FILOSOFIA CARTESIANA: UMA CONSEQUÊNCIA DA LIMITAÇÃO DA METAFÍSICA À CAUSA EFICIENTE? .....	29
<i>Louis de Freitas Richard Blanchet</i>	
LINGUAGEM EM SARTRE: ONTOLOGIA, MORAL E FICÇÃO .....	31
<i>Luiza Helena Hilgert</i>	
O QUE DEU ERRADO COM O MONISMO ANÔMALO?.....	33
<i>Marcelo Fischborn</i>	
A IMPOSSIBILIDADE DO ESTADO FUNDADO NA PRUDÊNCIA EM HOBBS: O CONCEITO DE WIT OU INGENIUM.....	35
<i>Mariana Kuhn de Oliveira</i>	

HEGEL E O RESGATE DA METAFÍSICA: UMA CRÍTICA HEGELIANA AO IDEALISMO TRANSCENDENTAL DE KANT.....	37
<i>Marloren Lopes Miranda</i>	
WALDRON E A TESE DA JUSTIFICAÇÃO NORMAL DA AUTORIDADE.....	39
<i>Mateus de Campos Baldin</i>	
COMO AMPLIAR A TESE DA EQUIVALÊNCIA.....	41
<i>Matheus Martins Silva</i>	
A RELAÇÃO "CONCEITO-SUJEITO/OBJETO" E JUÍZOS REFLEXIONANTES .....	43
<i>Mitieli Seixas da Silva</i>	
COMO É POSSÍVEL LER FILMES QUANDO O CINEMA É IMAGEM EM MOVIMENTO DO CÉTICISMO? BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE STANLEY CAVELL .....	45
<i>Nycolas Friedrich Von Peters Correia Motta</i>	
DIREITO E LINGUAGEM: A TEORIA DA TEXTURA ABERTA DO DIREITO DE HART .....	47
<i>Patrícia Graeff</i>	
A LEGITIMIDADE FILOSÓFICA DOS PENSAMENTOS SINGULARES .....	49
<i>Pedro Carné</i>	
ALGUMAS NOTAS SOBRE O PRIMEIRO PRECEITO DA LEI NATURAL E A AQUISIÇÃO DA VIRTUDE PARA TOMÁS DE AQUINO ....	51
<i>Pedro Konzen Capra</i>	
A TEORIA DA SUBSTÂNCIA EM DESCARTES E O 'SER ENQUANTO SER' COMO OBJETO DA METAFÍSICA .....	53
<i>Pedro Falcão Pricladnitzky</i>	
O ANTICÉTICISMO DE PETER STRAWSON: O CENÁRIO DA REDUPLICAÇÃO EM MASSA .....	55
<i>Rodrigo de Ulhôa Canto Reis</i>	
O ESTATUTO DA PROPOSIÇÃO 'O CONCEITO CAVALO NÃO É UM CONCEITO' .....	57
<i>Valquíria Machado</i>	

## Resumos

### O papel da noção de experiência e o caráter elucidativo do argumento da Dedução Transcendental

Alexandre Teles\*

Nesse seminário, tratarei de apresentar pontos cruciais de uma interpretação da Dedução Transcendental das Categorias do Entendimento de Kant. Cabe ressaltar, de passagem, que esse trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla, cuja hipótese é que a mesma forma de argumento presente na Dedução Transcendental da Analítica dos Conceitos esteja presente também na Dedução Transcendental das Ideias, esboçada no Apêndice à Dialética Transcendental e que é mais detalhadamente apresentada por Kant na Crítica do Juízo. A Dedução Transcendental, de acordo com a hipótese que pretendo sustentar, oferece uma resposta ao ceticismo de Hume sem, no entanto, refutá-lo e sua forma lógica consiste em um simples condicional. Sendo que o caráter elucidativo<sup>1</sup> da dedução deve ser compreendido como indissociável desse condicional, cujo texto é o seguinte: Se as faculdades cognitivas humanas são entendimento – o qual é responsável pela espontaneidade dos conceitos - e sensibilidade – a qual é responsável pela passividade das intuições-; e essas faculdades possuem um uso puro e empírico, a priori e a posteriori, então a experiência é possível. Não logicamente possível, mas, é possível que uma mente com essas capacidades cognitivas instancie o conceito de experiência. Dessa forma, temos a resposta a Hume, que havia demonstrado que se concebermos diferentemente nossos poderes cognitivos, não é possível que tenhamos experiência. O debate com Hume se dá nos termos de uma disputa a respeito da possibilidade de que o conceito de experiência tenha todos as suas notas satisfeitas. Essas notas seriam, basicamente: a validade objetiva de noções como espaço, tempo, causalidade, substância, permanência e unidade dos objetos, e unidade de um único sujeito durante o curso da experiência. Ora, como podemos constatar no §13 da Crítica, Kant mostra que uma Dedução Transcendental se opõe à noção de dedução empírica na medida em que a última atenta ao uso a priori do entendimento. No §14, Kant adiciona – na segunda edição - que a filosofia transcendental é uma alternativa ao empirismo, não contemplada por Hume. Agora, essa hipótese interpretativa será apresentada através de um debate com as interpretações de Karl Ameriks (1978) e Peter Strawson (1966). Com Ameriks, debateremos a respeito do ponto de partida da Dedução e mostraremos como a regressividade proposta por ele, que tem respaldo no texto, por sinal, pode ser reinterpretada e assim resguardarmos a possibilidade de uma resposta ao ceticismo. Pois, Ameriks

---

\* Mestre (UFRGS), contato: selettelesa@hotmail.com

<sup>1</sup>Tenho no horizonte um desafio interpretativo levantado por Strawson, a saber: como conciliar o papel elucidativo e argumentativo da Dedução transcendental? (1966: 85-6, 87)

defende a interpretação segundo a qual a Dedução partiria de uma premissa “relativamente fraca”, segundo a qual temos “conhecimento empírico” e a conclusão seria de que esse conhecimento deve se dar através da aplicação das categorias, isto é, um argumento que parte do fato que temos conhecimento empírico e extrai uma conclusão a respeito das pré-condições desse conhecimento. (1978: p. 282, 273) O problema dessa interpretação é que ela toma como premissa que temos experiência, o que inviabiliza uma resposta coerente de Kant a Hume.<sup>2</sup> De Strawson, tomarei o desafio interpretativo por ele lançado de mostrar que o caráter elucidativo e argumentativo da Dedução podem ser agrupados em uma coisa só. Mostrarei que a elucidação oferecida por Kant de como nossas faculdades operam é uma parte indispensável do argumento. Por outro lado, com Strawson estou de acordo ao conceber a noção geral de experiência como ponto de partida, mas, ao conceber a forma do argumento como um condicional, as notas do conceito de experiência não compõem o texto de nenhuma premissa; apenas oferecem a agenda de requisitos que a elucidação das operações das faculdades precisa cumprir. Pois, vemos que Kant explica como o entendimento dá unidade ao múltiplo da intuição, como o sujeito transcendental permanece o mesmo, etc. Isto é, um conjunto de requisitos precisam ser preenchidos para que a filosofia transcendental tenha sucesso em garantir que a experiência é sim possível, ao contrário do resultado ao qual Hume tinha chegado em seu exame da aptidão do empirismo de garantir nosso direito a ter experiência.

---

2- Tenho algumas razões para ter como requisito de uma boa interpretação da Dedução o fato de ela conter uma resposta a Hume, mas aqui me limito a indicar uma passagem importante de onde podemos deduzir exegeticamente tal requisito: (A758/B786 – A769/B797))

## ‘Arete teleia’ na ética aristotélica: plenitude quantitativa ou qualitativa?

André Luiz Cruz Sousa\*

A dificuldade em interpretar a expressão ‘virtude plena’ (arete teleia) no argumento a respeito da eudaimonia nos tratados éticos manifesta a dificuldade em cotejar dois empregos técnicos do termo ‘pleno’ (teleion) na metafísica aristotélica. Segundo *Metaphysica* V.16, ‘teleion’ é dito de algo que possui plenitude quantitativa (‘aquilo de que não há fora dele algo para se pegar, nenhuma parte sequer’) ou plenitude qualitativa (‘aquilo que [...], conforme a forma da virtude própria, em nada seja deficiente’), de modo que, uma vez predicada da virtude humana, a plenitude pode significar tanto a inerência no homem da totalidade das virtudes particulares quanto a inerência de uma disposição de caráter perfeita e, enquanto tal, distinta de uma disposição de caráter que, a despeito de ser chamada virtude, é imperfeita. Há trechos dos tratados éticos nos quais a expressão ‘arete teleia’ possui o sentido inequívoco de plenitude qualitativa da virtude humana: em *Ethica Eudemia* 1249a16-17, a majestade (kalokagathia) é qualificada de ‘virtude plena’ em distinção da disposição cívica (hexis politike) na medida em que, diferente da última, cuja atualização na forma de ação volta-se para a obtenção do que é bom para o homem, a majestade caracteriza o homem cuja ação virtuosa é exercida somente em vista de si mesma. Em outros trechos, porém, como *Ethica Eudemia* 1219a35-39, Aristóteles parece entender a plenitude da virtude humana como plenitude quantitativa: ‘arete teleia’ seria intercambiável com ‘arete hole’ enquanto o conjunto de todas as virtudes particulares. Em outras palavras, o filósofo parece significar, por meio da expressão ‘arete teleia’, ora ‘virtude perfeita’, ora ‘virtude completa’.

Pretende-se defender que ‘arete teleia’ significa primordialmente a plenitude qualitativa da virtude humana, portanto, ‘virtude perfeita’. A plenitude quantitativa da virtude humana ou ‘virtude completa’ é, porém, uma condição necessária (embora não-suficiente) da ‘arete teleia’ e por essa razão o tratamento teórico da última no corpus aristotélico costuma ser acompanhado de menção à primeira. A proximidade entre as plenitudes qualitativa e quantitativa da virtude humana é manifesta em *Ethica Nicomachea* V, onde a ‘justiça’ (diakaiosyne) é chamada tanto ‘arete teleia’ quanto ‘arete hole’ e onde o fraseado truncado não deixa claro se as duas expressões são ou não intercambiáveis. Defende-se, aqui, que elas não são intercambiáveis, e que a justiça equivale tanto à uma plenitude quantitativa da virtude humana (‘arete hole’) quanto à uma plenitude qualitativa (‘arete teleia’). Defende-se, igualmente, que a qualificação da completude e perfeição da justiça como ‘não simpliciter’ (ouk haplos), mas como ‘para outrem’ (pros heteron), corresponde à distinção constante de *Ethica Eudemia* VIII entre a majestade (kalokagathia) e a disposição cívica (hexis politike) como, respectivamente, plenitude qualitativa e quantitativa *simpliciter* da virtude humana.

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: andreluizcrs@gmail.com

A absorção da plenitude quantitativa pela qualitativa enquanto condição necessária é sugerida por Aristóteles em *Metaphysica* V.16, onde o emprego de ‘pleno’ (teleion) como perfeito é dito referir-se à culminação de um desenvolvimento por meio do qual algo perfeito não apenas não é deficiente quanto à forma de sua virtude, mas possui todas as partes da extensão natural de sua virtude. A ‘perfeição’ corresponderia, assim, a uma compreensão mais acurada da plenitude do que a simples ‘completude’. Portanto, sugere-se que o tratamento aproximado das duas formas de plenitude da virtude humana nos tratados éticos decorre do método característico da investigação ética, a saber, obter o que é acurado a partir do que é verdadeiro porém não-acurado (*Ethica Eudemia* 1216b30-35). Verdadeira, porém não-acurada, é a visão segundo a qual a plenitude da virtude humana é o simples inerir de todas as disposições virtuosas no homem e que ‘arete teleia’ é, portanto, intercambiável com ‘arete hole’: a audiência da investigação ética sabe que as leis determinam o exercício das ações correspondentes a todas as virtudes, e, em consequência, ‘diz-se proverbialmente’ (paroimiazomenoi phamen) que na justiça todas as virtudes somam-se em uma (*Ethica Nicomachea* 1129b29-30). Acurado, porém, é notar o aperfeiçoamento da ação virtuosa pela inclusão da perspectiva do outro com quem o homem relaciona-se por meio da lei. Igualmente, a ‘majestade’ (kalokagathia) não é a simples soma das disposições para agir conforme cada virtude particular (condição satisfeita pela ‘disposição cívica’ possuída pela maior parte da audiência), mas o aperfeiçoamento dessas disposições para que as ações sejam exercidas em vista de si mesmas.

