



Universidade Federal de Santa Catarina
Departamento de Filosofia

1º Encontro Peri de Filosofia

Caderno de Resumos

Resumos expandidos



1^o Encontro
Peri de Filosofia
Caderno de Resumos
Resumos expandidos

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

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

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

Daiane Eccel¹

Partindo da idéia que o pensamento arendtiano afirma existir um abismo entre filosofia e política, o esforço deste presente plano de estudos consiste na tentativa de investigar com maior acuidade as referências que Hannah Arendt faz a respeito de tal abismo e de que, como através de suas reflexões sobre Sócrates e de sua teoria, tal polaridade pode ser minimizada.

O abismo que se abre entre filosofia e política recebe grande acento no pensamento de Arendt, pois está indiretamente relacionado com o conflito entre pensar e agir, tema particularmente desenvolvido em *Vita Activa*. As questões relativas a Sócrates, por sua vez, são abordadas de forma menos sistemática, mas recebem precioso destaque ao longo da obra da autora. É então essencial esclarecer que há um liame que une essas duas questões e que elas podem ser pensadas de maneira integrada.

Caso fosse necessária uma retomada bibliográfica a respeito do abismo decorrente entre filosofia e política na obra arendtiana, perceber-se-ia que ele já está presente nos primeiros escritos e que perpassa todos os outros. Dentre eles, é particularmente importante deter-se nos escritos de *A Vida no Espírito* (primeiro tomo referente ao pensar) e do seu artigo *Filosofia e Política*. É nesses dois momentos que a autora relaciona a importância de Sócrates com o conflito. Primeiro, porque ele é o protagonista da origem de tal conflito; segundo, porque Arendt apresenta a teoria sócrática do *dois-em-um*. Além disso, a autora percebe uma característica *sui generis* de Sócrates:

(...) um homem que não se incluía nem entre os muitos nem entre os poucos, que não tenha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar melhor preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tão pouco se submetia docilmente as regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre os homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. Não deve ser fácil encontrar esse homem [pois] não se terá dado ao trabalho de escrever seus pensamentos, mesmo que deles restasse algum resíduo tangível, pronto para ser registrado depois que ele tivesse acabado de pensar.

Desse modo, e com Sócrates que não há nenhum problema entre a filosofia e a política e é com a ida dele ao Hades que esse problema tem uma *arabé*, um início: “o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento de Jesus constitui um marco na história da religião” (ARENDDT, 2002, p.91). O mais interessante é, pois, o fato de Arendt postular a idéia de que é justamente com a morte de Sócrates que

¹ Daiane Eccel é aluna do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. daianeeccel@hotmail.com

a tradição do pensamento político vem à tona. Ora, ironicamente, parece evidente que o atrito entre a filosofia e a política é a marca inicial do pensamento político. Certamente caberiam aqui várias considerações a respeito de Platão, pois foi ele quem desacreditou da capacidade de Sócrates de persuadir os juízes em seu julgamento e isso o teria levado à condenação. Além disso, Platão crê que o conflito entre a vida na pólis e a vida contemplativa não podem se conciliar porque no âmbito da pólis, o filósofo é ridicularizado. Para Arendt:

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a pólis, ou na hostilidade da pólis para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata a vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a pólis. (ARENDR, 2005 p.146)

O grande marco do pensamento de Sócrates do qual Arendt faz uso é o chamado *dois-em-um* socrático e é nele que está resguardado a possível solução socrática para o abismo que há entre filosofia e política. Ele é simples de ser compreendido: quando se pensa, cada um está a *sós consigo mesmo*. E quando alguém está a *sós consigo mesmo*, *já não é apenas um, mas dois*, pois é como se houvesse uma adição entre o “eu” e o “comigo mesmo”. Tem-se aqui os *dois-em-um* socrático tão querido por Arendt.

É essencial notar que a partir do momento em que alguém novamente torna à esfera do mundo, tudo o que *eram dois, volta a ser um*: “Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele é sempre Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade” (ARENDR, 1992, p.139).

O estar só consigo mesmo é uma experiência única do ego pensante, mas Sócrates havia percebido o que há de mais fundamental nela e disse: “*Eu preferiria que minha lira ou meu coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me*” (ARENDR, 1992, p.136). Para ele, o *dois-em-um* tinha, ou deveria ter, uma relação de amizade, pois “*ele (Sócrates) diria: também o eu é uma espécie de amigo, e por certo deveriam se conciliar (...)* É melhor se desaver com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias” (ARENDR, 1992, p.139). Ora, obviamente se assim não fosse, o próprio eu viveria em conflito consigo mesmo e a situação se tornaria insustentável. No texto *Filosofia e Política*, no qual Hannah Arendt já tratara dessas percepções, fica bastante lúcida esta idéia: “(...) *viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. O ensinamento de Sócrates significava o seguinte: somente aquela pessoa que sabe viver consigo mesmo está apto para viver com os outros. O eu é a única pessoa de quem não posso me separar*”. (ARENDR, 1992, p.92)

O que também é igualmente relevante é o fato de, mesmo neste contexto “do espírito”, Arendt não exilar das suas observações uma palavra que faz parte do seu vocabulário: *pluralidade*, aquela que é um dos componentes da *condição humana*, tão essencial quanto o próprio labor da vida, pois “a infinita pluralidade é a lei da Terra”. A filósofa parece ver este aspecto tácito em todos os lugares e em todas as situações, inclusive no diálogo de si consigo mesmo. O fato então é que nem quando se está apenas consigo mesmo, é possível fugir da pluralidade. Mas nem quando o *dois* volta a ser *um*, podemos deixá-la, pois ele só retorna à essa

unicidade quando o mundo das aparências o chama novamente e, evidentemente, o mundo das aparências também é o mundo da pluralidade. Assim:

Esta é a razão pela qual a pluralidade dos homens não pode ser inteiramente abolida; e é por isso que a saída dos filósofos da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo eu viveria na condição da pluralidade. Tenho que me suportar e não há lugar em que *eu-comigo-mesmo* se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que eu sou. O filósofo que, tentando escapar da condição humana de pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano, pois é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me um – um só ser humano, único, falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros.” (ARENDDT, 1992, p.101)

Aqui está o objeto de pesquisa deste plano de estudos: o *dois-em-um* socrático pode realmente representar uma solução para o abismo entre filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt? Realmente há uma necessidade de resolução para esse abismo? Se essa solução realmente existir a partir do *dois-em-um*, ela não seria contraditória, pois como pode haver uma equivalência entre contemplação e ação quando se parte apenas do âmbito contemplativo?

O objetivo de estudo deste escrito é alvo de posteriores investigações para dissertação.

Palavras-chave: Arendt; Dois-em-um socrático; Filosofia; Política

Referências:

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

A vida como narrativa segundo Ortega y Gasset

Edson Ferreira Costa¹

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

Herdeiro do pensamento heraclitiano², Ortega compreende a realidade como uma constituição relacional entre subjetividade e mundo. Ser é sempre situar-se numa circunstância. Para Ortega, não há um ser fixo na relação do homem com o seu entorno, mas o humano se constitui com tudo que está à sua volta. Esta forma de pensar tem como paisagem uma superação da problemática da subjetividade moderna³, que se constitui mediante a cisão entre o sujeito cognoscente e a realidade fenomênica.

Jaguaribe (1982) considera sistemático o pensamento orteguiano, porque como Hegel, embora em diferentes termos; tinha uma visão globalista da re-

¹ Edson Ferreira da Costa, mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC e bolsista Funcap.

² A realidade para Ortega defini-se no movimento, numa linguagem heraclitiana, no devir. Sua ontologia implica sempre relação. Tudo faz parte do contato entre o homem e o mundo, e a compreensão da realidade parte do humano, realidade considerada por Ortega como radical, fonte de compreensão de todas as outras. No parecer de Ortega, segundo Kujawski (1994: p. 60) “[...] para falar, portanto, do ser-homem temos que elaborar um conceito não eleático do ser, da mesma forma que foi elaborada uma geometria não euclidiana. É chegada a hora de Heráclito produzir sua grande colheita”. Complementa o comentador que o homem é feito da substância do tempo, ou seja, de mudança, de alteridade, por isso não pode ser pensado eleaticamente.

³ O homem moderno é marcado pela dúvida no mundo, diferente do homem antigo. “A alma aristotélica é de tal modo uma entidade semi-corporal que fica encarregada o mesmo de pensar que de fazer vegetar a carne. Isto revela que o pensar não está aí visto desde dentro, senão, como um fato cósmico igual ao movimento dos corpos”. (Oc., IV, 1951, p. 36). Ortega falando do idealismo alemão afirma que o alemão pensa bem distinto do homem grego, pois não conhece senão a si mesmo, projetando o seu eu, *yo*, no próximo, fazendo dele um falso tu, um *alter ego*. A realidade passa a ser compreendida na modernidade exclusivamente a partir da subjetividade.

alidade e considerava que só se pode entendê-la a partir do todo. No entanto, a sistematicidade de Ortega se encontra na sua visão de mundo, no entendimento que ele tem da realidade, levando até as últimas conseqüências essa forma de compreender o homem. A circunstância não pode ser vista, no seu entendimento, distinta da subjetividade, a qual ele vai chamar de *yo* (eu); nem o mundo ou *circunstancia* pode ser compreendido separado do sujeito, mas sim, na coexistência de ambos, eu e mundo, o “sujeito afrontando o mundo, e o mundo pressionando sua consciência” (JAGUARIBE: 1982, p. 9).

O movimento feito por Ortega para superar a lacuna entre razão e realidade se dá no desenvolvimento da razão vital. Para Dominguez (1997) o raciovitalismo é uma tentativa filosófica orteguiana de superar o vitalismo, assim como, corrigir a miopia intelectual que significa o racionalismo. A crítica feita por Ortega a essas duas formas de pensamento não significa desconsiderar as contribuições que ambas deram para a reflexão filosófica, mas evidenciar as lacunas que ambas possuem na compreensão do humano. O raciovitalismo é uma forma de juntar o que essas teorias têm de fundamentais para refletir sobre a vida humana. Não é possível pensar a vida partindo de concepções herméticas que considerem como absoluto o primado da natureza ou da razão. Partir deste ponto significa comprometer a reflexão, visto que a vida é dinâmica e relacional. A realidade é para Ortega a coexistência do eu e do mundo, sendo que a razão vital é uma e mesma coisa que o viver. “Porque eu não vivo sem decidir o que vou ser, e não decido o que vou ser sem medir o que faço e o que me acontece, com o argumento da minha vida em processo”. (KUJAWSKI: 1994: p.63).