## Aristóteles com Durkheim: reflexões sobre a origem da ordem política

Daniel Simão Nascimento\*

Aristóteles nos fornece, ainda nas primeiras páginas da *Política*, uma descrição da formação da comunidade política grega através de diferentes estágios. Segundo o filósofo, a cidade é uma associação formada por diversas outras associações menores. A primeira destas associações seria a associação entre o homem e a mulher; a segunda associação seria aquela, igualmente natural, entre o senhor e o escravo; dessas duas associações nasceria a terceira, que é a família; a quarta associação, composta por grupos de famílias, é a vila (*kome*), que, segundo o próprio Aristóteles, (1) era no início composta por pessoas que partilhavam laços consanguíneos, e (2) é a primeira associação que não era voltada apenas para a satisfação das necessidades diárias; por último, temos a *polis*, que é uma associação composta por várias vilas. A narrativa proposta por Aristóteles parece ser confirmada não só pelas primeiras páginas da *Constituição dos Atenienses*, que é tida pela maioria dos atuais especialistas como uma obra do próprio Aristóteles, senão também por dois trechos da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides (cf. abertura e também, no segundo livro, os capítulos XIII-XVII). Ao que tudo indica, portanto, era nas linhas esboçadas nessas obras que os atenienses da época clássica pensavam o nascimento da sua própria comunidade política. De início, é difícil não se surpreender diante da constatação de que uma narrativa muito semelhante é utilizada por Durkheim, em *Da Divisão do Trabalho Social* (1893), para dar conta não só do processo evolutivo das sociedades gregas, como das sociedades em geral. Se considerarmos, entretanto, que se trata de uma obra que leva em conta todos os principais desenvolvimentos da antropologia do século XIX – isto é, do trabalho de campo desenvolvido junto às sociedades primitivas por parte de antropólogos como Franz Boas, Malinowsky etc – um tal espanto, é claro, só pode crescer. O presente trabalho tem por objetivo explorar a teoria durkheimiana da evolução social buscando compreender melhor tanto a formação e a evolução da comunidade política ateniense como o papel que a filosofia pode ter desempenhado nesse processo. Como sabemos, as teorias sociais desenvolvidas por Émile Durkheim e Marcel Mauss foram uma das principais influências, se não a principal influência, dentre aquelas que determinaram o rumo de uma parte importante dos estudos clássicos, sobretudo na França. Referimo-nos, é claro, aos trabalhos de Louis Gernet, no início do século XX, bem como aos de Émile Benveniste, Jean Pierre Vernant, Jacqueline de Romilly, dentre outros. No mais das vezes, no entanto, esses autores buscam explicar o pensamento político dos filósofos clássicos através das mudanças atravessadas pela sociedade. Sem querer questionar a validade de uma tal abordagem, buscaremos ressaltar de que forma a filosofia pode ter contribuído para que a sociedade pudesse pensar os novos desafios que essas mudanças traziam. Mais precisamente, interessa-nos ressaltar de que forma as investigações filosóficas de certas questões do

---

\* Pós-Doutorando (UFPel), contato: danielsimaonascimento@gmail.com

campo do direito são capazes de mostrar uma preocupação crescente dos filósofos com alguns aspectos da vida comum que, talvez justamente por causa do processo evolutivo particular atravessado pela sociedade ateniense, se mostravam particularmente problemáticos na época clássica.



## Variedades da Experiência Filosófica

Eduardo Vicentini de Medeiros\*

Ao final da primeira parte (entre os parágrafos 89 e 108) do conjunto de seções dedicadas ao método nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein nos deu uma visão da dimensão das ilusões tractarianas e diagnosticou possíveis origens para as vertigens metafísicas do *Tractatus*. Como toda confissão, este não deve ter sido um percurso fácil. Uma confissão autêntica exige, além do mais, a vontade de permanecer alerta para não recair nas tentações. E sabemos que as tentações filosóficas, assim como as tentações da carne, são não apenas insistentes e recorrentes, mas podem apresentar-se sob variadas formas. Para manter-se alerta foi necessário refazer a concepção do que é filosofia. A segunda parte, compreendida entre as seções 108(b) e 133 tem a missão de indicar elementos desta torção no eixo da investigação. Abandonamos por ora a *via crucis* e começamos a desenhar um caminho para a conversão. Boa parte do texto das seções 108(b) a 133 estava presente já no *Big Typescript*. Exceto de 112 a 115 – que retoma a retratação e diagnóstico de teses do *Tractatus*. Sendo assim, a formulação positiva da filosofia madura de Wittgenstein já estava desenvolvida, ao menos na forma de indicações gerais, no começo dos anos 30. As caracterizações mais impactantes desta nova maneira de ver a filosofia estão aqui empilhadas em cascata, como uma espécie de mantra recitativo – já que não encontramos propriamente argumentos a justificar estes slogans, podemos pensar que o exercício de repeti-los nos mostrará o caminho a seguir, ou nos protegerá dos perigos a que estamos continuamente expostos. Lemos, um grito de guerra após o outro – e sabemos da importância de gritos de guerra para motivar as tropas nas batalhas contra o enfeitiçamento. Lemos que a filosofia não é teoria (109), que devemos substituir explicações por descrições (109), que a ilusão filosófica é profunda (111), que devemos trazer as palavras de volta de seu uso metafísico (116), que a filosofia deixa tudo como está (124) que o que está oculto não nos interessa (126), que o trabalho do filósofo é reunir lembretes para um determinado fim (127)...e assim por diante...até nos depararmos na última e derradeira seção 133 com uma bandeira branca acenando a possibilidade de trazer paz ao campo de batalha da filosofia: “A real descoberta é aquela que me possibilita parar de fazer filosofia quando eu quero – aquela que dá paz à filosofia, de tal maneira que ela não seja mais atormentada por perguntas que a colocam, ela mesma, em questão”. Cenários de sofrimento, conversão, batalha –um cenário trágico para a filosofia- como se a atividade filosófica fosse cercada de perigos e ameaças. Desenvolver esta dimensão patológica da filosofia na direção da conexão entre ceticismo e tragédia, como o faz Stanley Cavell, parece ser um desenvolvimento natural de um matiz romântico na obra de Wittgenstein. Desenvolver esta dimensão patológica por comparação com a experiência religiosa, tal como descrita por William James em *The Varieties of Religious Experience*, será a tentativa final deste ensaio. Vai me interessar a caracterização

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: donvicentini@gmail.com

do *pathos* do problema filosófico como um drama de desorientação. Cavell fala de um “sentimento de fervor moral ou religioso nas *Investigações*”, fala do começo da experiência religiosa como um tipo de perdição. Cavell nos lembra do parágrafo 225: “O filósofo trata uma questão, como uma doença”. E, se dermos um passo a mais e colocarmos lado a lado estes dois grupos de questões? O resultado inevitável será aproximar a experiência filosófica com a experiência religiosa, tal como descrita por William James em *The Varieties of Religious Experience*. Em especial através de alguns conceitos como “sick soul” e “twice-born”. Minha sugestão final será caracterizar a concepção terapêutica da filosofia como uma espécie de renascimento, supondo que alguns dos conceitos que James apresenta em *The Varieties* possam ajudar a explicar o *pathos* filosófico wittgensteiniano.

## A faculdade da razão, os silogismos disjuntivos e a gênese do ideal transcendental na *Crítica da Razão Pura*

Eduardo Ruttke von Saltiel\*

Kant inicia a Dialética Transcendental argumentando haver uma relação entre uma denominada “ilusão transcendental” e a faculdade da “razão pura”. Particularmente nos textos da Introdução à Dialética Transcendental e no “Primeiro Livro” dessa parte da *Crítica* (denominado “Dos Conceitos da Razão Pura”), vemos a defesa de uma relação entre a faculdade da razão, as inferências próprias dessa faculdade e as ideias transcendentais<sup>1</sup>. De acordo com a caracterização crítica, cabe à faculdade da razão a função de unificação dos juízos em um todo coerente<sup>2</sup>. Uma vez que juízos, segundo o arcabouço teórico kantiano, são sempre um produto da faculdade do entendimento, é justificável a afirmação de que a razão jamais se relaciona diretamente à sensibilidade ou às intuições, mas somente à primeira faculdade. Ao reportar-se a juízos, a função da razão consiste em fornecer a esses uma orientação em direção à ideia de um todo, de modo a sempre dirigir o entendimento para a geração de leis cada vez mais gerais, responsáveis por unificar, através de princípios cada vez mais abrangentes, a diversidade de leis expressas em juízos. Essa unidade ideal projetada é a contribuição distintiva da razão. Por meio dessa unidade, argumenta Kant, o conhecimento fragmentado, expresso por diferentes regras oriundas do entendimento, tende a harmonizar-se na representação de um sistema. Além da exposição dessa função de organização de conhecimentos informados pelo entendimento (“em cooperação” com a sensibilidade), a Dialética Transcendental investiga primordialmente a possibilidade de um “uso puro” da razão, isto é, de a faculdade da razão ser uma fonte independente de conhecimento – algo que, de acordo com a epistemologia kantiana, equivaleria a atribuir à razão a capacidade de ser fonte de conhecimento sintético *a priori*. A fim de tratar dessa questão, Kant atenta para o uso lógico da razão, o qual é identificado com a função de realizar inferências “mediatas”: de acordo com esse tipo de inferência, a subsunção de um juízo (tomado como “condicionado”<sup>3</sup>) sob outro juízo (tomado como uma “condição”) ocorre sempre através de um terceiro juízo (a condição intermediária). O fato de que a “unificação” realizada pela razão, pela qual conhecimentos são explicados mediante apelo a leis mais gerais, seja recursiva é um elemento central na caracterização de Kant do uso puro da razão. Um juízo que serve de condição para explicar um conhecimento menos geral também carece de um fundamento racional, que o deduza de um princípio

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: edusaltiel@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Observe-se que estudiosos importantes da obra kantiana chamam a atenção para a dificuldade dessa tese em particular. Ver por exemplo: GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) p. 137; e WOOD, Allen. *Kant's Rational Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), pp. 53-54.

<sup>2</sup> A apresentação das teses concernentes à faculdade da razão está fortemente baseada sobre a interpretação de Henry Allison da *Crítica da Razão Pura*. Ver: ALLISON, *op. cit.*, pp. 307-312.

<sup>3</sup> A condicionalidade dos juízos decorre do pressuposto assumido por Kant de que toda proposição afirma algo sob dada condição: ao dizer que “Caio é mortal”, por exemplo, afirmamos a “mortalidade” *sob a condição* de que ela se aplica a “Caio”.

mais elevado; essa situação não é alterada, argumenta Kant, até que um conhecimento incondicionado seja alcançado. Por conta disso, a Dialética Transcendental caracteriza como um “princípio peculiar da razão” a proposição que afirma: “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (B 364/A 307). Todavia, segundo Kant, assumir ser possível deduzir, do fato de o condicionado estar dado, “a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (B 364/A 307-8), significa incorrer em uma ilusão transcendental. No presente texto, sugerimos uma interpretação para um elemento importante dessa argumentação específica de Kant – a da relação entre a faculdade da razão, os silogismos disjuntivos e a produção de um incondicionado associado a esses silogismos. Para tanto, fazemos menção a uma passagem dos *Prolegômenos*, onde é afirmado que o princípio da determinação completa é o princípio de todos os juízos disjuntivos. Após caracterizarmos os juízos e silogismos disjuntivos, sugerimos uma hipótese interpretativa sobre a relação entre silogismos disjuntivos, o princípio da determinação completa e a gênese do *ens realissimum*, tendo por base uma interpretação da mencionada passagem dos *Prolegômenos*. Concluímos que Kant assume serem todos os juízos disjuntivos condicionados tornados possíveis pelo juízo disjuntivo incondicionado de uma coisa em geral, que exprime a totalidade dos predicados possíveis das coisas. Ora, essa totalidade corresponde justamente àquilo suposto como estando na base do princípio da determinação completa – de modo que a determinação completa fundamenta todo uso disjuntivo da razão.

## Regra necessária ou necessidade de uma regra?

Fernando Matias Valenzuela Carlucci\*

A Segunda Analogia da Experiência é uma sessão da KrV que visa provar a aplicação do princípio de causalidade como regra que é condição de possibilidade do conhecimento empírico sem determinar qual o objeto a ser pensado pelo entendimento. Tal princípio é formulado como aquele que é capaz de tornar possível a experiência da sucessão temporal segundo uma lei que confere objetividade aos eventos. Para a presente comunicação apresentarei por que Kant fala da noção de necessidade de uma regra na determinação da sucessão objetiva em contraposição com a sucessão subjetiva. Isso aparece claramente no primeiro argumento da Segunda Analogia, em B232-4 e trata de demonstrar que somente através do apelo a noção de regra como expressão de uma conexão necessária é que a síntese da imaginação pode ser determinada imprimindo uma ordem no fenômeno. Este primeiro argumento trata da síntese reprodutiva da imaginação em abstração da determinação das regras e o apelo à noção de regra é fundamental aqui para obtenção de um certo aspecto da necessidade. Tal separação se dá justamente a fim de mostrar que, se há um conceito que pode organizar a sucessão dos estados na imaginação, tal conceito é o de causalidade, pois somente ele é capaz de determinar qual estado vem antes e qual vem depois. Assim, trata-se de mostrar porque necessariamente é esse conceito, e não outro, que pode determinar a sucessão. O argumento tem dois passos principais e uma conclusão: Kant parte da constatação de que percebemos dois estados distintos e sucessivos. O segundo passo é um argumento que explica a origem da conexão dos dois estados. A conclusão defende que somente através de uma faculdade de regras é possível determinar o múltiplo sintetizado pela imaginação segundo uma ordem necessária. O argumento inicia com a afirmação de que *conectamos* duas percepções no tempo quando vemos uma sucessão de fenômenos. No entanto, não é claro a priori a razão para afirmar que nós conectamos os instantes de tempo. Poderia ocorrer perfeitamente o contrário e os instantes serem conectados no tempo, sem que tivéssemos nós feito a conexão. No entanto, para Kant, a conexão dos fenômenos não é uma obra do sentido ou da intuição, mas algo ocorre através da síntese que o sujeito realiza do múltiplo sensível – algo que exige um retorno a peças da dedução transcendental. Se a ligação dos objetos no tempo fosse algo que ocorre neles mesmos, ficaria impossível provar que a conexão dos objetos é necessária, pois seríamos obrigados a inferir tal conexão a partir de dados empíricos somente. Portanto, a hipótese de Kant é que tal ligação do múltiplo ocorre por ação de uma faculdade não sensível. Ora, Kant afirma que a conexão não é obra do simples sentido e da intuição, mas que é um produto da faculdade sintética da imaginação. O terceiro passo defende que a imaginação é faculdade que sintetiza o múltiplo proveniente da sensibilidade – da capacidade de ser afetado. A síntese do múltiplo, no entanto, dá-nos o mero múltiplo para ser percebido se

---

\* Mestrando (UFRGS), contato: fmvcarlucci@gmail.com

não temos a determinação pelo entendimento. Desse modo, caberia dizer que pela mera síntese da imaginação fica indeterminada a posição dos eventos quanto a qual antecede e qual sucede uma determinada ordem. Para suprir a falta de um determinante da relação dos objetos e que não permitiria que determinássemos os estados em formas de sucessão aleatória, Kant apresenta o conceito de causalidade como o único capaz de determinar a sucessão temporal de modo a estabelecer uma ordem de eventos objetivamente sucessivos. Kant precisa da noção de regra necessária para mostrar que a sucessão não é indeterminada e, portanto, que ela não é unicamente subjetiva – isto é, válida meramente a partir do ponto de vista de um observador, em que toda ordem de fenômenos que se apresente é imediatamente válida por ser a única possível de se conhecer.

## Observações sobre o 'teórico' n'O *Conceito de Direito* de H.L.A. Hart

Gabriel Vieira Bilhalva\*

No Capítulo V d'O *Conceito de Direito* Hart diz que o fato de um grupo possuir regras de conduta possibilita ao menos dois tipos de afirmações. As afirmações podem ser internas, feitas por membros do grupo que aceita as regras em questão como guia de conduta; podem também ser externas, e nesse caso são feitas por um observador externo ao grupo que não aceita as regras. Estas diferentes perspectivas sobre o fato de que um grupo possui regras de conduta são chamadas por Hart de 'pontos de vista interno' e 'externo'. O filósofo explica que o ponto de vista externo comporta diferentes tipos de enunciados. Pode ser o caso de que o observador apenas registre o comportamento das pessoas desse grupo e faça enunciados sobre esse fato em termos meramente comportamentais, preditivos ou probabilísticos. Esse ponto de vista externo específico é chamado por Hart de 'ponto de vista externo extremo'. Mas também é possível que o observador, ao enunciar o comportamento do grupo em questão, mencione o fato de que existe uma regra que é tomada pelos membros do grupo como razão para agir de uma determinada maneira. N'O *Conceito de Direito* esse último ponto de vista é tratado por Hart apenas como 'externo'. Para evitar confusões com a classe geral de enunciados externos, aqui ele será tratado 'hermenêutico', seguindo MacCormick e sem pretender implicar as consequências que o peso do conceito em outras tradições teóricas implicaria. O ponto de vista hermenêutico é tratado por Hart como *o ponto de vista correto* para se fazer teoria do direito, isso porque ele permite que se faça uma descrição do direito como ele é, incluída aí a perspectiva de quem o vive, sem que seja necessária a adesão do teórico à essa perspectiva interna. Essa pretensão à correção, mais do que apenas representar uma atitude do filósofo de afirmação de sua teoria perante outras teorias sobre o direito, pretende ser *uma determinação do plano teórico para a teoria do direito*. A questão crucial que emerge aqui é saber qual o estatuto teórico das afirmações feitas por Hart nos quatro capítulos que precederam o capítulo V, precisamente o capítulo onde se determina o plano teórico da teoria do direito. Essa questão se torna mais intrigante quanto se considera que nos capítulos precedentes Hart já vinha fazendo afirmações sobre o conteúdo da teoria, assim como sobre o aspecto interno das regras sociais, sobre regras secundárias, sobre a natureza precisa das obrigações jurídicas, etc.. Uma possível solução para esse problema é sugerir que Hart já opera desde a perspectiva teórica que ele diz ser a correta, tratando-se apenas de uma demonstração do argumento que leva à sua enunciação. Pode ser o caso óbvio de que ele sabe do resultado que pretende alcançar quanto a enunciação do plano teórico, e de que todas as afirmações anteriores compõem o argumento que demonstra a correção desse plano teórico, sem que no entanto ele de fato o utilize. Essa última alternativa implica que os enunciados que precedem o capítulo V d'O *Conceito de Direito* não possuem o mesmo estatuto daqueles feitos após a

---

\* Mestrando (UFRGS), contato: [vieira.bilhalva@ufrgs.br](mailto:vieira.bilhalva@ufrgs.br)

determinação da teoria, o que exigiria uma especificação dos critérios que governam o uso desses enunciados que aqui serão chamados de *pré-teóricos*. Por outro lado, a própria afirmação do fato de que um grupo possui regras possibilita enunciados internos e externos exige, de quem a afirma, uma posição desde onde se pode observar esse fato e enuncia-lo. A adoção da primeira solução ventilada resolveria facilmente esse problema, pois se Hart já opera desde o ponto de vista hermenêutico durante todo o curso do livro, é deste ponto de vista que ele afirma a possibilidade de diferentes tipos de enunciados sobre o fato de que um grupo possui regras de conduta. Essa solução, contudo, implica que o ponto de vista hermenêutico tenha uma natureza tal que permita ao teórico voltar-se sobre si mesmo enquanto levando a cabo sua empresa teórica, pois, de outro modo, não seria possível a primeira afirmação sobre os dois tipos de afirmações mencionadas por Hart, já que uma delas comporta os enunciados de caráter teórico. Antes de ser propositivo, o presente estudo pretende primariamente problematizar a leitura do capítulo V d’O *Conceito de Direito*.



## Quais são os correlatos neurais da consciência?

José Eduardo Porcher\*

A ciência da consciência começa com a busca pelos correlatos neurais da consciência, isto é, pelas condições minimamente suficientes para a sua presença. Pretendo esclarecer essa noção mediante a análise de exemplos relevantes de pesquisa empírica. No curso desse exame, distinguirei duas abordagens metodológicas encontradas na literatura. A primeira delas enfatiza a busca por correlatos neurais de experiências conscientes específicas, que também podem ser chamadas de *conteúdos* conscientes. Exemplos desse tipo de abordagem envolvem estudos nos quais estímulos são mantidos constantes, permitindo que mudanças perceptuais possam ser examinadas mediante métodos não invasivos, como a ressonância magnética funcional. Um caso concreto e muito estudado é a rivalidade binocular. Esse fenômeno ocorre quando um estímulo é apresentado a um olho e outro estímulo ao outro olho de um sujeito consciente (duas fotos diferentes, por exemplo). A experiência alterna entre os dois estímulos a cada poucos segundos e os relatos de mudanças perceptuais são comparados com as áreas e processos envolvidos em um e outro tipo de percepção. Um resultado desse tipo de estudo foi a implicação da área fusiforme da face na percepção facial. Assim, esse resultado é tomado como a descoberta de um dos correlatos neurais da consciência. Apesar de importantes, esses estudos não são eficientes para a determinação dos correlatos neurais da consciência *em geral*, pois pressupõem que o sujeito examinado *já está* consciente. O problema é que essa abordagem parte do princípio implausível de que, se catalogarmos individualmente os correlatos neurais de cada tipo de percepção consciente, acabaremos por chegar aos correlatos neurais da consciência em geral. A segunda abordagem, por outro lado, enfatiza a busca por correlatos neurais do *estado geral* de consciência, aquilo que torna um sujeito *capaz* de ter as experiências conscientes específicas examinadas pelo primeiro tipo de abordagem. Exemplos incluem estudos sobre transtornos de consciência. Quando um paciente que sofreu danos cerebrais graves emerge do coma em um estado de vigília com pouca ou nenhuma capacidade de resposta comportamental—e, portanto, sem a habilidade de se comunicar por meio do comportamento—se costuma diagnosticá-lo como estando ou em estado vegetativo ou em estado minimamente consciente. Com o auxílio de ressonância magnética funcional, esse tipo de abordagem compara respostas a determinados estímulos em pessoas conscientes e em pacientes com transtornos de consciência. Exemplos de estímulos incluem convites a imaginar que se está jogando tênis ou que se está caminhando pela própria casa—ações que são presumidas voluntárias. Nos raros casos nos quais há atividade cerebral similar aos membros do grupo de controle, se conclui que os pacientes são capazes de obedecer a esses tipos de pedido e, portanto, que estão conscientes em certa medida. Um resultado desse tipo de estudo foi a implicação de certos padrões de atividade na área motor

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: jeporcher@ufrgs.br

suplementar (durante as respostas às solicitações para imaginar que se está jogando tênis) e na área parahipocampal do lugar (durante as respostas às solicitações para imaginar que se está caminhando pela própria casa). Ao avaliar sujeitos em diferentes níveis de consciência executando o mesmo tipo de ação, essa abordagem pretende revelar os correlatos neurais do estado geral de consciência. Mais uma vez, apesar de importantes, esses estudos não são eficientes para a determinação dos correlatos neurais do estado geral de consciência—e, portanto, não cumprem com o objetivo do segundo tipo de abordagem—porque também dependem de estímulos específicos. Ou seja, esses estudos são passíveis da mesma crítica que se pode fazer ao primeiro tipo de abordagem e não conduzem à descoberta dos mecanismos que tornam um sujeito capaz de ter quaisquer experiências conscientes. Em vista disso, uma abordagem experimental que independa de estímulos específicos e de respostas comportamentais se faz necessária para a investigação dos correlatos neurais do estado de consciência. Como resposta ao impasse apresentado, apontarei para uma nova metodologia que pode representar, afinal, um passo em direção à determinação desses correlatos. A análise oferecida será concluída com o exame das pressuposições teóricas dessa nova metodologia e com o levantamento de questões a serem respondidas pelos seus proponentes para que seja assegurado o avanço da ciência da consciência.

## A doutrina kantiana da pena de morte: legitimidade, aplicabilidade e restrições

Francisco Jozivan Guedes de Lima\*

A pesquisa está articulada em torno de três interpelações fundamentais: como se legitima a defesa da pena de morte na *Doutrina do Direito* de Kant? Quais as condições de sua aplicabilidade? Quais suas restrições? Para Kant, a pena de morte é legítima em dois casos: parricídio e homicídio. O caso do parricídio no contexto da *Rechtslehre* refere-se à resistência ativa, à insurreição contra a constituição (lei soberana), contra a ordem pública, isto é, contra o Estado de direito, podendo materializar-se efetivamente na deposição forçada ou na morte do governante. A resistência implicaria na destituição da condição jurídica e, *ipso facto*, num retorno ao estado de natureza, situação essa onde a violência eliminaria o direito público, algo que seria infinitamente pior do que qualquer injustiça na condição civil. Destarte, a resistência constitui uma “alta traição” (*proditio eminens*) punível com a morte. Outro tipo de crime passível de pena de morte é o homicídio, ato vil que põe fim àquilo que há de mais fundamental e sagrado para o ser humano: a vida. Para Kant, não há punição, excetuando-se a morte, que substitua e repare a perda da vida por homicídio. Moralmente, o que está em jogo é o imperativo prático da moralidade de não tratar o outro simplesmente como meio, mas como fim em si mesmo. Já no que diz respeito à aplicabilidade e restrições à pena de morte, o filósofo königsbergiano salienta três pontos precípuos: (i) a pena de morte não pode ser indeferida em troca da utilização do criminoso como cobaia pelos médicos, pois a justiça deixa de ser justa se puder ser comprada por qualquer preço que seja; (ii) o indivíduo apenado com a morte deve ter uma pena isenta de maltratos para que a humanidade na sua pessoa não seja ferida (*princípio moral da pena de morte*); (iii) a exceção da pena de morte se dá quando o número de criminosos for tão grande que o Estado possa deixar de existir e, com isso, retorne ao estado de natureza. Esse é um *casus necessitatis* onde o soberano assume a função de juiz (representando-o) punindo os criminosos não com a pena de morte (*Todesstrafe*), mas com a deportação, desde que a população remanescente no Estado não ameace sua existência. O direito penal kantiano é fundamentalmente retributivista; está embasado na *lei de talião* (*ius talionis*): “se o insultas, insultas a ti mesmo; se furtas dele, furtas de ti mesmo; se o feres, feres a ti mesmo; se o matas, matas a ti mesmo.” Nesse sentido, a justiça dentro do Estado de direito kantiano pressupõe que nem um julgamento e punição sejam feitos a partir de critérios vulneráveis como, por exemplo, a posição social (o favorecimento dos mais ricos), mas a partir de critérios imparciais, nesse caso, a partir do crime ou da ofensa praticada. Contemporaneamente, sobretudo em países liberais com constituições assentadas na defesa dos direitos fundamentais dos indivíduos (com exceção de em torno de 36 estados dos Estados Unidos), e em países adeptos da teoria penal preventiva beccariana de que é melhor prevenir os crimes do que puni-los, a doutrina kantiana da pena de morte soa como profundamente conservadora,

---

\* Doutorando (PUCRS), contato: jozivan2008guedes@gmail.com

antiliberal e extemporânea. Empiricamente falando, muitos países mantêm a pena de morte sob diversas justificativas, abrindo-se assim um leque de justificativas que vão além das duas defendidas por Kant. No Brasil, por exemplo, o Código Penal Militar defende a pena de morte de militares por fuzilamento em tempos de guerra, caso haja traição, favorecimento ao inimigo, coação ao comandante, conspiração, dano aos bens militares necessários à guerra, deserção e prática de genocídio.