A razão para Ortega não é apenas um aparato conceitual capaz de possibilitar a compreensão de um determinado objeto, mas é um elemento constitutivo do humano. Segundo Turbiano (1956) a razão é uma função que nos integra com a realidade e é capaz de operar tanto no concreto e singular de cada situação como no universal e abstrato. O conhecimento teórico é um aspecto da capacidade cognitiva do humano, e este não se encerra totalmente nele. Antes de tudo para Ortega, viver é entender. A vida está em sua totalidade impregnada de razão. O primário é saber a que ater-se. Nossa ação fica em suspenso, quando nos falta a interpretação. A função da razão consiste em integrar o indivíduo com a totalidade

Somente uma razão que parta da condição histórica do homem é capaz de compreendê-lo, de refletir sobre tudo o que diz respeito ao seu existir. Destarte o caminho para a compreensão do humano não passa pela irracionalidade, mas pela compreensão do viver. É necessário um modelo de razão que permita o entendimento da realidade humana. A inadequação da razão pura na compreensão do humano apresenta-se mediante a pretensão de totalidade que ela porta, não dando conta de captar o homem na sua singularidade, nas suas realizações históricas. Ortega propõe a razão histórica dado que o homem vai se definindo ao longo da existência. A razão deve pautar-se em uma metodologia que estude a biografia dos indivíduos concretos, as gerações e seus conflitos assim como o programa vital, a vocação e o destino do homem. Uma proposta de universalização da razão, de princípios racionais como propõe a moral kantiana torna-se inviável, posto que o indivíduo deve ser visto em sua singularidade.

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

Referências

ORTEGA T GASSET, José. **Meditación de la técnica**. Madrid: Espasa – Calpe, 1965.

_____. **El hombre y la gente**. Madrid: Revista de Occidente, 1980.

_____. **História como um Sistema**. Tradução Juan A. Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1982.

KUJAWSKI, Gilberto de melo. **Ortega y Gasset – A aventura da razão**. São Paulo: Editora Moderna, 1994.

DOMÍNGUEZ, José Chamizo. **Ortega y Gasset**. <http://www.ensaistas.Org/filósofos/spain/ortega>. Acesso em 02 de agosto. De 2008.

TURBIANO, Máximo Castro. **Ortega y Gasset y el tema de la razón**. <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/index.htm#n13>. Acesso em 10 de setembro de 2008.

A Guerra Perene

José Eduardo Pimentel Filho¹

Em um dado momento os homens cedem a sua liberdade visando que um governante absoluto guie-os para tempos de paz e segurança, evitando assim uma suposta “guerra de todos contra todos” (*Leviatã*, Cap. 13), diz-nos isso Thomas Hobbes ao apresentar as relações humanas pré-Leviatã. Mas até que ponto tal governo central e soberano realmente satisfaz essa necessidade de evitar a guerra generalizada?

Na própria perspectiva de Hobbes, a partir d’um ponto antes da existencia do soberano, veremos que ainda assim essa guerra de todos contra todos não é exatamente um confronto belicoso dado em campo de batalha, é algo mais agonístico; como põe a questão Michel Foucault: “o que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruza, no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos (...) são engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas.” (FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*, página 106). Isto é, o Leviatã não acalma os ânimos, ele simplesmente reduz a ameaça de que ânimos exaltados venham a resolver suas disputas individuais no campo de batalha.

Desta forma, mesmo que o Leviatã tenha o poder de evitar os confrontos atritosos e físicos entre os indivíduos, ele não pode tirar desses indivíduos o desejo íntimo de entrar em conflito, ou mesmo de fazê-lo, ainda que de forma sutil e astuciosa (como expressa Foucault). Poderíamos, a partir daqui simplesmente mudar o nome de Leviatã para o de Justiça (justiça no sentido de uma instituição composta pelo complexo de juizes, advogados, aparatos repressores e punitivos, etc.), ou mesmo, simplesmente: Judiciário; liberando-nos assim à repetir a proposição anterior, já com o uso dessa nova nomenclatura, ficamos assim: a justiça que pode evitar ou punir os conflituosos não tem o poder prévio de evitar suas intenções de conflito, a vontade íntima pelo embate.

Um outro filósofo, Heráclito de Éfeso, já via em toda relação um germe de guerra, desse conflito inevitável dizia ele que: ‘a guerra de todas as coisas é pai’ (fragmento 53); como pai, o ser que dá origem. E nessa mesma linha de pensamento Foucault diz que não há relação humana que fuja ao poder, e **poder** nada mais é senão ‘relações de forças’ entre os sujeitos (*História da Sexualidade I – Cap. V Direito de Morte e Poder Sobre a Vida*) que se constitui em cada interação. Mas Foucault vai mais longe, em sua visão o poder não nasce das relações, ele já está lá previamente nas crenças, nas posições, nas atitudes dos sujeitos que participam dessas relações.

Nessa impossibilidade de fugir à guerra, essa guerra de signos e provocações, de utilização de astúcia e estratégias, a batalha [simbólica] se dá na luta pela realização da liberdade individual. Numa perspectiva macro, um Estado se faria cruel quando exercesse ao extremo suas possibilidades de privação de liberdade (com campos de concentração, censuras, administração e regulação de bens de consumos básicos, etc), porém não existe um Estado, por mais democrático que

¹ Instituição: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Titulação: Mestrando. E-mail: eduardo_rio86@hotmail.com. Área: Filosofia Política

se proponha, que em algum nível não vá contra a liberdade dos seus cidadãos (o princípio de atuação do Leviatã, segundo Hobbes; e a crença na justiça para a modernidade). Mas são nas micro-relações que essa concepção conceitual de guerra se faz realmente pungente.

Médicos e pacientes, professores e alunos, pais e filhos, e mesmo o sujeito sentado ao seu lado no ônibus, o conflito está aí. Há sempre uma agonística sobre “até onde vai a minha liberdade?”. No senso comum o território da liberdade se estende a uma dada fronteira subjetiva (como é concebido no conhecido dito popular “minha liberdade termina aonde a do próximo começa”). Mas essa fronteira não conhece um limite fixo. A guerra perene existe exatamente porque cada indivíduo tenta, nas suas relações, empurrar e alargar essa fronteira, levá-la sempre para mais longe do centro, e conseqüentemente, diminuir a do próximo, ora fazendo acordos (estratégias, mecanismos de compensação, etc.), ora utilizando da força (afetiva, jurídica, racional, e em último caso física, no nível da ameaça).

A liberdade é o carro chefe. Tudo mais fica a mercê dos seus limites; é um 'jogo de empurra-empurra', donde d'um cálculo bem sucedido entre estratégia e força alguns conseguem expandir a sua liberdade, enquanto outros vêm a sua ser restringida. A justiça media esse jogo de guerra, e quando os envolvidos nele ultrapassam o aceitável ela mostra que maior é a sua força de empurrar, pressionar e diminuir a liberdade dos indivíduos, em último caso, privando-os de suas liberdades [civis].

Mas a guerra não cessa. Assim, melhor é o Estado (“melhor” num sentido administrativo e não benevolente, ou seja, na visão do ‘Príncipe’) que melhor dosa a liberdade dos seus cidadãos. Aquele que deixa-os crêr que a possuem em larga escala, porém que não existem em pedir auxílio, proteção e reforço [de guerra] à justiça, que é ora admoestadora e ora punitiva. É o Estado que faz seus cidadãos viver intensamente a guerra perene (inclusive contra o próprio Estado), porém sem deixar que eles acreditem que ela acontece, que eles à praticam, e acima de tudo, que eles gostam dela.

Referências:

- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*. Editora Graal, São Paulo: 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Editora Martins Fontes, São Paulo: 2005.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultura, São Paulo: 2000.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito, Fragmentos Contextualizados*. Editora DIFEL, Rio de Janeiro: 2002.

A origem da *kehre* do pensar em Martin Heidegger

Por Elizabete Guerra - UFSC¹

Sabe-se que o pensamento de Heidegger é dividido em dois grandes momentos, com características tão radicais entre eles que se costuma referenciar o “primeiro Heidegger” como aquele cujo pensamento situa-se em seus anos juvenis, ou seja, de 1919 até por volta de 1933, e o “segundo Heidegger”, aquele cujo pensar sofre uma espécie de reviravolta, ou *Kehre*, que se deu em meados dos anos trinta.

Faz-se referência à *Kehre* do pensar em Heidegger de muitos modos, para mencionar as principais características e/ou mudanças em relação ao seu pensamento anterior. Nesse sentido, é comum termos notícias de sua opção em perguntar pela “verdade do seer” (*Sein*), e não mais pelo “sentido do ser”, uma vez que após a reviravolta, Heidegger não investiga mais o que é o ser, ou qual o seu sentido, como em *Ser e Tempo*, mas elabora um pensamento historial, ou seja, a partir da história da verdade do seer. Da mesma forma, fala-se que a *Kehre* “marca um abandono gradativo da temporalidade como horizonte transcendental do ser, mostrando a necessidade de buscar a origem da verdade nos envios epocais do próprio ser (FERREIRA, 2007, p.5). Em Safransky, a *Kehre* significa que “a doutrina analítica do *Dasein* primeiro „descobre” o tempo, mas depois volta sobre si mesma para o próprio pensar – sob o ponto de vista do tempo compreendido. (SAFRANSKY, 2005, p. 214). Nas palavras de Luiz Hebeche, com a reviravolta do pensar, Heidegger “passa da interpretação da história do ser nos termos da dramaturgia prosaico-existencial do ser-aí, para pensar este nos termos de uma dramaturgia poético-historial do seer” (HEBECHÉ, 2008, p.15), já que os textos de Heidegger sobre Nietzsche pertencem à época, em que por meio da leitura de Hölderlin, começou a sua “passagem para o poético”. Em outras palavras, com a reviravolta do pensar, Heidegger entende que sua ontologia da finitude passa a ser entendida a partir da história do seer (*Sein*), e não mais centralizada no ser-aí.