## Sobre o significado do conceito de Objeto Transcendental na *Crítica da Razão Pura*

Juliano Tomasel\*

Este trabalho tem o objetivo de discutir o conceito de objeto transcendental na *Crítica da Razão Pura*. O significado atribuído por Kant a este objeto transcendental é de difícil compreensão, seja devido aos vagos e dispersos esclarecimentos sobre o mesmo, ou pela própria complexidade do assunto, acarretando por consequência acentuadas divergências interpretativas. De fato, se constata uma polissemia no emprego de tal termo na *Crítica da Razão Pura*. O objeto transcendental é designado como algo independente de todas as representações sensíveis, não empírico, sendo nada mais que algo em geral = X. O objeto transcendental não é algo que se possa acessar efetivamente, mas também não pode estar separado dos dados sensíveis. Há só um objeto transcendental, porque este é unicamente um referente universal das categorias, os conceitos puros de objeto em geral. É, realmente, afirmado que a referência a este objeto transcendental é o mesmo do que a realidade objetiva de nosso conhecimento empírico. Todas essas atribuições corroboram para uma interpretação do objeto transcendental, na qual este designa apenas um sentido intrínseco à capacidade de representação, possuindo a função de tornar necessária e objetiva a síntese do diverso das representações na nossa intuição. Com efeito, Kant emprega o termo objeto transcendental tratando também de uma entidade ontologicamente possível, porém epistemologicamente impossível, sendo um fundamento causal das nossas representações sensíveis. Neste sentido, o objeto transcendental poderia ser, além do mais, identificado com o conceito de coisa em si mesma, quando entendida como a causa não sensível da afecção da sensibilidade, que dá origem aos fenômenos e existe independentemente da nossa capacidade de representação. Kant, não obstante, identifica o objeto transcendental ao conceito de númeno em sentido negativo, este consistindo em um artifício representativo intelectual para dar um limite à sensibilidade, ao mesmo tempo em que designa aquele como causa dos fenômenos. Se em certo sentido é possível equiparar o conceito de objeto transcendental com o de coisa em si mesma, bem como com o de númeno em sentido negativo, não significa com isso que são a mesma coisa. Tais equiparações parecem ser mais atraentes ao passo em que se considera o viés metafísico destes conceitos, isto é, tomados como entidades suprassensíveis. No que tange, a interpretar o objeto transcendental num sentido imanente a nossa capacidade de representação – significando um referente não sensível e de caráter independente das representações sensíveis, dando necessidade e objetividade ao diverso da intuição empírica – há o fato de que passagens fundamentais para sustentar este tipo de interpretação são excluídas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. O fato de Kant abordar o conceito de objeto transcendental num sentido ontológico –, quero dizer, existindo efetivamente como uma coisa independente de um ser representante e não meramente como um

---

\* Doutorando (UNICAMP), contato: julianotomasel@hotmail.com

significado derivado de nossa capacidade representativa –, não significa que o mesmo sustentou que este objeto transcendental assim deva ser. É certo que Kant fala do objeto transcendental como uma existência independente da mente e como fundamento para as coisas exteriores, isto é, da existência deste objeto transcendental, e não apenas de seu pensamento. A menção à questão ontológica que perpassa o conceito de objeto transcendental serve tão-somente para reafirmar a impossibilidade de se obter qualquer significado determinado sobre este tema.

## Os ideais estéticos do renascimento: uma abordagem de Marsílio Ficino

Lorena Oliveira Maciel Silva\*

A estética no Renascimento não estava ainda compreendida em uma área de conhecimento específica, pois não fora ainda teorizada, como mais tarde o faria Alexander Baumgarten (1714-1762): daí a dificuldade de se falar de estética no que diz respeito ao período do Renascimento. No entanto, é legítimo afirmar que o termo “estética” parece apropriado para indicar aqueles vários aspectos que, entre os séculos XV e XVI, apresentam a beleza e a harmonia como os principais elementos para a compreensão do Belo, evidenciados nos vários aspectos culturais, e que caracterizam aquela época. Parece ainda preciso indicar, com o termo estética, as teorias que, naquele momento, rompiam os limites teóricos que predominavam e determinavam, igualmente, os modelos de comportamento vigentes. Nesse contexto, muitos autores fizeram referência, ainda não de forma sistemática, aos ideais estéticos, não apenas no domínio filosófico, mas também no literário, teológico, histórico e artístico. Dentre estes autores, destacamos aqui Marsílio Ficino (1433-1499), um dos principais representantes do humanismo renascentista, que compreendeu o Renascimento como um período invadido por um sentido de beleza e de harmonia universal, onde os céus tinham uma influência preponderante sobre o homem, e onde o comportamento e a cultura do povo se espelhavam na ordem celeste. Em suas obras *Sopra lo amore o ver’ Convito di Platone* (1469) e *As cartas de Marsilio Ficino* (1495), confirmamos esta fervorosa atração pela harmonia universal, envolta em um saber oculto que parecia reger o universo antigo. É em sua obra *Sopra lo amore o ver’ Convito di Platone* que encontramos a sua teoria do amor, assinalada pelo inseparável par formado por Eros e Vênus, que transcende os textos filosóficos e as narrações mitológicas, preenchendo um universo alegórico, figurativo e emblemático do Renascimento. Nesta proposta de comunicação pretendemos investigar certa intuição estética da realidade, presente na cultura filosófica do Renascimento e, com base na obra *Sopra lo amore o ver’ Convito di Platone* de Marsilio Ficino, compreender a tríade beleza, bondade e sabedoria, pois constituem a explícita ostentação das categorias estéticas do pensamento filosófico deste período. Para tanto é preciso uma compreensão da vasta herança clássica que o autor faz questão de resgatar, sobretudo, no tocante à influência platônica. Daí alguns termos como *proportio*, *mimesis*, *lux* e *amor*, que aqui fundamentam o conceito de belo, e que tem a sua origem na tradição clássica. É preciso ainda atentar para a problemática da análise de tratados filosóficos que se inclinam muito mais para uma teoria artística, e que se distanciam das discussões éticas, políticas e dos demais aspectos filosóficos, identificados na forma da vida civil e das exigências da vida prática, e que constituem de forma muito mais verossímil os ideais estéticos do Renascimento. Refletiremos sobre as influências platônicas e neoplatônicas que foram revitalizadas por meio de uma práxis filosófica até então

---

\* Mestranda (UECE), contato: lbeachmaciel@hotmail.com

ultrapassada, que definiram a estética filosófica do Renascimento, e que foram preponderantes para traçar os ideais estéticos deste período, nascidos em meio a uma mescla de antigos e modernos, onde harmonia, medida, número e ordem constituíam as categorias fundamentais de toda a expressão estética latente.



## **Descontinuidade do tempo na filosofia cartesiana: uma consequência da limitação da metafísica à causa eficiente?**

Louis de Freitas Richard Blanchet\*

Um dos principais pontos de ruptura de Descartes com a Escolástica é a rejeição do uso das causas finais. Isso pode ser ilustrado pela diferença entre as provas de Deus de São Tomás e de Descartes. O primeiro admite a possibilidade de prova por via de causas finais, o segundo se limita a causa eficiente. Um dos passos da prova cartesiana da Terceira Meditação depende da tese da criação contínua, da qual se pode extrair uma tese sobre a descontinuidade do tempo. É possível mostrar que a extração dessa tese está ligada à rejeição das causas finais. Na filosofia de São Tomás era possível analisar a forma de uma coisa e deduzir a sua finalidade, a ponto de ser possível provar a existência de Deus por meio do final de uma cadeia de finalidades. Em Descartes não é possível deduzir a finalidade a partir da forma das coisas, o que as exclui de qualquer tipo de cadeia finalista compreensível. Isso tornaria cada coisa temporalmente isolada em sua forma atual. Descartes não estaria apenas limitado a não provar a existência de Deus por causas finais, como também deveria explicar como o prosseguimento dos eventos seria possível, uma vez que qualquer prosseguimento possível de eventos não pode ser deduzido a partir da forma atual de uma coisa. A tese da criação contínua, além de participar da prova da existência de Deus, serviria como elemento para explicar como estados atuais independentes poderiam prosseguir em uma sequência de eventos, a saber, por meio da ação divina criadora ininterrupta a cada novo instante. Entretanto, pode-se entender que a necessidade de criação contínua é a ineficácia ontológica da substância criada. Não é necessário inferir que o tempo seja descontínuo, apenas que a continuidade depende de uma causa com eficácia ontológica, a qual só se encontra em Deus. Mesmo assim, essa tese da ação divina em cada instante foi recebida e desenvolvida pelos cartesianos, especialmente por Malebranche, que formulou um ocasionalismo. Leibniz se opôs à metafísica ocasionalista e, além de rejeitar a tese da descontinuidade do tempo, a qual acreditava ser atribuível também a Descartes, engendrou o resgate das causas formais e finais. O erro cartesiano, segundo Leibniz, estaria ilustrado pela incapacidade de utilizar a noção de tempo na quantificação do movimento, a qual para, para Descartes, era a relação entre distâncias, enquanto que para Leibniz era a relação entre a massa e a velocidade. Na quantificação da velocidade estão relacionados a distância e o tempo, no caso de Descartes a distância era tratada sem a consideração do tempo, o que permitia que ela fosse comparável à uma linha geométrica, ou seja, uma quantidade atemporal. Se fosse aceita a tese da descontinuidade, essa necessidade de extrair um elemento estático do movimento seria a tentativa de comparar algo temporal com algo certo e exato que pode ser apreendido num conjunto de relações matemáticas atuais. Assim, o movimento era considerado efetuado completamente e depois quantificado levando em consideração apenas relações geométricas sem levar em consideração nem a sequência final e

---

\* Mestrando (UFPR), contato: louisfrb@gmail.com

nem a forma do objeto em movimento, ao contrário de Leibniz, que considerava a massa e a tendência ao movimento inseparáveis do objeto. Por isso, tanto o movimento como a metafísica cartesiana seriam comprometidos com a descontinuidade do tempo a partir do momento em que ele rejeita as causas finais e formais. No entanto, há uma confusão nessa leitura entre a própria substância extensa e os objetos compostos pelas relações das divisões da substância extensa. Embora realmente não seja possível extrair da forma de um objeto específico a sua tendência ao movimento, podemos analisar a substância extensa nela mesma e extrair as verdades eternas, as quais compõem a forma dessa substância, e analisar qual o movimento que aquele objeto deve descrever. A compreensão metafísica do movimento, portanto, não se resume à análise de corpos específicos, mas deve levar em consideração como eles participam de toda a extensão. Enfim, mesmo que as causas finais sejam incompreensíveis para Descartes, a extensão tem nela própria uma forma, regida pelas verdades eternas, que funciona como elemento explicativo dos movimentos continuados.

## Linguagem em Sartre: Ontologia, Moral e Ficção

Luiza Helena Hilgert\*

O estudo do conceito de linguagem em Sartre e do seu estatuto no conjunto da obra é vital para compreendermos três fundamentais campos do seu trabalho: ontologia, moral e ficção. Nossa hipótese de pesquisa é a de que a linguagem em Sartre se efetiva nessas três esferas e que elas estão, de algum modo, interligadas. Nesse sentido, nosso objetivo será o de apresentar como a linguagem se realiza nessas três dimensões e qual seu estatuto em cada uma delas. Em primeiro lugar, a linguagem permite desvelar o ser, seja do homem ou de determinada situação. Eis, aqui, o caráter ontológico da linguagem, uma vez que falar sobre algo é transcender a condição do dado com o objetivo de alcançá-lo enquanto real e, ao fazer isso, a situação passa a ser percebida sob o escopo do projeto individual de quem fala, preenchendo-a com a subjetividade do falante. O homem que fala sobre determinada situação, a acerta e a perpassa, transcendendo-a e manifestando a visada que tem de si mesmo em meio àquela situação. Podemos afirmar que as palavras desvelam o ser, tanto o *ser* de quem fala quanto do ser da situação, no sentido de que traz à tona a coisa como ela é, em sua verdade, ainda que essa verdade não seja uma verdade absoluta, pura, mas uma verdade situada no horizonte da percepção e da subjetividade humanas. Em segundo lugar, falando sobre algo, implico nesse falar, nessa expressividade linguística, o campo da ética porque falar é um ato, e ao mesmo tempo em que a fala altera a configuração do mundo, ela exige, em resposta, outro ato. Falar é uma manifestação da liberdade, um ato de escolha livre, uma ação. Escolhe-se falar e tudo o mais que envolve a fala: o conteúdo, a entonação da voz, o momento, o silenciar... A naturalidade com que lidamos com a linguagem não retira seu caráter ético e moral. Nesse sentido, a linguagem é uma das condutas concretas na relação com o outro, um modo de dirigir-me para o outro e estabelecer uma relação, colocando os sujeitos num mesmo campo: o da moral. Em terceiro lugar, posso alcançar os dois âmbitos anteriores da linguagem – ontologia e moral – por meio da manifestação ficcional na prosa, seja literária ou dramática, isto é, narrando uma situação possível coloco em destaque aspectos reais da condição humana, pois criar uma situação ficcional é de alguma forma criar uma situação real e exigir uma ação, uma postura, diante dela. Para Sartre, o escritor deve saber que as palavras têm peso, que a palavra é ação e que por promover o desvelar, provocará mudanças. O escritor é aquele que abandonou o sonho impossível de fazer uma pintura imparcial da sociedade e da condição humana e sabe que desvelar é mudar e que não se pode desvelar se não se projeta mudar, isto é, em alguma medida, o escritor é responsável tanto por aquilo que diz quanto por aquilo que cativa. A escrita é o ato do escritor, por ela ele engaja e desvela determinada realidade. Por exemplo, as histórias narradas nos contos reunidos na obra *O muro*, trazem a tona reflexões sobre a Guerra Civil Espanhola, conflitos e dilemas amorosos, desigualdades e

---

\* Doutoranda (UNICAMP), contato: luizahilgert@hotmail.com

injustiças sociais. São realidades que, mesmo já conhecidas e antigas em termos de História da Humanidade, são contadas e preenchidas por outras intencionalidades com a capacidade de transformar a realidade circundante. Nesse processo, a subjetividade dos leitores é somada à subjetividade do escritor. É claro que a linguagem e o discurso, do modo como aqui nos referimos, não devem ser entendidos como um estudo linguístico que concebe uma linguagem abstraída e abstrata, encerrada em si mesma; antes, atentamos para o caráter social, histórico e político da linguagem como ficará claro durante a apresentação, contudo, sem que isso caracterize o abandono do estudo das condições de possibilidade da própria linguagem. As principais obras a serem utilizadas são *Qu'est-ce que la littérature?*, *L'être et le neant* e *Situations*.

## O que deu errado com o monismo anômalo?

Marcelo Fischborn\*

Em 1970, Donald Davidson defendeu uma posição em filosofia da mente que chamou de monismo anômalo. ‘Monismo’, por defender que eventos mentais são eventos físicos, e ‘anômalo’ por defender que não há leis precisas com base nas quais se poderia prever eventos mentais (contrariamente a eventos físicos) nem, conseqüentemente, reduzir teorias envolvendo termos mentais a teorias puramente físicas. Para defender essa posição, Davidson ofereceu um argumento separado para a tese da anomalia do mental, e a tomou como premissa no seguinte argumento em favor do monismo:

1. Princípio da interação causal: Alguns eventos mentais interagem causalmente com eventos físicos (por exemplo em ações e na percepção).
2. Caráter nomológico da causalidade: Onde há causalidade há leis causais estritas.
3. Anomalia do mental: Não há leis causais estritas envolvendo termos mentais.

Dessas premissas, Davidson inferiu que, quando um evento mental causa ou é causado por um evento físico (pela premissa 1), esse evento mental tem de poder ser descrito em termos que figuram numa lei causal estrita (pela premissa 2), a qual (pela premissa 3) não será mental. Por considerações adicionais, Davidson defendeu que leis estritas do tipo exigido pela premissa 2 poderiam ser encontradas apenas na física. Dado isso, concluiu Davidson, eventos mentais que interagem causalmente com eventos físicos devem ter descrições que figuram em leis estritas físicas, sendo, conseqüentemente, eventos físicos.

Embora incontáveis objeções tenham sido apresentadas aos mais variados aspectos do monismo anômalo e dessa argumentação peculiar que Davidson empregou para defendê-lo, parece não haver acordo na literatura especializada sobre precisamente por *quais* razões a teoria falha. Para dar apenas um exemplo, uma das objeções mais famosas – a qual acusa o monismo anômalo de acarretar a impotência causal das propriedades mentais dos eventos – foi já proposta e rebatida por um número comparável de autores (entre os proponentes da objeção estão Ted Honderich, Jaegwon Kim, Ernest Sosa e Brian McLaughlin; entre os críticos estão o próprio Davidson, Neil Campbell, Sophie Gibb e John Heil). Neste trabalho, pretendo avançar na tarefa de avaliar o monismo anômalo. Defenderei, partindo da avaliação de um conjunto de críticas apresentadas recentemente por Michael Antony, que os problemas mais sérios com o monismo anômalo residem na tese monista, pois temos aparentemente boas razões para duvidar tanto da existência das leis físicas estritas exigidas pela premissa 2 do argumento acima apresentado, quanto da própria possibilidade da tese monista tomada isoladamente.

---

\* Mestrando (UFSM), contato: marcelo\_fischborn@yahoo.com.br

Quanto às leis físicas estritas, uma série de autores defendem que mesmo em física frequentemente não se está de posse de leis do tipo idealizado que Davidson defende ser possível. Ademais, se essas leis não estão disponíveis atualmente, é difícil entender como eventos mentais poderiam *ter agora* descrições físicas e serem, agora, eventos físicos. Por outro lado, independentemente dessas críticas, um conjunto de problemas na metafísica de eventos como particulares pressuposta pela tese monista parece tornar implausível sua mera possibilidade. A dificuldade principal é apresentar um critério de identidade para eventos que permita dizer quando duas descrições diferentes de eventos (por exemplo, uma em termos mentais e outra em termos físicos) são, na verdade, descrições de um mesmo evento. Davidson mudou sua tese sobre a individuação dos eventos, mas há atualmente críticas razoáveis a ambas as formulações.

## A impossibilidade do Estado fundado na prudência em Hobbes: o conceito de Wit ou Ingenium

Mariana Kuhn de Oliveira\*

Luc Foisneau em *Governo em Soberania* quer mostrar que duas teorias políticas que nasceram na Idade Moderna não são parte de um mesmo projeto. A teoria da soberania e a teoria de governo ou da razão de Estado são duas formas diferentes de compreender a lógica da política: a primeira conduz seu discurso com base em um sistema de direitos conforme a ideia da justiça, a segunda na efetividade daquilo que o governo busca, possuindo assim uma noção de bem. Foisneau trata a teoria hobbesiana como concedendo prioridade ao justo, não deixando, entretanto, de conferir importância ao governo como condição da obediência dos cidadãos. O autor mostra isso a partir da relação das paixões e da guerra com o contrato. Há, entretanto, outro fator que contribui para a prioridade da soberania e que não foi citado por Foisneau: a noção de *Wit*, no inglês, ou, no latim, *Ingenium* (sagacidade). No *Leviathan* (cap. VIII), Hobbes afirma que *good wit* seria o nome usual para as virtudes do intelecto. Essas se dividem em adquiridas (*acquired wit*) e naturais (*naturall wit*). As adquiridas, que não são nada além da razão e que a partir do método e da instrução dão origem à ciência, não serão objeto da presente pesquisa. As naturais, para Hobbes, são obtidas pela experiência e resultam na prudência. O objetivo dessa pesquisa é mostrar a forma como Hobbes concebe a prudência não permitiria que ele conferisse prioridade ao governo por duas razões. A primeira é que o sentimento de que o próprio *wit* é maior do que o do outro, faz os homens não perceberem a igualdade de todos e recusarem a reciprocidade, essencial ao Estado. No *Leviathan* (cap. XIII), Hobbes esclarece que a igualdade dos homens é ainda maior no que concerne à prudência do que relativamente à força, pois a prudência não é nada mais que a experiência, a qual em um mesmo tempo é a mesma para todos os homens naquilo a que eles igualmente se dedicam. Uma concepção errônea da sua própria sabedoria (*wisdome, Leviathan, cap. XIII*), entretanto, pode levar os homens a pensarem que são uns melhores que os outros e não iguais. Isso está relacionado com um outro lado do *wit*: o da *glory of wits*, a qual ocorre pela comparação do próprio *wit*, que está perto, com aqueles dos outros homens que estão à distância (*De Cive, cap. I, 5 e Leviathan, cap. XIII*). Essa impossibilidade de reconhecer a igualdade do outro por causa da comparação do *wit* faz com que ele seja um empecilho à reciprocidade, a qual é essencial para a fundação do Estado, pois é a regra de ouro das leis de natureza (*Leviathan, cap. XIV*). A segunda é que o *wit*, como advindo da experiência e resultando entre outras coisas na previdência (*providence, foresight, Levithan, cap. III*), pode levar o homem a pensar que aquilo que conhece já é suficiente e que com a sua experiência possui uma presunção do futuro (*Praesumption of the Future, Leviathan, cap. III*). Essa é uma opinião falsa que pode levar à indocilidade, o que dificulta o aprendizado por meio da razão (*The Elements of Law, I, X, 8*), necessária para que a paz seja alcançada, pois indispensável para a descoberta das leis de

---

\* Mestranda (UFRGS), contato: marianakoliveira@gmail.com

natureza. A disciplina e a instrução são necessárias para o desenvolvimento da razão (*Leviathan*, cap. V) e, conseqüentemente, da docilidade.



## Hegel e o resgate da metafísica: uma crítica hegeliana ao idealismo transcendental de Kant

Marloren Lopes Miranda\*

Na *Crítica da Razão Pura*, obra que inaugura o sistema crítico kantiano, Kant pretende fazer uma crítica à metafísica, matéria que, segundo ele, ainda não havia chegado ao caminho seguro de uma ciência. Dessa maneira, ele pretende demonstrar os limites do conhecimento humano, delineando o plano total do sistema da metafísica (cf. Kant, CRP, BXXII-BXXIII). Para Kant, só poderíamos conhecer as coisas como **fenômenos**, isto é, o modo como elas nos aparecem sob as nossas condições de possibilidade de experimentá-las e conhecê-las, e nunca a **coisa nela mesma**, isto é, o modo como as coisas são nas suas condições ontológicas, desconsideradas as nossas condições epistêmicas. Assim, não podemos conhecer aquilo que fazia parte do terreno do qual toda a metafísica anterior a Kant pretendeu conhecer; podemos, todavia, conhecer somente as coisas que nos aparecem e como nos aparecem, os fenômenos, e fazer disso uma ciência. O sistema da metafísica kantiana pretenderia conhecer, então, os limites da razão pura e nada para além disso – só podemos conhecer o modo como conhecemos os objetos da experiência e esses objetos enquanto objetos da nossa experiência, nunca fora dela – embora possamos pensá-las. Na leitura hegeliana do idealismo transcendental, o que Kant estaria fazendo é se limitar a um idealismo subjetivo, isto é, Kant esclareceria alguns pontos acerca do nosso modo de conhecer as coisas, mas não chegaria mesmo no conhecimento das coisas: perderia o lado objetivo do conhecimento. Ao fazer isso, ao determinar que não podemos conhecer as coisas em si, mesmo que possamos nelas pensar, Hegel acusa o idealismo transcendental de perder de vista os temas essenciais da metafísica, dentre eles, o conhecimento do Absoluto: a filosofia perderia, com isso, o que Hegel considera ser o terreno filosófico por excelência. Além disso, para Hegel, Kant, no desenvolvimento do idealismo transcendental, estaria dando apenas “a aparência de estar lidando com o essencial”, ou ainda dando “voltas ao redor da Coisa mesma”, passando por cima dela “em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo” (HEGEL, FE, §3), isto é, é preciso um esforço para adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais, o que Kant fez, do ponto de vista hegeliano; no entanto, não se pode parar por aí. O projeto de Hegel, então, é, a partir das considerações kantianas, resgatar o conhecimento do Absoluto através de uma reconsideração da metafísica: não seria o caso de retornar simplesmente à metafísica tal como era discutida antes de Kant, ignorando sua filosofia, mas também não é o caso de aceitar o sistema do idealismo transcendental pura e simplesmente, porque ele é incompleto. Trata-se, para Hegel, de repensar as questões metafísicas sob uma nova óptica, suprassumindo as teorias de Kant e as anteriores a ela, isto é, mantendo o conteúdo da metafísica como ciência – o que seria perdido com o idealismo transcendental – mas de uma forma diferente – o que seria ganho com a “revolução kantiana”. Assim, o objetivo do trabalho é apresentar qual

---

\* Mestranda (UFRGS), contato: marloren.miranda@hotmail.com

o projeto metafísico de Hegel, ou, melhor dito, seu projeto **lógico-ontológico**, fazendo algumas considerações acerca do conceito de ciência, de lógica e de Absoluto na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*.