Ainda, de acordo com as análises de Hannah Arendt, parece que a *Kehre* dirige-se, originalmente, contra a vontade de poder, expressão adotada por Nietzsche para designar a “essência mais íntima do ser”. Conforme aponta Arendt, as obras *Nietzsche* vol. I e *Nietzsche* vol. II, contêm conjuntos de conferências e cursos proferidos por Heidegger entre aos anos de 1936 e 1940, ou seja, “exatamente nos anos em que a reviravolta ocorreu” (ARENDRT, 2002, p.316). Arendt assinala o fato de ter havido uma mudança de disposição de Heidegger em relação aos escritos de Nietzsche, entre os volumes I e II, o que teria, grosso modo, contribuído para caracterizar a reviravolta do pensar. Mudança esta já constatada por autores como J. L. Metha e Walter Schulz. Muito embora, Arendt reconheça que mais tarde Heidegger tenha se concentrado mais na relação entre Ser e Homem. Desta forma, não desconsiderando a íntima relação que há entre os vários elementos, por assim dizer, que caracterizam a *Kehre*, e dentre as linhas interpretativas que nos possibilitam pensá-la, nossa reflexão terá, principalmente, como guia a

¹ Aluna do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Ontologia, sob a orientação da Prof.ª Dra Cláudia Pellegrini Drucker, com a seguinte tese em desenvolvimento: “A questão da Vontade: Hannah Arendt entre Kant e Heidegger”.

análise que Heidegger retoma de Nietzsche sobre a questão da vontade, mais especificamente, sobre a vontade de poder.

Salienta-se que Heidegger interpreta Nietzsche a partir do contexto da história da verdade do ser, e, tendo pensado o ser como vontade de poder, Nietzsche não conseguiu pensar o próprio ser, uma vez que se manteve preso ao modo metafísico de entificar o ser. É por este motivo que Heidegger considera Nietzsche o último representante da metafísica ocidental. Pois, apesar de ter sido um dos grandes pensadores que tentou pensar o ser dos entes, sua tentativa ainda continua sendo metafísica. Contudo, Heidegger admite que de todos os filósofos alemães desde Leibniz, foi apenas Nietzsche que atingiu o caráter fundamental do ente enquanto vontade.

Deve-se ter presente outros conceitos, ou aspectos, que se relacionam com a noção de vontade de poder, já que por motivo de espaço nem todos serão abordados aqui, ou, terão uma abordagem bastante superficial. Destaca-se entre eles, o eterno retorno do mesmo, o devir, o niilismo, a crítica da metafísica platônica, a morte de Deus, e a maquinação, ou técnica. Sendo assim, objetiva-se investigar em que medida a Kehre do pensar em Heidegger dirige-se, originalmente, contra a vontade de poder, ou, vontade de querer, ou metafísica da vontade, ou ainda contra a metafísica da subjetividade.

Ao verificar a forma como Heidegger analisa a vontade nos dois volumes que compõem suas análises sobre o pensamento de Nietzsche, pode-se perceber, com nitidez, a “mudança de disposição” de Heidegger em relação a Nietzsche apontada por Arendt, que assim a define:

No segundo volume há uma mudança definitiva de ênfase, do pensamento do Eterno Retorno para uma interpretação da Vontade quase que exclusivamente como vontade de poder, no sentido específico de uma vontade de governar em lugar de uma expressão do instinto de vida. [...] A vontade de poder é a culminância da subjetivação da Era Moderna; todas as faculdades humanas estão sob o comando da Vontade. “A Vontade é querer ser o senhor... [É] fundamental e exclusivamente: comando.”²

Arendt chama a atenção para o fato do conceito de vontade perder as características biológicas, que têm papel tão importante na compreensão de Nietzsche da vontade como simples sintoma do instinto de vida. Sendo assim, o espalhar-se e o expandir-se, passam a estar na natureza do poder, e não mais na abundância da vida. Grosso modo, se em Nietzsche, a vontade é criatividade e superabundância, a palavra final de Heidegger sobre esta faculdade diz respeito à destrutividade da vontade. De acordo com Arendt, “tal destrutividade manifesta-se na obsessão da vontade pelo futuro, que leva necessariamente o homem ao *esquecimento*” (ARENDR, 2002, p. 319). É a esta destrutividade que a reversão original de Heidegger se contrapõe. Pois, compreende-se que a própria natureza da tecnologia (maquinação) é a vontade de querer, ou seja, de sujeitar o mundo à sua dominação e jugo até a sua destruição total. Em outras palavras, há uma destrutividade inerente ao querer.

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

² 2 ARENDR, Hannah. *A vida do espírito*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p 319.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kebre” no pensamento de Heidegger*. 149 f. Tese (Doutorado). Curso de Pós-Graduação da Universidade Federal de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?view=vtls000418827>>. Acesso em 14 de junho de 2009.
- HEBECHE, Luiz. *Passagem para o prosaico – da ontologia existencial à gramática da facticidade*. 2008, mimeo.
- SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger – um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

Antropologia do Prazer em E. Condillac

Evelin Raupp¹

Com o objetivo de compreender as conseqüências geradas pelo movimento materialista e sensorialista na literatura de Marquês de Sade (1740-1814), bem como facilitar o entendimento de seu sistema filosófico, a presente pesquisa desenvolveu uma análise acerca das principais obras do filósofo Étienne de Condillac (1715-1780), com o intuito de identificar suas fundamentações teóricas para este movimento. O estudo se deteve no percurso do conceito de prazer e da noção de natureza humana na modernidade, procurando identificar as alterações que estes conceitos sofreram desde os projetos de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), passando pelas rearticulações de Condillac, até a obra de Sade.

A pesquisa teve início com o estudo da obra *Leviathan*, em especial do capítulo intitulado *Do Homem*, no qual Hobbes esclarece como o movimento ou a ordem mecânica a que o homem está submetido, pode atuar como ferramenta para se aproximar do que é agradável ou para se afastar do que causa desagrado, que pode ser entendido como começo interno do movimento animal. Este movimento vital, também apoiado na tese geral da sensibilidade da matéria, é demonstrado de forma positiva, denominado de deleite, quando causa prazer, fortalecendo e ajudando o homem. Já as moléstias, ou desprazer, impedem e perturbam o movimento vital, portanto, são nocivas e devem ser evitadas.

Dessa forma, Hobbes admite o mundo natural como matéria em movimento. É possível entender em seu raciocínio que quando a matéria pressiona nossos órgãos, naturalmente causa reações diversas, resultando nas sensações e seus desdobramentos, produzindo mentalmente uma concepção ou uma idéia. A partir desta tem origem o pensamento, contendo noções de prazer/dor, que resultarão em um movimento reativo, a partir do desejo criado na memória por aquilo que nos causou prazer, ou criando aversão pelo desprazer. Portanto, a natureza humana pode ser organizada em torno de um desejo que a impulsiona em direção àquilo que lhe é útil. Nesse aspecto encontramos uma influência de Hobbes para pensamento Sade. Porém surge um distanciamento pelo fato de Hobbes defender a idéia de que os prazeres devem ser praticados de forma sustentável e segura, visando a conservação do indivíduo pelo Estado. Em oposição, Sade concebeu a Orgia como organização responsável pela promoção da fruição da sensação objetivando o consumo do organismo de seus membros.

Por sua vez, a contribuição do empirista inglês John Locke ao materialismo é aparente visto que seu pensamento serviu como base para a construção filosófica de Condillac. Na obra *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke apresenta a mente humana como um receptor passivo da experiência, que recebe as impressões sensoriais dos objetos externos. A partir dessas impressões a mente pode construir seu entendimento conceitual, já que dotada de faculdades inatas. Entretanto nega a existência de idéias inatas, afirmando que o conhecimento começa com a sensação. O motivo pelo qual preferimos um pensamento ou desejo é a separação que há entre as sensações externas dos pensamentos internos. Ao observar a seguinte afirmação, “o bem e o mal nada mais são do que prazer ou dor”

¹ Graduanda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

(LOCKE, p.214, 1999), é possível compreender que é de ordem natural desejar o que proporciona prazer. Entendemos ainda que quando esses desejos são convertidos em hábitos, surgem as paixões. Assim, quanto mais vivas forem as sensações, mais violentas se tornam as paixões.

Porém, como podemos notar no trecho a seguir, Condillac discorda em alguns pontos fundamentais. Diz ele:

Locke distingue duas fontes de nossas idéias, os sentidos e a reflexão. Seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão, em seu princípio, não é senão a própria sensação, seja porque é menos a fonte das idéias do que o canal por onde elas correm a partir dos sentidos (CONDILLAC, p. 35, 1993).

A partir da obra *Tratado das Sensações*, Condillac finalmente garante a positividade do conceito de prazer, atribuindo-lhe a condição de agente fundante e constituinte do sujeito ao estabelecer que as reações do indivíduo, ao sofrer um estímulo, são necessariamente de prazer ou dor, pois não há ainda um desejo subjacente, uma vez que este decorre da necessidade de se repetir uma sensação agradável ou se afastar de uma desagradável. Nesse sentido, também para ele a necessidade de se escapar da dor assegura a conservação do organismo. Neste ponto o prazer aparece em uma nova ordem de hierarquia conceitual, pois Condillac o coloca como dado fundamental na constituição do ser humano, estando na base o prazer, em seguida o desejo, e, por último o amor, diferentemente da ordem concebida por seus antecessores. Este filósofo menciona que sentimos mal-estar quando privados de um objeto que nos causa prazer, pois nossas faculdades intelectuais julgam tal objeto como indispensável para a felicidade. Podemos entender que dessa inquietude nasce o desejo.

Enfim, Marquês de Sade, possivelmente herdando e se sustentando nessa linha materialista da modernidade, não adota em seu projeto toda essa precisão quando concede ao prazer a permissão de ser vivenciado excessivamente e sem nenhuma restrição.

Dessa forma, pode-se considerar que há na literatura de Sade um conceito de prazer que, embora possua sua base na corrente materialista, vai de encontro a esta linha filosófica por ser definido como auto-destrutivo, permitindo o reconhecimento de que seu projeto consiste em, basicamente, contrariar o de Hobbes, visando permitir ao indivíduo voltar à sua condição natural, o que inclui o consentimento ao vício e aos excessos, pois o essencial não é evitar o prazer e suas evidentes conseqüências, no caso, a morte, mas justamente o oposto, sendo assim o consumo e a exaustão, finalidades do prazer, segundo imposição da própria natureza.