## Waldron e a tese da justificação normal da autoridade

Mateus de Campos Baldin\*

Jeremy Waldron apresenta como um de seus projetos enquanto positivista normativo a defesa da legislação democraticamente elaborada como uma forma digna de governança e um paradigma do direito. De modo a defender essa ideia, Waldron elabora uma teoria da autoridade prática legítima da legislação que a separa de seu conteúdo. Para entendermos a questão da autoridade do direito em Waldron, teremos que ver antes como essa questão se colocou em Joseph Raz, de que, Waldron retira parte de sua teoria. Para Raz, devemos distinguir não apenas autoridade teórica de autoridade prática, mas também autoridade legítima de autoridade *de facto* ou efetiva. O conceito de autoridade legítima é primário em relação ao de autoridade *de facto*. Para Raz, as autoridades práticas se colocam como mediadoras entre as pessoas e as razões certas para a ação que se aplicam a elas, de modo que a autoridade julga e pronuncia o que as pessoas devem fazer de acordo com a razão certa. E esse papel não pode ser cumprido se as pessoas continuarem a agir diretamente com base nas razões que se aplicam a elas. Assim, os pronunciamentos autoritativos devem substituir as razões que se aplicam às pessoas. Para que a autoridade seja legítima é preciso que seja melhor para as pessoas aceitar e seguir as diretivas da autoridade do que tentar fazer por si mesmas o balanço de razões para sua ação, isto é, do que tentar descobrir por si mesmas como devem agir. Essa é a tese da justificação normal da autoridade. Aplicando-se ao direito, esse terá autoridade legítima se as pessoas fizerem melhor ao seguir as regras jurídicas do que ao tentar por si mesmas fazer o balanço de razões para sua ação. Para Waldron, porém, uma coisa é perguntar sobre a legitimidade do direito, outra é perguntar sobre a justificação do direito. A justificação do direito é essencialmente uma questão moral sobre o conteúdo do direito: o conteúdo dessas regras jurídicas é ou não moralmente aceitável, isto é, esse é ou não um bom direito? A legitimidade do direito, por outro lado, não depende de seu conteúdo, mas de sua origem. Mas também pode ser apresentada como uma questão moral ou normativa: essas regras jurídicas foram elaboradas do modo como deveriam ter sido elaboradas? A importância da distinção está no fato de que precisamos distinguir entre razões para votar pela aprovação ou não de uma lei e razões para seguir a lei, quer a consideremos ou não justificada. Se pensarmos, como Waldron, que o caso central do direito é a legislação democraticamente elaborada, devemos pensar o direito como o resultado de um processo de votação majoritária e demos dar-lhe autoridade em virtude de sua legitimidade, e não de sua justificação. As razões pelas quais devemos conferir autoridade ao direito são diferentes das razões pelas quais devemos votar pela aprovação ou não de uma lei. Aqui, devemos agir com base em considerações substantivas de justificação moral. A autoridade do direito advém, então, de sua legitimidade nos termos de Waldron. Mas por que devemos conferir autoridade ao direito

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: mateus.baldin@gmail.com

democraticamente elaborado? Uma das teses apresentadas por Waldron se baseia justamente na tese da justificação normal da autoridade de Raz. Para Waldron, não apenas pessoas, mas também processos podem ter autoridade, e isso porque autoridade não está diretamente ligado a autoria. Waldron apresenta, então, três argumentos pelos quais se pode entender que o resultado da votação majoritária, nas circunstâncias da política (necessidade de decisão conjunta e desacordo sobre qual decisão a ser tomada) satisfaz as exigências da tese da justificação normal da autoridade: o argumento utilitarista, o Teorema do Júri de Condorcet e o que ele chama de Doutrina da Sabedoria da Multidão de Aristóteles. O objetivo desse trabalho é, então, expor como Waldron reconstrói a teoria da autoridade de Raz como um argumento em defesa de seu projeto a respeito da dignidade da legislação.

## Como ampliar a tese da equivalência

Matheus Martins Silva\*

A tese da equivalência afirma que as frases condicionais indicativas possuem as mesmas condições de verdade da condicional material, i.e., elas só serão falsas se não possuírem uma antecedente verdadeira e uma conseqüente falsa. Assim, uma condicional indicativa como “Se chover, o jogo será cancelado” só será falsa se chover e o jogo não for cancelado. Há um consenso na literatura de que a tese da equivalência não pode ser plausivelmente ampliada para condicionais subjuntivas como “Se tivesse chovido, o jogo seria cancelado”. A razão é simples: como uma condicional material é vacuamente verdadeira sempre que a sua antecedente é falsa e a maioria das condicionais subjuntivas são asseridas sob a suposição de que a sua antecedente é falsa, teríamos de admitir a conclusão implausível de que a maioria das condicionais subjuntivas são vacuamente verdadeiras. Irei argumentar que essa consequência não é tão implausível quanto parece e que essa restrição da tese da equivalência é um equívoco. Ofereço três argumentos. O primeiro é de que os teóricos da equivalência que admitem essa restrição são incoerentes. É razoável pensar que pelo menos metade das condicionais indicativas possuem antecedentes falsas, mas qualquer teórico da equivalência admitirá que é aceitável pensar que elas são vacuamente verdadeiras por razões verofuncionais, que a sua inaceitabilidade é explicável por meios pragmáticos e que o fato de existirem em grande número é irrelevante. Se essa resposta é plausível nesses casos, por razões similares também será plausível se a maioria das condicionais subjuntivas for vacuamente verdadeiras por razões verofuncionais. O segundo e o terceiro argumento são duas objeções à tese de que as condicionais indicativas não possuem as mesmas condições de verdade das condicionais subjuntivas, conhecida como tese do *apartheid*. Essa tese fornece uma razão indireta para aceitar a restrição da tese da equivalência, pois ainda que possamos admitir que a tese da equivalência funciona quando é aplicada às condicionais indicativas, ela não poderá ser ampliada para as condicionais subjuntivas, pois as condicionais indicativas e as subjuntivas teriam condições de verdade diferentes. A primeira objeção contra a tese do *apartheid* é de que o principal exemplo oferecido para sustenta-la não funciona. Considere a condicional indicativa “Se Oswald não assassinou Kennedy, então outra pessoa o assassinou”. Essa condicional parece aceitável dada a suposição geralmente aceita de que Kennedy foi assassinado. Considere agora a sua versão subjuntiva “Se Oswald não tivesse assassinado Kennedy, então outra pessoa o teria assassinado”. Essa condicional não é plausível e parece ser verdadeira apenas se houvesse uma conspiração em torno da morte de Kennedy. Esse exemplo mostraria que as condicionais indicativas e as subjuntivas possuem condições de verdade muito diferentes. O problema do exemplo, no entanto, é que a condicional indicativa não é de fato o par indicativo da condicional subjuntiva. A sua versão indicativa seria muito diferente, a saber, “Se Oswald não

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: mateusmasi@gmail.com

assassinar Kennedy, então outra pessoa o assassinará”. Essa condicional é tão implausível quanto a versão subjuntiva apresentada no exemplo. A segunda objeção contra a tese do *aparttheid* é a de que é implausível pensar que as condições de verdade das condicionais são determinadas pelas pressuposições usuais dos falantes. Se as condicionais subjuntivas possuírem as mesmas condições de verdade da condicional material, elas terão essas condições de verdade ainda que os falantes geralmente as utilizem sob a pressuposição de que as suas antecedentes são falsas. Na realidade, como essa é apenas uma pressuposição, ela pode ser cancelável em alguns casos. O que ocorre é que há uma implicatura conversacional generalizada transmitida por expressões como “Se x tivesse que” ou “Se x não tivesse que”. Ao iniciar uma condicional com “Se o João não tivesse cometido o crime...” há aparentemente uma implicatura conversacional de que o falante supõe que o João cometeu o crime, mas essa implicatura é cancelável. Basta que eu termine a condicional dizendo “então eu encontraria exatamente essas provas que tenho em mãos”. Assim, a condicional subjuntiva “Se o João não tivesse cometido o crime, então eu encontraria exatamente essas provas que tenho em mãos” é perfeitamente asserível sob a pressuposição de que a antecedente é verdadeira.

## A relação "conceito-sujeito/objeto" e juízos reflexionantes

Mitieli Seixas da Silva\*

É sabido que Kant anuncia encontrar o fio condutor para a descoberta dos conceitos puros na sua tábua das funções lógicas do entendimento nos juízos. Seria natural, portanto, supor que o princípio que garante a unidade do sistema dos conceitos puros seria a tábua dos juízos ou, ainda, que esse princípio seria sua concepção de juízo. Mesmo que essa seja uma interpretação tentadora, não nos ocuparemos de desenvolvê-la neste texto. Para nossos objetivos é importante, por outro lado, sustentar que mesmo que a concepção de juízo não seja o princípio que garante a unidade sistemática de todo o conhecimento do entendimento puro, nos parece inevitável avançar a tese de que é a concepção de juízo aquela que garantirá a unidade sistemática da tábua das categorias, visto que é o mapeamento dado pela tábua dos juízos que afastará a chegada à tábua dos conceitos puros do entendimento de uma construção meramente *rapsódica*. Se a tarefa acima descrita cabe à concepção de juízo, parece salutar compreender o que corresponderia a uma possível definição do ato de julgar. Uma análise um pouco mais demorada da seção *Do Uso Lógico do Entendimento em Geral*, nos mostra que Kant oferece, com efeito, duas noções de juízo: i) “a ação de unificar representações” (KANT, *KrV*, A68/B93) e; ii) “o conhecimento mediato de um objeto” (*Idem, Ibidem*). Desse modo, em um primeiro momento, nos ocuparemos da discussão da primeira dessas duas concepções do ato de julgar. Nessa primeira noção de juízo, percebemos que compreendê-lo como a ação de unificar representações parece deixar em aberto qual o tipo de representação a ser unificada por esse ato; apontaremos, assim, como uma das consequências dessa imprecisão, o fato de que ela dá margem, por exemplo, a uma interpretação que identifica o ato de julgar ao ato de subordinar representações conceituais (chamado aqui de *conceber*). Por outro lado, o mesmo parece não ocorrer com a segunda dessas descrições, pois, nesta acepção, Kant é explícito ao dizer que ao juízo deve cumprir a relação do pensamento com o objeto de conhecimento. Por isso, em um segundo momento, nos ocuparemos da discussão da segunda dessas duas noções do ato de julgar, isto é, do julgar enquanto ele é concebido como respondendo por uma relação mediata a um objeto de conhecimento. Como em um juízo temos dois lugares lógicos a serem ocupados pelos conceitos – sujeito e predicado – parece necessário investigar se o modo como o conceito-predicado em um juízo se relaciona com o objeto é o mesmo modo de unificação presente na função ocupada pelo conceito-sujeito. No que concerne à relação do conceito-predicado com o objeto, é fácil notar que este conceito se relaciona com o objeto *via* sua determinação pelo conceito-sujeito. Ora, mas se é assim, afirmar que o predicado de um juízo está relacionado ao objeto através da relação que o objeto mantém com o conceito-sujeito é sustentar, por exemplo, que conhecemos coisas como “divisíveis” *porque* as conhecemos como “corpos” (no caso do juízo “todos os corpos são

---

\* Doutoranda (UFRGS), contato: mitieli@yahoo.com.br

divisíveis”). Em outras palavras, isso equivale à tese de que a relação do conceito-predicado com o objeto é possível apenas na medida em que pensamos o conceito “corpo” sob o conceito “divisível”. Para efeitos de argumentação, chamaremos esse modelo de predicação de “modelo da subordinação”. Sob a hipótese de termos explicado a função desempenhada pelo conceito-predicado, restará, à terceira parte de nosso texto, indagar se o modo pelo qual o conceito-sujeito de um juízo está relacionado ao objeto corresponde igualmente ao modelo da subordinação. Após identificarmos alguns problemas decorrentes da não consideração de duas funções de unificação diferentes operando em um juízo, uma respondendo pela relação do conceito-predicado ao objeto, outra respondendo pela relação do conceito-sujeito ao objeto, chegaremos à conclusão de que o modelo de explicação da relação conceito-sujeito/objeto deve ser diverso daquele cumprido pela função predicado em um juízo. Assim, se é verdade que a relação do conceito-sujeito com o objeto não pode seguir o modelo da subordinação, porque ela não é o resultado da determinação por um conceito, é igualmente verdade que ela não pode ser explicada tomando como modelo de predicação os juízos determinantes. Como Kant classifica os juízos em determinantes e em *reflexionantes*, sugerimos como hipótese de interpretação que essa relação possa ser melhor explicada ao se considerar um possível papel para este segundo tipo de juízo na cognição. De acordo com essa possibilidade, teríamos a explicação da relação conceito-sujeito/objeto através de uma *dependência* de que aquilo que é pensado pelo conceito-sujeito, por exemplo, o conceito “corpo”, seja o resultado de uma *reflexão* sobre intuições dadas. Será, portanto, ao apelar para o modelo fornecido pelos juízos reflexionantes que proporemos uma possibilidade de interpretação que visa a explicar a obscura relação conceito-sujeito/objeto em um juízo.