Para Sade, o universo possui como principal qualidade o movimento de agitação, no qual toda porção de matéria nunca deixa de existir, apenas muda de forma. A conservação de qualquer espécie não tem finalidade prática alguma, pois com a morte surge a possibilidade de uma nova forma de vida. Para a natureza criar, é preciso antes destruir. Sade esclarece que a natureza é sábia e não inspiraria no homem algo que fosse capaz de prejudicá-la. Ela só pode se reproduzir por meio de destruições, então aquele ser cuja agitação for mais viva, melhor servirá à natureza. O seguinte trecho pode esclarecer essa noção sobre a natureza e o movimento:

O movimento é a essência do mundo; no entanto, não pode haver movimento sem destruição: logo, a destruição é necessária às leis da natureza; quem mais destrói, ao impor maior movimento à matéria, é ao mesmo tempo quem melhor as serve (SADE, p.109, 1988).

Nossa leitura da obra de Sade reconhece sua indicação de que entregar-se às paixões ao extremo nada mais seria do que atender à vontade da natureza. Assim, utilizando os mecanismos de prazer dados pela própria criadora, o resultado é o desgaste da matéria, o agitar os átomos a fim de manter em movimento o fluxo de energia. As paixões aparecem como instrumento pelo qual a natureza pretende atingir seus fins. Por fim, concluímos que, de fato, a construção da concepção do desejo e prazer do Marquês de Sade foi possível tendo como base o pensamento de Hobbes, Locke e Condillac, observando as noções destes a respeito do corpo como máquina em perfeito funcionamento sob as leis ditadas pela natureza. Porém, essa pesquisa se limitou a compreender tal base como mera influência, considerando que Sade nem sempre esteve em plena concordância com o pensamento deles. Distancia-se dos demais pensadores estudados ao postular que a função do prazer é a de guiar o homem ao seu desgaste físico, através do desfrute excessivo do corpo, até a desconstituição da matéria.

Referências

- CONDILLAC, Étienne de. **Tratado das Sensações**. São Paulo: Unicamp, 1993.
_____. **Tratado dos Sistemas**. São Paulo: Cultural, 1979.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan. Capítulo: Do Homem**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- SADE, Marquês de. **120 Dias de Sodoma**. Brasília: Brasília, 1969.
_____. **Justine: Os Sofrimentos da Virtude**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.
_____. **Os Crimes do Amor**. Porto Alegre: L&PM, 2000.

Rousseau e a democracia como forma de governo

Fabiana Tamizari (USJT-SP)¹

“Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente” (ROUSSEAU, 1973, p. 92): esta frase encerra o capítulo que Rousseau dedica ao estudo da democracia no livro *Contrato Social* (1762). Para ele, tratava-se de algo impraticável; em suas palavras: “Tomando-se o termo em rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1973, p. 90). Em defesa dessa teoria, Rousseau apresenta uma série de argumentos e exemplos históricos, que podem ser vinculados às teorias defendidas nas duas obras que precederam o *Contrato Social: o Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750) e o *Discurso sobre a origem e a desigualdade entre os homens* (1755). O objetivo deste texto é demonstrar como Rousseau estruturou a sua concepção de democracia, estabelecendo um vínculo, quando necessário e possível, entre as três obras citadas.

No livro III da obra *Do Contrato Social*, Rousseau define o papel do governo como o responsável pelas funções executivas, cabendo a ele colocar em prática as decisões tomadas pelo soberano. Para o filósofo genebrino, o soberano representa o conjunto de todos os indivíduos após a adesão do contrato social², estes passam a deliberar coletivamente em prol do bem comum, exercendo portanto o poder legislativo na sociedade. Assim sendo, para Rousseau, o poder executivo deve ser submetido ao poder legislativo; isso fica claro quando Rousseau afirma que os membros do governo são “simples funcionários do soberano” (ROUSSEAU, 1973, p. 81). Desta relação de dependência Rousseau reforça inclusive que caso o governo não cumpra a sua função o Soberano pode promover mudanças como estabelecer limites, modificações ou mesmo destituí-lo. Um bom governo para Rousseau é aquele que tem como objetivo “a conservação e a prosperidade de seus membros” (ROUSSEAU, 1973, p.104), sendo na sua visão, simples identificar se ele está cumprindo bem a sua tarefa; basta observar o crescimento populacional: se este estiver em ascensão é sinal positivo, caso contrário é um indício de que ele está longe do esperado. Rousseau alerta que para uma sociedade manter o seu equilíbrio o povo tem um papel duplo: em primeiro lugar, atuando como soberano, ou seja, legislando como o objetivo de atender ao bem comum; em segundo lugar deve obedecer ao estabelecido, pois caso isso não aconteça pode ocorrer anarquia e o despotismo. Dentro deste cenário, a liberdade é caracterizada pela participação efetiva na soberania, ou seja, o homem é livre na medida em que participa da elaboração das leis e em razão disso as obedece.

Rousseau apresenta três formas de governo. São elas: a democracia, a aristocracia e a monarquia. Segundo ele, a escolha da forma de governo deve estar relacionada ao tamanho da sua população, pois o número de magistrados deve

¹ Esta pesquisa é desenvolvida junto ao Centro de Pesquisa da Universidade São Judas Tadeu, no PVIC (Programa Voluntário Iniciação Científica) sob orientação do Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva. A autora tem licenciatura plena em história pela UNIFAI-SP e atualmente cursa Filosofia pela USJT.

² Segundo a definição N.J.H Dent no Dicionário Rousseau, contrato social pode ser assim definido: “Cada membro transfere toda a sua força e direitos ‘a comunidade toda’ e põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral. Cada membro é imediatamente um cidadão enquanto partícipe da autoridade soberana, e um súdito, enquanto submetido às leis do estado’ (DENT, 1996, p 87)”.

existir na razão inversa à do número de cidadãos. Seguindo esta regra, o filósofo propõe que, para um país que tenha uma extensão geográfica limitada, a forma mais adequada seria a democracia; para os de extensão mediana, a aristocracia; e para os de grande extensão, a monarquia. No entanto, Rousseau pondera que podem existir governos mistos e alterações na ordem proposta, uma vez que devem ser levadas em conta as condições e características peculiares de cada povo. (cf. ROUSSEAU, 1973, p. 89)

No governo democrático, para Rousseau, não existe a separação entre os que fazem as leis e os que as aplicam; isso seria uma vantagem, pois aquele que participa da elaboração das leis acaba tendo pleno conhecimento da sua aplicação. No entanto, na visão de Rousseau, este fato torna-se um problema, pois por meio disso pode ocorrer a mistura dos interesses particulares com os interesses coletivos. Um exemplo deste fato ele aponta no texto que dirige à República de Genebra, que abre o *Discurso sobre a origem e os fundamentos entre os homens*, que em virtude de Atenas não haver esta separação entre o legislativo e o executivo, predominou os interesses pessoais sobre os comuns, sendo este um dos fatos da sua decadência. (cf. ROUSSEAU, 1973, p.226)

Outro ponto explorado por Rousseau na dificuldade de implantação de uma “democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1973, p. 90), seria a necessidade de manter o povo constantemente reunido para deliberar sobre os problemas da comunidade. Devido a este empecilho, o autor defende que isso levaria à formação de comissões que acabariam tomando as decisões pela maioria, passando assim a uma forma mista de governo. Rousseau compartilha do conceito de democracia do mundo antigo, onde a participação era direta e as eleições existentes eram vistas como forma de corrigir possíveis desvios deste processo. Ao posicionar-se contra a democracia representativa, ele coloca-se radicalmente contra os seus contemporâneos que viam nesta forma de governo a possibilidade de conciliar a vida política e os interesses particulares; isso fica claro na defesa do sistema representativo feita por Benjamin Constant no célebre texto *Da Liberdade dos Antigos comparada com a dos Modernos* ou no verbete “Democracia”, de autoria de Chevalier Jaucourt, publicado na *Enciclopédia* e Diderot e D’Alembert.

A vaidade e o luxo, segundo Rousseau, também são responsáveis pela perda do parâmetro coletivo e pela predominância dos interesses particulares, prejudicando assim a possibilidade de um governo democrático. Na sua obra *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, o filósofo já havia abordado a questão, apresentando vários exemplos históricos para demonstrar o quanto a vaidade e o luxo, frutos de um desenvolvimento equivocado das artes e das ciências, contribuíram para levar à decadência grandes civilizações, como a romana e a ateniense.

Com relação aos aspectos econômicos da implantação de uma sociedade democrática, trata-se de um ponto extremamente complexo. O ponto central desta questão é como ocorre a distribuição de riqueza nesta sociedade. Rousseau defende que para seu pleno funcionamento seria necessário que houvesse “igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo” (ROUSSEAU, 1973, p. 91) A grande questão a ser discutida é que se nesta proposta havia uma determinação de Rousseau pela socialização dos meios de produção, ou somente o diagnóstico deste fato como determinante na diferença entre os cidadãos e na formação do contrato social, porém, sem nenhuma proposta efetiva para reverter à situação.

Rousseau deixa claro que, independentemente da forma de governo que for adotada para uma sociedade, o princípio que garante a sua legitimidade é que a soberania seja efetivamente exercida, pois, por meio dela, os cidadãos tem a garantia de exercer a sua liberdade. Destaca também que a virtude deve estar presente em todas as formas de governo, mas, sobretudo, na democracia, pois este é um regime sujeito a guerras e agitações e a sua manutenção depende do esforço de todos os cidadãos que devem ter em mente o quanto é valiosa a liberdade e o quanto se deve lutar por ela. Reforçando esse seu pensamento cita uma passagem atribuída a um governante da Polônia, o Duque de Lorena, que no texto encontra-se em latim, mas que traduzida significa: “Prefiro a liberdade perigosa à tranqüila servidão” (ROUSSEAU, 1973, p.91). Para Rousseau, o principal problema ocorreria devido à ausência da separação entre os poderes, pois o povo sozinho seria consumido por guerras e pelos interesses particulares, que colocariam em risco a soberania e conseqüentemente a liberdade por ela garantida.

A concepção de Rousseau de democracia parte de uma visão grega de política, segundo a qual, em razão de sermos todos iguais, temos todos o direito de governar. Dentro desta concepção, o cidadão é visto como membro de um corpo coletivo, tendo obrigação de atuar para o bem deste, uma obrigação moral que coloca os interesses do grupo acima de seus interesses particulares.

Palavras-chaves: Rousseau. Governo. Democracia.

Referências:

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes ; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973.
- BERLIN, Isaiah *Dois conceitos de liberdade in Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.
- BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Três ensaios sobre a democracia*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Cardim&Alario, 1991
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos in Filosofia Política 2*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p 9-25
- COUTINHO, C. N. . *Crítica e Utopia em Rousseau*. Lua Nova, São Paulo, v. n.38, p. 5-30, 1996.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau/N.J.H. Dent; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Renato Lessa – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996*
- DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Le Rond d'. *Verbetes políticos da enciclopédia*. São Paulo: Discurso Editorial: Ed. UNESP, 2006.

A sabedoria trágica como conceito de filosofia no jovem Nietzsche

Felipe Szyszka Karasek¹

Este trabalho pretende conduzir à uma introdução à temática nietzschiana que o próprio filósofo denominou no *Ecce Homo* de sabedoria trágica, na qual está incluída a dualidade apolíneo-dionisíaca enquanto balizadora do saber trágico, a metafísica de artista, a questão do socratismo como fator de superação da tragédia humana e decadência do drama musical grego. A partir do pensamento nietzschiano realizaremos um estudo sobre como essas questões estão colocadas no conjunto da sua concepção estética e sobre como se fundamentam em um conceito de filosofia nos seus primeiros escritos. Nestes textos Nietzsche desconfia da serenojovialidade grega, afirmando que eles usaram de uma sabedoria trágica para superar o pessimismo diante da finitude do homem. O principal objetivo deste trabalho é a reflexão sobre a questão: como podemos nos aproximar de um *conceito* de filosofia nos escritos do jovem Nietzsche para refletirmos sobre as possibilidades de seu filosofar a partir deste *conceito*?

Nietzsche pode ser considerado um filósofo trágico devido à sua aceitação irrestrita da tragicidade da vida e da sua compreensão do caráter efêmero e contraditório do mundo. Desta maneira, para chamarmos Nietzsche de filósofo trágico precisamos compreender a atitude do filósofo de elevar radicalmente o dionisíaco a um estatuto filosófico, "o dionisíaco é o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; é a vontade de vida". (NIETZSCHE: 1992, p.15).

Nesse sentido, Nietzsche anuncia que antes dele não houve essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico devido à falta de sabedoria trágica, ou seja, ao dizer Sim à vida, Nietzsche distancia-se de ser um filósofo pessimista. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa sabedoria dionisíaca, o vir a ser, são perspectivas atuantes na sabedoria trágica de Nietzsche. Partimos assim para esta análise das concepções nietzschianas sobre os gregos, os quais o filósofo afirma que "ousaram ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida". (NIETZSCHE: 1992, p.15). E Nietzsche percebe a principal referência à sabedoria trágica grega no mito da Sabedoria de Sileno, quando responde ao rei Midas sobre a sua pergunta: qual dentre as coisas era a melhor e a preferível para o homem?:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (NIETZSCHE: 1992, p.15).

A partir deste mito, Nietzsche interpreta que as raízes do Olimpo se mostram, afirmando que os gregos sentiram os horrores e os temores do existir. Para que fosse possível para os gregos viver, eles tiveram que colocar entre eles e a vida a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos. E pergunta-se: de que maneira o povo grego, tão suscetível ao sensitivo e tão apto ao sofrimento, poderia su-

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

portar a existência, a tragédia da vida? Os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem. A existência de tais deuses sob o mesmo sol dos homens é sentido como algo em si digno e desejável, de modo que agora Nietzsche inverte a sabedoria de Sileno, "a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia". (NIETZSCHE: 1992, p.37).

Nietzsche apresenta a concepção da sabedoria trágica entre os gregos a partir de um impulso estético, um impulso artístico de criação, no qual a arte não deve ser entendida como mero acessório para a vida, mas como a tarefa suprema do indivíduo e do ser e, além disso, a tarefa metafísica da vida. Desta maneira, a única maneira na qual a existência adquiriria sentido é na arte. A partir desses pressupostos, Nietzsche lança-se em uma investigação sobre a arte grega e argumenta que ela não surge apenas de uma única fonte inspiradora do impulso estético, mas de uma dualidade inspiradora: Apolo e Dioniso.

Nietzsche problematiza o pensamento filosófico frente a essa dimensão estética do viver e do próprio pensar. No exemplo do homem grego, ao se deparar com o horror que é a finitude da existência, eles transfiguraram na dualidade apolíneo-dionisíaca a balizadora do saber trágico. E sua ascensão estética se deu na tragédia grega, realizada ao final do culto a Dioniso, no qual durante o ritual os homens se elevavam à categoria de deus. A tragédia do herói ao final do rito serviria para fazer a transição da catarse e elevação dionisíaca de volta à vida cotidiana da cidade. Ou seja, o homem grego, para superar a tragicidade da vida, criou uma sabedoria trágica, na qual estavam presentes Apolo e Dioniso, na qual Dioniso representava o êxtase, o impulso criativo, a elevação embriagada até o deus, o reconcílio do homem com a natureza e Apolo significava a medida, a forma, o conciliador moralizante da existência. Assim, Dioniso e Apolo reconciliavam-se, porque precisavam um do outro.

Na sabedoria trágica, as questões filosóficas podem ser mais aprofundadas e decisões mais radicais podem ser tomadas. Para Nietzsche, a vida não precisa ser justificada e, além disso, não necessita ser conhecida, apenas vivida na sua completude, em sua transitoriedade, visando sempre a superação. E não teria um sentido a priori, cabendo a cada um, vivendo, dar-lhe um sentido. A vida não encontra sentido senão em nossos atos, caracterizando uma ética, e não como se ela estivesse sobredeterminada de antemão por uma essência.

A sabedoria nietzschiana é uma fé no homem e a transitoriedade é eterna. Mesmo que todos os seres encontrem inevitavelmente a finitude, a eternidade seria exatamente a constante criação de novas formas, que surgem do inevitável dilaceramento daquilo que perde a sua vitalidade. Assim, a sabedoria trágica, fundamental para a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico é um pensamento que compreende e afirma a finitude. Desta maneira, é também um pensamento sobre o vir-a-ser, cuja luta é constante, sem início e final.

Palavras-chave: Sabedoria Trágica - Tragédia Grega - Nietzsche.

Referências

- DELEUZE, GILLES. Nietzsche. 1º ed. Lisboa: Edições 70, 1999.
FOUCAULT, MICHEL. Nietzsche, la genealogia, la historia. 1º ed. Valência: Pré-Textos, 1997.
GIACÓIA JUNIOR, OSWALDO. Nietzsche. 1º ed. São Paulo: Publifolha, 2000.

MACHADO, ROBERTO. Nietzsche e a Verdade. 2º ed. São Paulo: Graal, 1992.
NIETZSCHE, FRIEDRICH. Assim Falou Zaratustra. 16º ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1998.
NIETZSCHE, FRIEDRICH. Ecce Homo. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
NIETZSCHE, FRIEDRICH. O Nascimento da Tragédia. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Leibniz e a Combinatória Universal

Mário Sérgio da Conceição Oliveira Junior¹

A partir da idéia de Substância na Monadologia de Leibniz desenvolver formas combinatórias lógico racionais mais eficientes a manifestação de percepções e apetições detentoras de apercepções calculadas para a explicação do infinito atual dado ao entendimento produzido pelo intelecto.

Leibniz, utilizando dos princípios lógicos, demonstra a existência de substâncias espirituais que são os entes reais que possibilitam a configuração do sistema fenomênico do mundo compreendido pelas mônadas conscientes. Logo neste sistema harmônico de unidades força se possibilita a formação do mundo dos fenômenos. Cada mônada é única e detentora de um princípio dinâmico interno que manifesta as suas qualidades que contribuem para a forma do Sistema do mundo visível. Este passa a ser idéia constructo de apetições da mônada capaz de criar e recriar percepções a seu modo compreensões de mundo originadas na sua dinâmica interna de adquirir apercepção junto com aquelas com força para desenvolver graus de consciência de cálculo lógico racional do Universo dado. Assim se verifica uma Harmonia Pré-estabelecida pela Substância Espiritual detentora do Maximo inesgotável de Perfeição que possibilita a ordem cósmica do mundo. Equilibrar a dinâmica do mundo fenomênico é importante para cada mônada. Ela não influencia outra mônada em sua dinamicidade e sim participa da ordem no sistema devido ser imanada da Substância Espiritual com o Maximo grau de perfeição e, portanto puro intelecto livre. A idéia é justamente encontrar os horizontes ideativos capazes de ampliar os mecanismos dinâmicos de calculabilidade daquilo que considerado real no fenômeno, isto é, realizar a ampliação do intelecto humano a partir da compreensão das capacidades imaginativas de si mesmo, pois é justamente a alma humana [mônada] que é capaz de realizar dentro de suas possibilidades de cognição dadas na sua temporalidade os horizontes lógicos que identifiquem constructos que no seu processamento dinâmico possibilite a identificação do infinito atual. A alma quando inicia um discurso lógico [dito pensamento] consigo mesma é capaz de através de constructos cada vez mais perfectíveis realizar a calculabilidade daquilo que é considerado real para ela o mundo dos fenômenos. E a própria dinamicidade interna da alma que produz e reproduz o mundo em seu interior é capaz de conceber ou tomar consciência de um infinito atual configurado pelo Sistema dela própria em contato ideal com outras mônadas. Para se calcular o infinito atual não deve ansiar primeiramente pela questão principal o que seja a matéria [manifestação de qualidades das mônadas] e sim iniciar a compreensão da razão de ser do infinito atual, isto é, um complexo inesgotável de redes cósmicas identificadas no próprio princípio interno das almas. É nesta descoberta de seu interior dinâmico que a alma descobre e participa do infinito atual dado pela substância mais perfeita que ordena o mundo pelo seu intelecto. Assim a base metafísica de Leibniz está demonstrada e sustenta a possibilidade de ampliação das apetições e percepções das almas força configuradoras do fenômeno do infinito atual. A matéria é apenas uma aparência da manifestação do espírito força dinâmica criadora de mundos inteligíveis que configuram [sem o espírito dinamis viva a matéria não existiria e nem seria compreendida]. O enten-

¹ Filosofia UFPA. Área: Metafísica. mario.oliveira2@oi.com.br.