## Como é possível ler filmes quando o cinema é imagem em movimento do ceticismo? Breves considerações sobre Stanley Cavell

Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta\*

Stanley Cavell é conhecido pela originalidade de sua filosofia. É um dos poucos filósofos (talvez o único) cujo *corpus* de principais obras inclui pelo menos três livros sobre cinema, sem contar inúmeros artigos. Não menos digno de nota é a qualidade e a abrangência de seus escritos sobre o tema. Cavell aborda desde a ontologia do filme, passando por considerações a respeito de dois gêneros cinematográficos (comédia do recasamento e drama da mulher desconhecida) até filmes particulares. Focar-nos-emos no ponto nevrálgico entre suas análises particulares de filmes e suas considerações acerca da ontologia do filme, uma vez que nele encontramos uma dificuldade cuja resolução lança luz sobre toda a fina trama de considerações de Cavell sobre cinema. Segundo o filósofo, “o modo de percepção (...) demandado pela base material do filme é o que eu chamo ver [ *viewing* ]” (Cavell on Film, p. 72). Ela seria “[tal] como tinta em suporte plano e delimitado é base material dos meios da pintura) (...) *uma sucessão de projeções do mundo automáticas*” (The World Viewed [TWV], p. 72). A base material do filme é explicada por Cavell através de seu suporte fotográfico. O filósofo leva a sério a ideia do filme como imagem em movimento (*moving picture*), assim como o desenvolvimento histórico do cinema, o que o leva a investigar as maneiras como falamos sobre fotografias, de modo a revelar o que tacitamente está suposto em nossos usos sobre sua natureza, a fim de lançar luz sobre a natureza do cinema. *Grosso modo*, em uma fotografia, um recorte espacial em um dado momento é capturado pela câmera, de modo que, ao apontarmos para uma foto, não dizemos “Este é um registro visual meu”, mas “Este sou eu!”, como se o objeto mesmo da fotografia estivesse presente. Isso é feito mecanicamente e a certo custo: aquele recorte espacial, naquele momento, é preservado do fluxo temporal na exata medida em que se torna irremediavelmente inacessível para nós. É por isso mesmo que o cinema serviria de “imagem em movimento do ceticismo” (TWV, p. 188): “Ao pôr na tela [*In screening*] a realidade, o filme põe uma tela [*screens*] entre sua dadidade [*givenness*] e nós; ele mantém a realidade longe de nós, ele mantém a realidade diante de nós, isto é, retém a realidade diante de nós” (TWV, p. 189). A posição de espectador diante da tela, de passividade diante da realidade apresentada sem esforço por sua parte e também sem margem de erro, é que permitiria ao cinema servir de imagem ao ceticismo. Ora, Cavell não se limita a apontar isso sobre o cinema. Em suas análises de filmes particulares, sua atenção e trabalho crítico seriam exemplos paradigmáticos de *ler* filmes e “ler não [seria] uma alternativa ao ver [*seeing*], mas (...) um esforço em detalhar uma maneira de ver algo mais claramente” (TWV, p.xii). Essa atitude diante do filme não seria algo diferente em gênero, mas apenas de grau (“ver algo mais claramente”), de simplesmente ver um filme. A dificuldade que nos interessa repousa em compreender como a base material do filme, que

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: nykolasfriedrich@gmail.com

torna possível que se use o cinema como imagem do ceticismo, por conta da posição passiva do espectador, tornaria possível *também*, uma vez que ler filmes não seria diferente em grau, uma posição ativa do espectador. A resposta a essa dificuldade estaria na distinção entre base material do filme e meio cinematográfico propriamente dito. A base material do filme tornaria possível também a leitura de filmes, na medida em que as possibilidades da base material são atualizadas no meio cinematográfico e que esse meio seja considerado modernisticamente. Nossa apresentação dará conta da apresentação do problema e de sua resolução.

## Direito e Linguagem: A Teoria da Textura Aberta do Direito de Hart

Patrícia Graeff\*

No Capítulo VII da obra *O Conceito de Direito* Hart apresenta sua teoria da “textura aberta”. Esta idéia, que parece ter sido emprestada de Waismann - que cunhou a expressão “*Die Porosität der Griffe*” (a porosidade dos conceitos), transposta para a língua inglesa como “*open texture*” - tem papel central para a explicação tanto do modelo de Direito do autor, quanto da natureza da prática judicial. Segundo ele, “*qualquer que seja a estratégia escolhida, o precedente ou a legislação, para a comunicação dos padrões de comportamento, estes, ainda que operem facilmente na grande massa dos casos comuns, em algum ponto onde sua aplicação esteja em questão, revelar-se-ão indeterminados; terão o que tem sido denominado de ‘textura aberta’*” (CL, 1994, P.128). A textura aberta da linguagem é, para Hart, uma propriedade tanto dos termos gerais, quanto das sentenças e regras. Mesmo que as regras sejam criadas com muito cuidado, e que existam casos claros de sua aplicação, os ditos “casos centrais”, sempre pode surgir uma situação que dê margem a uma zona de incerteza, de penumbra, naqueles chamados “casos limítrofes” em que não se sabe com clareza se uma regra ou precedente devem ou não ser aplicados. Há um limite, inerente à natureza da linguagem, para a função de guia que as palavras podem desempenhar. Para Hart, a inevitabilidade da textura aberta do direito não decorre apenas da textura aberta da linguagem, mas também da ignorância humana dos fatos (a impossibilidade de antever todos os eventos que podem vir a ocorrer), bem como da nossa indeterminação de propósitos, isto é, não somos capazes de antecipar como gostaremos de resolver tais situações diante da dúvida acerca da aplicação de uma regra. Assim, o Direito tem, necessária e inescapavelmente, uma textura aberta. Por outro lado, essa característica não deve ser motivo de preocupação, porquanto a textura aberta também é necessária, dado o caráter geral que o Direito deve possuir para funcionar adequadamente. Essa generalidade diz respeito tanto às classes de pessoas às quais é endereçado, quanto às classes de ações que são proibidas ou prescritas. Não é um defeito a existência de domínios de conduta que devem ser desenvolvidos pelas cortes ou pelos oficiais, que, ao pesar os diferentes interesses presentes no caso concreto, acabam por desempenhar uma função criativa de construção de padrões jurídicos, naqueles casos em que há espaço para o poder discricionário do julgador. Se Hart modificou a teoria de Waismann para explicar a textura aberta do direito e se manteve a distinção feita pelo autor entre “textura aberta” e “vagueza”, diante da aparente ambigüidade com que utiliza tais termos, é uma questão a ser enfrentada. Segundo Waismann, a textura aberta é uma possibilidade de os conceitos empíricos serem vagos. A vagueza pode ser estreitada com o estabelecimento de regras mais claras acerca do uso do conceito. A textura aberta, no entanto, é insuperável. Segundo aponta Friederick Schauer, Hart faz a distinção entre tais conceitos, mas para ele, a textura aberta não é o

---

\* Mestranda (UFRGS), contato: patricia\_graeff@yahoo.com.br

rótulo da “vagueza potencial” dos termos gerais, mas a “vagueza atual” que cerca a aplicação dos termos parcialmente não-vagos. A noção de textura aberta permite a Hart a defesa de uma posição intermediária entre o formalismo e o ceticismo de regras. O Direito não é um conjunto fechado, que oferece resposta para todos os casos, em uma espécie de raciocínio mecânico e formalista, como queria o positivismo clássico, tampouco se resume àquilo que dizem os oficiais e as cortes, como afirma o realismo. Há um campo para a discricionariedade do julgador, mas também há um núcleo de significado em cada um dos termos gerais constantes dos padrões de conduta que deve ser preservado. Esse núcleo de significado é abstraído dos casos paradigmáticos de aplicação da regra, que são geralmente indisputáveis. O presente trabalho pretende mostrar que a aplicação de regras gerais a casos particulares é sempre, em alguma medida, uma questão de escolha, independentemente de o sistema jurídico ser de tradição continental ou da *common law*. A aparente maior certeza e segurança que a legislação positivada conferiria não passa de uma má-compreensão da natureza da linguagem presente em ambos os padrões de comunicação (legislação e precedentes). Fossem os significados dos termos gerais empregados no Direito tão rígidos e determinados a ponto de permitir a sua aplicação aos casos singulares, independentemente de qualquer esforço interpretativo à luz de suas particularidades e circunstâncias, o jurista estaria diante do “céu de conceitos”. A cada termo geral seria dado o mesmo significado em todas as suas instanciações particulares, bem como em cada uma das regras do sistema jurídico. Esta, contudo, revela-se uma distante quimera quando percebemos a indeterminação que permeia a linguagem ordinária e, por consequência, também a linguagem jurídica.

## A legitimidade filosófica dos pensamentos singulares

Pedro Carné\*

A presente comunicação tem por objetivo investigar a legitimidade do pensamento singular enquanto um domínio autônomo nas pesquisas epistemológicas. Para isso, observaremos inicialmente as razões pelas quais duas diferentes construções teóricas ignoram sumariamente tal questão; em seguida, atentaremos a alguns dos argumentos que recusam as teses singularistas. A existência de pensamentos singulares sobre as coisas do mundo é inegável, afirma Kent Bach. Se não pudermos pensar assim, ele continua, “nossa visão de mundo seria inteiramente qualitativa. Nosso pensamento nunca estaria relacionado com nada em particular”. Em sua opinião, tal situação epistêmica seria análoga à pergunta sobre o estatuto metafísico de um objeto no curso de uma percepção, pois “quando percebemos alguma coisa, estamos conscientes *disso*, e não apenas que existe um único objeto de certo tipo”. Se a existência dos pensamentos singulares é inegável, o que seria enigmático para Kent Bach é *a maneira através da qual* nós os formularíamos. Sobre esse procedimento repousaria o esforço de um teórico do singularismo, consituindo sua tarefa a especificação e explicitação do mecanismo que habilita o sucesso de tal relação cognitiva. Em outras palavras, o pesquisador dedicado ao pensamento singular deve explicar *como* um objeto encontra-se no pensamento, e não *o porquê* de ele lá se encontrar. A presença ou a ausência de um objeto no pensamento, porém, remonta ao famoso debate travado por Frege e Russell acerca do papel desempenhado por Mont Blanc na proposição “Mont Blanc possui mais de 4 mil metros”. Russell, por um lado, oferece a tese de que um objeto singular constitui diretamente uma proposição, ao passo que Frege defende uma teoria contraposta. Afinal, de acordo com seu pensamento, jamais nos referiríamos diretamente a um objeto, pois nosso acesso cognitivo ao mesmo seria intermediado por um específico modo de apresentação – isto é, sustentaríamos relações cognitivas com o “sentido” de um objeto, e não com o objeto ele mesmo. Em vista disso, podemos afirmar que a teoria de Kent Bach não considera em absoluto os argumentos de Frege, uma vez que em nenhum momento permite entrever a questão sobre a legitimidade do ponto de partida da tese singularista. Kenneth Taylor, por outro lado, procura estabelecer uma comunicação mais íntima com os argumentos fregeanos, configurando-os, porém, de modo heterodoxo. Em seu artigo “On Singularity”, ele formula um arcabouço conceitual que nos permitiria reconhecer os limites das teorias mais desenvolvidas acerca do pensamento singular. Para ele, o avanço nas pesquisas referencialistas fez com que boa parte dos teóricos esquecessem o papel desempenhado pela mente na construção do pensamento singular, fazendo-os destacar apenas uma “singularidade de conteúdo”. Paralelamente à “singularidade de conteúdo”, porém, existiria ainda o que ele gostaria de chamar de “singularidade de forma”, a qual expressaria o caráter meramente “objetual” de uma expressão

---

\* Doutorando (PUC-Rio), contato: pedrohpcarne@gmail.com

– isto é, seu simples propósito em referir-se aos objetos no mundo. Assim, o ponto de vista da “singularidade de forma” permite a Taylor afirmar que Frege poderia ser considerado um pensador singularista (com efeito, não apenas Frege, mas também outros críticos do singularismo como Kant e Quine). Os artigos de Taylor e de Bach fazem parte de uma importante coletânea acerca do fenômeno do pensamento singular editada por Robin Jeshion. Além disso, ambos constituem a primeira seção de tal coletânea, intitulada “a estrutura do pensamento singular”. Espera-se aqui concluir que a discussão acerca da *legitimidade* do pensamento singular deveria anteceder necessariamente as disputas teóricas sobre sua *estrutura*, uma vez que pretende-se alcançar uma estrutura epistêmica para o pensamento singular (e não uma mera ideologia do singularismo).