dimento [constructo da alma racional], enquanto dinamicidade lógica do calculo racional, possibilitará os arranjos e rearranjos capazes de provocar alterações nas configurações fenomênicas. Nesta medida é certa que as almas são capazes de comunicação mas não se tornam um mesmo ser de pensamento único devido nada na natureza ser igual no seu ser de manifestação e somente este erro de pensamento se faz na percepção não crítica das formas dadas no mundo fenomenico através da matéria visível dos acidentes dados. Com efeito, a ação ideal entre mônadas se dá através da linguagem que se torna o meio instrumento universal de ampliação da calculabilidade lógico racional dos fenômenos do mundo. Assim, a análise dos fundamentos que possibilite a identificação dos constructos lógicos construíveis que possibilitem uma combinatória universal dada ao intelecto racional é o ilimitado já dado no principio interno da alma racional que é capaz de progredir todos os horizontes lógicos racionais que lhe permita em relação com outras a ampliação de sempre novas descobertas lógicas na dinâmica do pensamento que se torna razão de ser do cosmos. Com isso, a Combinatória Universal é a capacidade de interpretar e atuar racionalmente nas estruturas do mundo. Que fique claro que dentro de suas limitações os espíritos racionais precisam explicar o inesgotável dado ao seu entendimento do infinito atual dado ao seu intelecto. Para isto, encontrar os pressupostos lógicos para a ampliação da calculabilidade do real fenomênico é crucial a semântica cósmica do mundo possibilitadora de uma Combinatória Universal que identifique todas as Dobras possíveis da Mônada, isto é, a capacidade de pelo pensar e compreender identificar e construir mundos que só devem ser assinados no seu principio interno (Deleuze com seu livro A Dobra é importante para esta pesquisa) que demonstre o infinito atual do mundo para o desenvolvimento do entendimento a níveis mais complexos de combinações que desenvolva cada vez mais a Combinatória Universal no sentido do progresso do Intelecto das mônadas racionais. Para isso, a estruturação da Lógica Transcendental de Kant ligada a combinações lógicas do sentido da Linguagem ligada a alma, mundo e liberdade é importante como iniciação ao fundamento da ciência dialética de como o intelecto e também conceito de alma realiza a ordenação do mundo através da dinâmica do pensamento. A idéia com a Combinatória Universal é encontrar os caminhos racionais que possibilite a ampliação das almas racionais a zonas do infinito atual nunca antes alcançadas pelo intelecto humano. Por exemplo, a descoberta da Célula e a pergunta racional de o que ela seja em sua unidade complexa são de fundamental importância a análise de como uma fração do infinito atual se oferece ao intelecto humano. A Combinatória Universal tem que ser uma constante lógica Transcendental que deve ser o fundamento que desenvolva a alma humana a níveis mais perfectíveis do seu intelecto. Aquela não deve ser única e inflexível mas sim dialética, isto é, se desenvolve de acordo com o progresso do intelecto que descobre as dobras [novas redes cósmicas inesgotáveis em sua pesquisa] que revelam a dinâmica interna do próprio espírito humano. Palavras-chave: Mônada, calculabilidade, calculo racional, infinito atual, Combinatória Universal.

Beleza e sublimidade, o papel da arte em Arthur Schopenhauer

Martha de Almeida¹

Schopenhauer entende, primeiramente, o mundo como representação, ou seja, o mundo não é nem sujeito nem objeto, mas sim representação, aquilo que podemos pensar, compreender desta relação entre sujeito e objeto, entendendo esta relação como a forma primitiva de qualquer representação. No entanto, toda representação, tudo que pode ser pensado, conhecido, só pode ser conhecido graças ao princípio de razão que nos permite captar cada representação sendo estes os princípios *a priori* de tempo, espaço e causalidade, que permitem ao ser humano a compreensão das representações, garantindo assim o conhecimento das relações entre sujeito e objeto.

Em seguida, Schopenhauer apresenta o mundo como Vontade, afinal no interior de cada representação existirá sempre a relação entre sujeito e objeto, e, por isso mesmo, é necessário buscar fora dessa relação à essência do mundo como coisa em si. Neste sentido, entendemos a representação como manifestação, fenômeno, objetivação da Vontade, diferente da Vontade que deve ser entendida como coisa em si, essência. Desta forma, a vontade é ontologicamente anterior à representação, já que a representação nada mais é que sua objetivação, sendo, portanto, a Vontade primordial, fundamental, enquanto a representação é secundária.

A Vontade possui várias propriedades, uma delas é que enquanto coisa em si ela é única, indivisível em sua identidade. Porém, apesar disso, ela é o núcleo de cada coisa particular do conjunto dos entes. O mais interessante é que esta substância indivisível está sempre em luta por uma manifestação no mundo fenomênico, ou seja, em luta por sua aparição. Apesar desta afirmação parecer paradoxal, ela não o é, já que a Vontade vive em luta consigo mesma por um espaço na matéria, por sua expansão no mundo fenomênico, por sua multiplicação nos mais variados reinos da natureza (mineral, vegetal e animal), desde a matéria inorgânica até seu mais elevado grau no ser humano.

A Vontade é, portanto, eterna necessidade, sentida nos indivíduos como uma negação da liberdade em virtude da afirmação da necessidade. A Vontade, enquanto essência que rege nosso mundo submete todos os indivíduos à roda de desejo que nunca cessa, fazendo que os indivíduos só busquem a satisfação de suas necessidades. Por isso mesmo, a Vontade traz consigo a dor originária pela aparição, marcando com sofrimento toda a forma de vida produzida por ela, porém, apesar do pessimismo latente desta filosofia o filósofo oferecerá, em sua metafísica do belo, um caminho: a arte será para Schopenhauer o único caminho possível, ainda que temporário de alívio, de suspensão deste eterno aprisionamento

A Vontade então se objetiva nas Idéias, que servem como modelos, no mesmo sentido atribuído por Platão só que agora num contexto diferente. A Idéia é então *forma universal da representação* e por isso, não se submete ao princípio de razão e não lhe cabe, portanto, nem pluralidade, nem mudança. Entendemos então

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do estado do Rio de Janeiro. E-mail: marthinhaddealmeida@gmail.com

as idéias como arquétipos eternos, forçais imutáveis, propriedades originais de tudo o que existe, na medida em que objetivam diretamente a Vontade servindo de mediação entre ela e os fenômenos. A arte só pode ser alcançada através do conhecimento das idéias o que pressupõe a negação da vontade individual, o rompimento das malhas individuais para que o sujeito, como puro sujeito do conhecimento, consiga se tornar um só com a coisa contemplada, numa fusão entre sujeito e objeto, entre o objeto intuído e o sujeito que intui.

Esse momento de contemplação estética é prazeroso, já que todo indivíduo sente no próprio corpo a necessidade imposta pela Vontade, que nunca cessa de querer, num eterno movimento onde depois de cada desejo satisfeito, deseja-se, ainda, um outro mais. Desta maneira, a contemplação estética pode ser entendida como uma possibilidade de aplacar a dor no homem frente essa eterna insatisfação gerada pela Vontade. Neste contexto, beleza e sublimidade surgem como um alívio necessário para a condição humana na medida em que possibilitam a contemplação estética que em Schopenhauer possui um caráter especial, por ser ela mesma um momento onde não existe mais relação sujeito e objeto, já que nela ambos se fusionam permitindo que o homem se despeça, ainda que momentaneamente, de si mesmo e experimente o infinito, livre de sua condição espaço temporal.

Palavras chave: Schopenhauer, beleza , sublimidade.

Referências:

- SCHOPENHAUER Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M. F. de Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BARBOZA, Jair. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 2001.
- BAYER, Raymond. *História da Estética*. Lisboa: Estampa, 1979.
- HAAR, Michael. "La rupture initiale de Nietzsche avec Schopenhauer". In: Schopenhauer et la force du pessimisme. Mônaco: Éditions du Rocher, 1998.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: vrin, 1980.
- ROSSET, Clément. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris, Quadridge, PUF, 1986.

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

Ricardo Gomes Ribeiro¹

O presente artigo pretende estabelecer uma relação da teoria da “Luta por Reconhecimento” desenvolvido por Axel Honneth a partir da racionalidade comunicativa pensada por Habermas como prévia do conflito inscrita na realidade das relações sociais. Conectando a base dessa teoria de Honneth onde ele afirma que os sujeitos lutam o tempo todo por reconhecimento mútuo, e somente dessa maneira podem se desenvolver de forma saudável e autônoma buscando auto-realização. Neste contexto do pensamento de Honneth pretendo inserir a questão do mundo judaico na Europa da idade média.

A intenção é verificar o fato de a comunidade judaica vir a buscar posições sociais nobres naquela época e compreender o comportamento frente a uma lógica de desrespeito, e explicar o porquê de sua reação a partir deste elemento de inserção baseado no histórico estigma existente contra o povo judeu, afirmando assim a teoria da Luta por Reconhecimento de Axel Honneth dentro das bases desenvolvidas por ele.

Se verificarmos que realmente existe uma explicação comportamental judaico relacionado com a teoria de Honneth então entenderemos também de uma forma real a ascensão judaica no período da idade média, onde a aristocracia o clero e a nobreza dominavam em seus terrenos feudais não tendo os plebeus alternativas de ascensão, tendo em vista não pertencerem a nenhuma das classes. Mas é aí que neste contexto aparece o movimento judaico saindo da plebe e da rejeição radical como povo para ocupar cargos nobres, mesmo não tendo nem pátria nem estado geográfico territorial. O exemplo utilizado vai nos trazer um modelo de luta por reconhecimento de uma sociedade que permaneceu estruturalmente dentro de suas tradições demonstrando assim como esta situação específica nos remete a potencialidade de verificação da teoria de Honneth como uma teoria aplicada àquela sociedade.

Como teorização histórica do quadro judaico e sua ascensão social e moral, Honneth nos trás a afirmação de que o quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao logo de uma sequência idealizada de lutas. Mostramos então que essa comunidade judaica européia sai o profundo grau de desrespeito para uma ascensão social, evidenciando uma luta por reconhecimento conforme teoria de Axel Honneth.

Existe uma clara demonstração que apesar de não ter ocorrido um conflito social evidente entre os judeus e as classes burguesas-cristãs mesmo assim este povo nunca deixou de buscar seu espaço social e seu reconhecimento. Povo que mais tarde ascende econômica e culturalmente na Europa ocidental entra num processo de estigmatização antissemita surgido a partir de seu *status* social conquistado ao longo dos anos devido a todo o período de desrespeito incutido desde eras remotas, culminando em um grande consenso de antipatia racial européia. Baseado então na teoria de Axel Honneth e analisando os fatos históricos, concluímos que a ascensão judaica pós idade média precedente ao holocausto corres-

¹ Mestrando PUC-RS

ponde a um período de desrespeito evidenciado, vindo a ser um exemplo de luta por reconhecimento.

Referências

- ANDERSON, Perry, *Linhas do Estado Absolutista*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994.
- ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo - Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, São Paulo, Editora Forense Univesitária, 2009.
- ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago, 1982.
- ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2007.
- ARENDT, Hannah, *A Promessa da Política*, Rio de Janeiro, Difel Editora, 2008.
- HONNETH, Axel, *A Luta por Reconhecimento*, São Paulo, Editora 34, 2003.
- KELLER, Werner, *A História do Povo Judeu*, Alfragide - Portugal, Ed. Galeria Panorama, 1997.
- LIPINER, Elias, *O Tempo dos Judeus Segundo as Ordenações do Reino*, São Paulo, Livraria Nobel, 1982.
- LÖWY, Michael, *Redenção e utopia - O judaísmo libertário na Europa central, um estudo de afinidade eletiva*, São Paulo, Ed. Schuarcz, 1989.
- MOUSNIER, Roland, *História Geral das Civilizações*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1957.
- PINSKY, Jaime, *Origens do Nacionalismo Judaico*, São Paulo, Ed. Hucitec, 1978.
- RACHELS, James, *Os Elementos da filosofia moral*, Barueri-Brasil, Ed. Monole, 2006.
- RUDÉ, George, *A Europa no século XVIII*, Lisboa, Ed. Gradiva, 1988.
- STEIN, Ernildo, *Atropologia Filosófica*, Ijuí-Brasil, Unijui, 2009.
- SAAVEDRA, Giovani Agostini, SOBOTKA, Emil Albert. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. *REVISTA CIVITAS*. Reconhecimento e Teoria crítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, vol. 8, n° 1, janeiro-abril 2008. - p. 9-18.
- UNIVERSITY, Stanford., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, USA, Metaphysics Research Lab., 1999.
- VOIROL, Oliver. *A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo: Depart. de Filosofia FFLCH/USP, n° 11, jan-jun 2008, p. 33-56.
- WAGNER, Eugênia Sales, *Hannah Arendt - Ética & Política*, Cotia-SP, Ateliê Editorial, 2006.
- LEON, Abraham, *Concepção materialista da Questão Judaica*, São Paulo, Globa

Completude e pensamento na filosofia pré-monádica de Leibniz

Dante Carvalho Targa (UFSC)¹

Trinta anos antes da *Monadologia*, a metafísica leibniziana encontra-se polarizada por um modo característico de compreender o conceito de substância, estabelecido a partir das explorações no campo da análise lógico-gramatical das predicções. O *Discurso de metafísica* (1686) enfatiza a idéia da substância como algo primordialmente individual, cujo fundamento advém do próprio fato lógico da continência dos predicados na noção do sujeito (*in-esse*). Com a doutrina da substância individual e sua noção completa a determinação rigorosa da substância se estende à esfera do indivíduo e seus eventos singulares. Para além das determinações genéricas, são as verdades contingentes que realmente preenchem a substancialidade de um ser concreto, de maneira que a determinação definitiva de uma substância somente possa ser dada pelo todo de seus atributos, isto é, a partir de seu caráter completo. Esta ênfase na totalidade do indivíduo como a marca de seu estatuto ontológico remete a uma sistematicidade aberta; à multiplicidade do domínio factual como solo efetivo da concretude do ser. Todavia, dado o contexto prático da aplicação da teoria das noções completas por Leibniz, onde a noção geral de indivíduo intervém para solucionar polêmicas teológicas e será estreitamente associada à idéia de personagens históricas, o mundo ao qual se referem os predicados do sujeito é propriamente humano; ainda distante da realidade monádica exposta nos textos de 1714. Assim, aliado à completude outro elemento importante permanecerá implícito na determinação da substância individual. Trata-se da potencialidade reflexiva dos espíritos, manifesta sob a forma de uma consciência de si ou ipseidade. Ora, esta ligação entre completude e ipseidade é o que se pretende aqui abordar enquanto um ícone da filosofia pré-monádica de Leibniz.

Envolvido pela exploração de uma “aquisição recente” Leibniz se dedica ao longo da década de 1680 a desenvolver a elaboração lógica do conceito de substância individual, com a qual a maior parte das teorias metafísicas apresentadas no *Discurso de metafísica* (1686) mantém íntima conexão. Como resultado de um vasto trabalho no campo da análise lógico-gramatical das predicções, o autor encontra a substância como o sujeito último a partir do qual todos os predicados se estabelecem numa relação fundamental de inclusão manifesta em toda proposição verdadeira. As definições anteriormente atribuídas ao conceito de substância pelas filosofias cartesiana e spinozista, tal como “existir independentemente de” ou “ser a causa de si” mostravam-se como derivações de uma relação anterior e mais fundamental, a saber, a relação lógica estabelecida nas proposições envolvendo um sujeito e um predicado. Definir a substância como aquilo que não precisa de nada para existir é, em termos práticos, oferecer um de seus predicados como explicação. Mas todo predicado somente pode existir na vigência de um sujeito. Este, por sua vez, é justamente aquilo que já não se predica de outrem e que, portanto, pode existir à parte de tudo o mais. Ora, justamente uma substância é, no mais das vezes, o sujeito da proposição; isto que retém tais e tais atributos. Sua existência, portanto, não depende de outro ser existente senão que pode ser deduzida diretamente do fato da continência de seus predicados. Sob o aspecto da ló-

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

gica proposicional o conceito de substância se caracteriza então enquanto aquilo que atua sempre como sujeito, servindo como o fundamento para a existência e propriedades de outras coisas; e que nunca pode ser tomado como predicado de outro sujeito.

Por certo que a fundamentação leibniziana da substância pela via da lógica proposicional apresenta uma flagrante similaridade com a antiga determinação aristotélica do conceito. Em vários pontos da *Metafísica* Aristóteles afirmara que uma das características da substância é ser aquilo que já não se predica de outro sujeito, senão que todo o resto dela se predica.² Para o próprio Leibniz tal proximidade não constituiria problema algum, pois conforme escreve em uma de suas correspondências: “percebo que normalmente as opiniões mais antigas e mais aceitas são as melhores” (2004, p.21). De fato, afastando-se de Descartes e Spinoza quanto à exigência racionalista de uma nova fundamentação para o conhecimento, o autor se mostra menos revolucionário e mais reconciliador com a escolástica e a filosofia grega do que seus predecessores.³ Mas se o pensamento medieval se fixa ao sentido aristotélico da substância como matéria e forma, e a nascente filosofia moderna o rejeita pelo desenvolvimento de uma nova configuração para a idéia de matéria e pelo descrédito das formas, Leibniz tende a reter outros elementos presentes na filosofia do estagirita no que concerne ao conceito de substância: A idéia da substância como sujeito último orienta a fundamentação lógica do conceito a partir das reflexões sobre a relação proposicional e as condições de verdade da predicação; O princípio da autonomia substancial funda a dinâmica e será incorporado à própria física preparando o debate sobre a natureza das substâncias corpóreas e a retomada das formas substanciais; E a idéia de permanência através da mudança aponta para a noção de identidade, ressaltando o caráter individual como um requisito necessário para a determinação da substância. Reunindo tais princípios e assimilando-os de modo *sui generis* o *Discurso de metafísica* enfatiza o conceito de substância a partir de sua ligação com o plano das verdades contingentes. Trata-se da determinação da substância individual por sua noção completa apresentada no artigo VIII desta obra:

Ora, é bem constante que toda predicação tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está expressamente compreendido no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence.

Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribuiu esta noção.

Em poucas palavras, substância individual é um ser completo que, enquanto sujeito, contém em si um sem-número de predicados. Seu conceito ou noção caracteriza-se por abarcar a totalidade de tais atributos, uma vez que estes, por necessidade lógica, devem estar contidos no sujeito que os detêm. As noções com-

² Cf. Aristóteles (1982, 1017b 13, 1029a 8).

³ Cf. Jolley, N. (1995, p.2).

pletas são conceitos individuais e únicos que se referem somente ao seu próprio sujeito, isto é, à sua respectiva substância individual. O conceito de algo só pode ser considerado uma noção completa se e somente se, da proposição que o predica em relação a seu sujeito (“S é C”, para S como sujeito e C como tal conceito) seja possível deduzir todas as proposições verdadeiras referentes àquele sujeito. Inversamente, uma substância só é considerada como individual se o seu conceito é completo. Mas se as relações predicativas têm um fundamento verdadeiro na natureza das coisas, o conceito de substância não se limita a uma realidade de ordem terminológica, senão que deve denotar um sujeito concreto; um indivíduo integral e coeso cujos atributos se referem a eventos no mundo. Tais predicados atribuídos aos sujeitos consistem em ações ou eventos que não podem existir senão na própria noção do agente e, mais ainda, referem-se especificamente a um indivíduo singular; uma e somente uma substância individual cujo conceito ou noção completa será responsável por descrevê-la perfeitamente em termos da totalidade de seus predicados particulares. Nesta direção, o princípio lógico da inerência dos predicados no sujeito (*in-esse*) será usado para pensar a própria existência, uma vez que os predicados de uma substância individual não se limitam a aspectos formais de sua constituição lógica, senão que se referem em sua maior parte à particularidade de seus eventos. Alcançar a definição real de uma substância, afinal, implica na extensão da noção do sujeito ao plano das verdades de fato; aos atributos diretamente vinculados ao domínio da efetividade, situados na série temporal. É assim que o *Discurso de metafísica* permite ao conceito de substância estender-se até a esfera do singular, adentrando no inesgotável universo das verdades contingentes.