## Algumas notas sobre o primeiro preceito da lei natural e a aquisição da virtude para Tomás de Aquino

Pedro Konzen Capra\*

A questão 94 do *Tratado da Lei* tem sido alvo de uma intensa disputa entre defensores e críticos da filosofia prática de Tomás de Aquino. Uma das discórdias em maior evidência diz respeito à interpretação do primeiro princípio da razão prática tal como exposto no artigo 2 da questão 94. De um lado, ele é tomado como um princípio para toda ação humana. De outro, ele é tomado como uma diretiva racional apenas para a ação virtuosa. Esta segunda posição, sustentada por filósofos como Jacques Maritain e Ralph McInerny, defende que as leis da natureza, uma vez que são diretivas da razão, prescrevem como os homens devem agir na medida em que estão inclinados pela natureza humana. Desse modo para toda ação virtuosa há uma inclinação natural. O objetivo do presente trabalho é explorar algumas dificuldades desta tese na interpretação comum de Jacques Maritain e Ralph McInerny quanto ao tratamento da lei natural por Tomás de Aquino. Deve-se levar em consideração que para o filósofo medieval os atos virtuosos pertencem à lei natural, isto é, são prescritos por ela, tal como ele afirma no artigo 3 da questão 94. Assim, coloca-se a questão de se para toda ação virtuosa há uma inclinação natural prévia? Será sustentado, baseando-se no comentário de Aquino ao quarto capítulo do livro dois da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que nem toda ação virtuosa está para uma inclinação natural prévia. A análise se extrai dos parágrafos 284 e 285 do referido comentário, onde Aquino, ao diferenciar a virtude da arte, expõe de um lado as características do ato virtuoso e de outro as características do agente virtuoso. O interesse reside na tese de que para o virtuoso o bem consiste em uma disposição de caráter firme, porém a ação virtuosa não depende necessariamente desta disposição. Expor-se-á que o filósofo medieval extrai essas conclusões da sua explicação de como se dá a primeira ação virtuosa. Conclui-se com o comentário de Aquino aos referidos parágrafos que a aquisição da virtude não depende necessariamente de uma inclinação natural prévia, mas que o bem para o homem virtuoso está na disposição de caráter firme. Desse modo a origem da virtude não se dá através de uma inclinação prévia do homem presente na natureza humana, mas de uma inclinação adquirida através do costume. Esta comunicação divide-se em duas partes. Na primeira parte pretende-se apresentar algumas passagens controversas do *Tratado da Lei*, como artigo 2 da questão 91 e artigo 2 da questão 94, que dizem respeito à natureza da lei natural e de seu primeiro preceito, qual seja: o bem deve ser feito e buscado, e o mal evitado. Em seguida será apresentada a interpretação de Jacques Maritain e Ralph McInerny sobre estas passagens, expondo que para estes todo preceito da lei natural é precedido por uma inclinação natural. Na segunda parte da comunicação serão apresentadas as três características da ação virtuosa para Tomás de Aquino e a relação da terceira característica com a primeira ação virtuosa a fim de expor uma dificuldade na interpretação de Maritain e McInerny.

---

\* Mestrando (UFRGS), contato: pedrokcapra@gmail.com





## A teoria da substância em Descartes e o 'ser enquanto ser' como objeto da metafísica

Pedro Falcão Prikladnitzky\*

É uma interpretação tradicional que o dualismo proposto por Descartes, a cisão da realidade em um domínio imaterial e um domínio material, representa um rompimento definitivo com a filosofia escolástica e marca indelevelmente o destino da filosofia moderna. O surgimento da física mecanicista no século XVII – a recusa das explicações teleológica em prol de um sistema apenas de propriedades quantificáveis como um modelo suficiente para a explicação do funcionamento do mundo – possui, como contrapartida metafísica, o abandono da concepção aristotélica de substância e a adoção de um novo modelo de compreensão da realidade. Esse novo modelo, por sua vez, encontra no pensamento de Descartes uma das bases para o seu desenvolvimento. Podemos dizer que a diversidade de posições acerca da substância na modernidade é uma reação ao posicionamento cartesiano acerca da natureza da realidade. Assim, a interpretação correta da metafísica cartesiana, na medida em que é um paradigma desse movimento, torna-se condição da compreensão do desenvolvimento da filosofia no período moderno. Tal concepção só é adequadamente entendida, por sua vez, através do entendimento adequado de sua metafísica, que possui como noção fundamental o conceito de substância. Na metáfora apresentada no prefácio da tradução francesa dos *Princípios de Filosofia*, temos a apresentação da posição ocupada pela metafísica na sua filosofia. Descartes, ao descrever a hierarquia entre os diversos âmbitos do conhecimento comparando-os às partes de uma árvore, sustenta que todas as ciências naturais pressupõem a metafísica: os primeiros princípios de toda ciência supõem a física, e esta se fundamenta a partir da metafísica, na medida em que nenhuma lei acerca do mundo natural pode ser estabelecida sem princípios metafísicos. No cerne da metafísica cartesiana, por sua vez, se encontra a noção de substância. Substâncias são os constituintes mais básicos da realidade. A resposta para a pergunta sobre aquilo que há essencialmente na realidade seria, para Descartes, a substância e suas propriedades. Entretanto, parece haver uma oscilação no conceito de substância no pensamento cartesiano. Na *Terceira Meditação*, ao longo do percurso argumentativo que pretende demonstrar a existência de Deus, bem como no apêndice às *Segundas Respostas*, Descartes parece defender a tese de que a substância opera como último sujeito de predicação. Porém, o que já pode ser interpretado como implicitamente necessário para a prova da distinção real na *Sexta Meditação*, e que fica explícito através da tese do atributo único nos *Princípios de Filosofia*, parece comprometê-lo com uma concepção de substância diversa. Ainda que essa concepção favoreça o dualismo, como pretendem alguns comentadores, ela parece rejeitar a ideia de que haja um substrato ulterior às propriedades mentais e corpóreas que discriminamos nos objetos: os nossos pensamentos e as formas que observamos apresentam a natureza da substância na qual eles inerem. Nessa

---

\* Doutorando (UFRGS), contato: prikladnitzky@gmail.com

concepção, é ao menos problemático conceber que haja algo de comum entre a substância pensante e a substância extensa e que, de algum modo, não há algo como a substância nela mesma operando como um substrato dos tipos de substância. Meu objetivo é discutir os modelos de substância em Descartes e como eles repercutem na concepção de que a metafísica é o estudo do ser enquanto ser. No primeiro modelo não parece ser problemático associar a teoria cartesiana a essa concepção de metafísica. Contudo, o segundo modelo já torna tal associação menos imediata. Assim, se Descartes recusa a concepção de que o objeto da metafísica é o estudo do ser enquanto ser, como devemos compreender a sua metafísica e o seu projeto filosófico? Que relação ela possui com a metafísica aristotélico-escolástica? Teria a revolução científica provocado mudanças mais profundas, onde somos levados a discutir a própria natureza do objeto de estudo da metafísica?

## O Anticeticismo de Peter Strawson: o cenário da reduplicação em massa

Rodrigo de Ulhôa Canto Reis\*

O presente trabalho trata da atitude anticética de Peter Strawson no primeiro capítulo de *Individuals* (1959). Alguns intérpretes assumem que tal atitude consiste, basicamente, no uso de “argumentos transcendentais” (Barry Stroud, 1968) como uma maneira de refutação da dúvida cética. Outros defendem que Strawson não pretendeu oferecer uma refutação *direta* do ceticismo (como a leitura de Stroud parece indicar), mas teria oferecido uma refutação *indireta* (John Callanan, 2011) – que mostraria algo de *incoerente* na formulação da dúvida cética, nos moldes do que é proposto posteriormente em *Ceticismo e Naturalismo* (1985). Minha sugestão é a de que perceber a sutileza e a originalidade de Strawson sobre esse assunto pode evitar o surgimento de algumas dificuldades quando se quer expressar em que consiste, fundamentalmente, a atitude anticética do autor, isto é, podemos compreender os argumentos de Strawson em seus próprios termos de ceticismo, deixando de lado a questão de se o argumento é dito “transcendental” ou de se ele é uma refutação “direta ou indireta”. Para mostrar que essa sugestão é plausível, e tendo em vista a dificuldade mais geral de compreender a atitude de Strawson diante do ceticismo para além de *Individuals*, minha estratégia nesse trabalho será, primeiramente, apresentar as leituras que Stroud e Callanan propõe do argumento anticético. Salientarei nessa apresentação, sobretudo, o caráter mais afeito a dialética strawsoniana que a reconstrução de Callanan sugere em relação à reconstrução de Stroud: tanto no que diz respeito ao papel da dúvida cética no interior do argumento, quanto ao enfraquecimento da conclusão. Em um segundo momento, a fim de avaliar essas leituras, começarei elucidando algumas teses iniciais de *Individuals* relativas ao tópico da identificação de particulares. Tais teses servirão como elementos contextuais para a descrição do caso suscitado pelo cético, chamado por Strawson de “cenário da reduplicação em massa”: trata-se, em suma, da possibilidade de que as coisas ou entidades que pretendem ser referidas e identificadas por uma descrição também estejam, hipoteticamente, em outro setor do universo não visado pela descrição. Irei, em seguida, propor uma reconstrução do argumento do autor procurando mostrar qual o papel desse cenário cético e em que ponto esse cenário é rejeitado. Será especialmente relevante para a leitura que proponho uma certa caracterização da relação entre o que Strawson chama de “metafísica descritiva” e “metafísica revisionista”: particularmente, as ideias de que a segunda está “a serviço” da primeira e que a revisionista é de “utilidade filosófica” – isso será importante na medida em que Strawson toma o cético (tanto em *Individuals*, quanto em *Ceticismo e Naturalismo*), em última instância, como um metafísico revisionista. A partir dessa estratégia, meu propósito geral é oferecer uma abordagem que seja mais íntima do texto de *Individuals*, enfatizando o que parece ser crucial na atitude anticética de Strawson: indicarei que a dúvida

---

\* Mestrando (UFRGS), contato: rodrigoulhoa@yahoo.com.br

cética, não obstante seja por fim rejeitada pelo autor, parece ter ao menos uma função metodológica no argumento, de modo que Strawson não precisa ser visto como um radical anticético, e salientarei que a atitude anticética de Strawson depende de uma avaliação mais ampla e detalhada cujo pano de fundo é primordialmente um compromisso com o esclarecimento da nossa linguagem comum.

## O estatuto da proposição ‘O conceito *cavalo* não é um conceito’

Valquíria Machado\*

O presente trabalho consiste em uma análise do texto *Sobre Conceito e Objeto* de Frege e visa estabelecer um diálogo com uma tradição de comentários das obras do autor. É assunto bastante discutido atualmente pela literatura especializada a possibilidade da distinção tractariana entre dizer e mostrar ter uma origem fregeana. Neste cenário de debate, a linha interpretativa seguida por Geach, Ricketts, Diamond, Conant e Weiner aproxima o movimento argumentativo de *Sobre Conceito e Objeto* a duas ideias do *Tractatus* de Wittgenstein: 1) distinções fundamentais da lógica não podem ser adequadamente expressas; 2) o resultado obtido pela “tentativa de expressão” resulta numa expressão mal formada que constitui uma espécie de caso limite de proposição que possuiria uma utilidade didática na medida em que ensinaria algo sobre a essência da lógica, a saber, que ela é inexpressável. De acordo com esses autores, algo das teses tractarianas mencionadas seria antecipado pelas considerações de Frege acerca da proposição que mais tarde ficou conhecida como o “paradoxo do conceito *cavalo*”. Para esclarecer a questão, torna-se imprescindível determinar o estatuto da proposição ‘O conceito *cavalo* não é um conceito’: será ela uma proposição sem sentido, com sentido ou um contrassenso? Argumento a favor da ideia de que a introdução do princípio das múltiplas análises na discussão permite interpretar a proposição em questão como uma proposição com sentido. Com isso, a interpretação dos comentadores citados acima é, pelo menos em parte, problematizada. Nessa investigação os conceitos de predicação, elucidação e sentido ocupam papéis centrais. Tomo como ponto de partida o seguinte exemplo oferecido por Frege: as duas proposições 1) Existe pelo menos uma raiz quadrada de quatro; 2) O conceito *raiz quadrada de 4* é instanciado. Frege utiliza o exemplo para explicar o próprio princípio das múltiplas análises, mostrando como é fundamental compreender que o mesmo conteúdo proposicional, o mesmo pensamento (na terminologia fregeana) pode ser decomposto de muitas maneiras. Ao admitir que o mesmo pensamento pode ser decomposto de mais de um modo e que as diferentes análises possíveis possuem os mesmos “direitos lógicos”, dado o exemplo acima, e dado que 1 é uma proposição com sentido, Frege parece comprometer-se com a consideração de proposições como “O conceito F é ...” como dotadas de sentido. Como corolário, o suposto paradoxo seria uma proposição de mesmo tipo. Não é o objetivo deste trabalho tratar diretamente da influência fregeana nas teses sustentadas por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*, mas é importante atentar para o que está suposto na aproximação dos sistemas filosóficos dos dois autores sob pena de importar teses não fregeanas para o debate exegético ao qual nos propomos. Veremos que, a partir de um inventário das teses presentes em cada sistema, chegamos a diferentes modos de compreender o caráter inexpressável da lógica e teremos uma maior clareza a respeito do que é

---

\* Mestranda (UFRGS), contato: valquiriamachado@gmail.com

necessário para a conclusão desta tese. Em nosso inventário, chamamos atenção para o fato de que sem a afirmação que ficou conhecida como a tese da bipolaridade forte da proposição – segundo a qual o sentido de uma proposição deve ser independente do sentido de qualquer proposição –, não é possível concluir a tese da inexpressabilidade da lógica, tal como concebida nos termos do *Tractatus*. Ora, esta tese está claramente ausente do sistema fregeano, o que impõe fronteiras aos diferentes modos de compreender a inexpressabilidade.