A inteligibilidade da substância individual não se encontra ao nível abstrato e comensurável dos objetos matemáticos, nem se resolve em si mesma segundo a lógica intrínseca das verdades necessárias. Ela envolve, como escreverá Leibniz a Arnauld (2004, p.41), uma conexão com a existência das coisas e com o tempo. Assim, o sujeito a ser designado por uma noção completa contém virtualmente todos os seus predicados, isto é, esses pertencem à sua noção mas não se encontram simultaneamente atualizados no sujeito, senão que situados ordenadamente segundo a série temporal dos eventos. O caráter metafísico de sua singularidade consiste então na unidade destes atributos em seu conceito completo. Neste sentido o sujeito metafísico delineado pela noção completa, cuja natureza contingente somente encontra razão no encadeamento dos fatos, remete precisamente à idéia de indivíduo, que será recorrentemente elaborada por Leibniz ao longo de sua carreira, constituindo um elemento fundamental de sua filosofia. Todavia, se a individuação das substâncias será formalmente garantida pela completude (1), a constituição própria do indivíduo no *Discurso de metafísica* envolve outros elementos aos quais se deve atentar (2), fornecendo assim uma pista para a demarcação do percurso evolutivo da metafísica leibniziana rumo à filosofia monádica (3). Eis o roteiro a ser seguido neste artigo.

Palavras-chave: Noção completa; Substância individual; Discurso de metafísica; Leibniz

A loucura quádrupla do Sócrates platônico

Maicon Reus Engler¹

Os medievais com certeza se referiam a Aristóteles quando, em seus textos, escreviam de modo geral a palavra *Philosophus*. O estagirita servia-lhes, pois, como modelo por excelência do que significava ser amante da sabedoria. De igual maneira, é provável que Platão, ao se valer da mesma palavra em seus diálogos, tivesse em mente a vida e a personalidade fascinantes de Sócrates, o mestre inigualável a quem sempre prestou culto ao longo de sua obra. Com efeito, o Sócrates platônico é a figura do filósofo no superlativo, tingida e adornada por todas as expressivas nuances poéticas através das quais Platão realiza, com toda a virtuosidade que lhe é própria, o elogio contínuo da vida filosófica. Em termos históricos, isso não é nem um pouco casual: em verdade, Sócrates era de uma singularidade tão prodigiosa que, logo após haver bebido aquela tacinha de *Conium maculatum* que o levou à morte, difundiu-se na Grécia toda uma sorte de literatura preocupada em preservar sua memória e seus feitos, já que ele nada escrevera de punho próprio (JAEGER, 1995, pg. 499). De modo imediato, essa literatura e essa influência se fazem visíveis em Xenofonte e nas chamadas Escolas Socráticas menores, cada uma das quais reivindica a correta interpretação da mensagem do mestre; e de modo longínquo, a *Apologia* de Libânio, datada do século IV d. C., testemunha como falar desse cidadão ateniense tornara-se algo como um gênero literário propriamente dito, dotado de certo vigor e duração ao longo do tempo. É sobretudo em Platão, todavia, que o impacto de Sócrates se torna manifesto, talvez pelo fato de ser ele quem mais soube usar do ensinamentos socráticos para alçar seu vôo de cisne e criar a própria filosofia.

Entretanto, não constitui tarefa fácil compreender as características do Sócrates engendrado pelo inflamado estro platônico. Ora temos a impressão de estar diante de um conversador irônico, hábil argumentador que não leva nenhum saber humano a sério e só deseja refutar seus interlocutores; ora nos parece que contemplamos um ser algo divino, espécie de herói mitológico ou reformador religioso inspirado; e ora, por fim, vemos a imagem do moralista implacável, um Catão sem peias na língua, guarnecido com todas as virtudes que perfazem um cidadão ideal e lutando para manter a moralidade de seus concidadãos. A tradição filosófica do Ocidente, sem dúvida induzida pelos *Diálogos*, também emitiu juízos bastante díspares sobre Sócrates, a ponto de ter ele se tornando um símbolo para a História e ser usado nas mais diversas perspectivas. Na Antiguidade, temos o parecer aristotélico segundo o qual Sócrates teria sido o primeiro filósofo a buscar o universal e as definições precisas nas questões éticas (*Metaf.*987b). E temos também o célebre julgamento de Cícero, de acordo com o qual Sócrates, deixando de lado a pesquisa sobre a natureza e investigando sobre o bem e o mal na vida e nos costumes, trouxe a filosofia do Céu para a cidade e para os lares (*Tusc.*, V, 4, 10). Os Renascentistas foram provavelmente os primeiros a ver em Sócrates uma alma *naturaliter christiana*, e Erasmo de Roterdã propunha que, às ladainhas dirigidas aos santos, acrescentássemos um “*Sancte Socrates, ora pro nobis*”. No Iluminismo foi Sócrates encarado como apóstolo da liberdade moral (JAEGER, 1995, pg. 493). A

¹ Mestrando da área de Ontologia, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

ligação do filósofo com o Cristianismo retornou em Hegel, que encontrou no ateniense alguém que, tornando consciente seu sentimento interior, morreu pela verdade de modo similar a Cristo (CORBISIER, 1991, pg. 123). Kierkegaard, embora fosse um dos grandes críticos do sistema hegeliano, aceitou a identificação de Sócrates com o Salvador, e, pensando na sua pedagogia irônica e maiêutica, escreveu páginas maravilhosas sobre o papel do mestre (KIERKEGAARD, 1972, pg. 185). Ao contrário desses pensadores, Nietzsche se opôs à veneração de Sócrates, acreditando entre outras coisas que toda moral complacente de Platão provinha da astúcia plebéia de seu mestre, o qual estava supostamente a revirar os valores propugnados pelos nobres gregos, numa revolta típica de escravos (NIETZSCHE, 2005, pg. 79).

Talvez uma boa maneira de enfeixar todas essas qualidades meio destoantes, e de abranger o aspecto multifacetado desse personagem, esteja em apelar para sua absurdidade (*atopía*). No *Banquete*, sabemos pelo loquacíssimo encômio feito por Alcibíades – e nada deve ser mais verdadeiro que as palavras pungentes, fluentemente aladas pelos os vapores do vinho, que pronuncia um amante rejeitado – que absurdidade de Sócrates raiava cumes muito altos, a ponto de invalidar qualquer comparação de sua pessoa já com os contemporâneos, já com os famosos varões do passado (*Banq.*, 221d). No *Teeteto*, outrossim, é o próprio Sócrates quem assevera ser o homem mais esquisito (*atopótatos*) do mundo, capaz de lançar confusão no espírito do outros (*Teet.*, 149a). No *Fedro*, pois, o mesmo adjetivo é-lhe aplicado por seu interlocutor, que o considera estranhíssimo em virtude de nunca abandonar a cidade e de ignorar certos lugares conhecidos de todos (*Fedr.*, 230c). Tudo isso levou Hadot a afirmar de modo certo que Sócrates encarna o Indivíduo no sentido kierkegaardiano (HADOT, 1999, pg. 56). A sua absurdidade, de fato, serviria para dar conta de uma série de outros predicados que ele carrega consigo e que tornam sua personalidade tão exuberante, dificultando sua interpretação: ele era soldado excelente e corajoso, tendo se destacado nas batalhas de que participou; dizia-se incumbido de uma missão divina, conferida pelo próprio Apolo; não se importava com o estudo filosófico da natureza, mas sim com conhecer-se a si mesmo; não possuía discípulos, apenas amigos com quem dialogava; era médico e parteiro de almas; era mago, feiticeiro, serpente encantadora e peixe-elétrico; julgava que sua sabedoria estava em reconhecer a própria ignorância; ouvia os conselhos diretos de um gênio pessoal; e, por fim, conseguia suportar com ânimo alegre (eis aí algo digno de nota) a teimosia e o comportamento bilioso de sua amada Xantipa.

A fim de melhor vislumbrar essa absurdidade, gostaria de propor a idéia de que, além de todas as características de Sócrates brevemente lembradas acima, Platão também o dotou de uma loucura quádrupla. Penso que é possível dizer, a partir de uma leitura principalmente baseada no *Fedro*, que cada um dos tipos de loucura elencados nesse diálogo encontram guarida na personalidade de Sócrates. Como é sabido, Platão elabora no *Fedro* uma doutrina acerca das manias divinas (*maníai theíai*) que, vistas por ele como grande bem, são concedidas aos mortais para que tenhamos uma vida melhor. Trata-se de certas habilidades que fogem a um entendimento e controle racionais, e que são realizadas como que de rompan-te, sem auxílio de uma técnica, mas apenas através de um transe ou possessão (*katokochê*). Sócrates as menciona na palinódia que profere diante de Fedro, onde também aparece o mito da parelha alada e outros temas caros ao platonismo. Em primeiro lugar, está a loucura divina peculiar aos sacerdotes de Apolo e aos adivi-

nhos em geral, que auxiliam os homens através de predições e vaticínios oraculares. Em segundo, está a atividade dos iniciados nos mistérios de Dioniso, que estabelecem procedimentos catárticos pelos quais podemos nos livrar de nossas culpas e impurezas. Em terceiro lugar, aparece a inspiração que, sendo proporcionada pelas Musas, toma conta dos poetas e os leva a escrever seus versos. E em quarto e último lugar, pois, está o Amor, responsável por uma série de transformações naqueles que o recebem, e que pode servir como incentivo, se for levado a cabo filosoficamente, para que tenhamos uma vida virtuosa e retornemos mais cedo ao lugar supraceleste donde viemos. Uma leitura atenta do *Fedro*, com o eventual recurso a outros diálogos, mostra que o filósofo-mor de Platão, resguardadas pequenas diferenças, possui cada uma dessas loucuras mencionadas. O próprio Sócrates declara ser adivinho para uso particular; os dois discursos que profere dão mostras de sua inspiração poética; a sua palinódia é um modo de purificação, que usa para se eximir da culpa de haver falado mal de Eros; e, ao fim, ele é o exemplo do amante virtuoso que conduz seu amado para a filosofia. A análise de cada um desses temas visa deixar claro como o Sócrates platônico era louco, divinamente louco, em pelo menos quatro sentidos.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Valentin García Yebra. Madrid, Gredos, 1982.
- CICERUS, M. T. *Tusculanae Disputationes*. www.thelatinlibrary.com. Acesso em Agosto de 2009.
- CORBISIER, R. *Introdução à Filosofia. Tomo II - Parte Primeira - Filosofia Grega*. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo, Loyola, 1999.
- JAEGGER, W. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. 3ª Ed. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- KIERKEGAARD, S. *Kierkegaard*. REICHMANN, Ernani (org.), Curitiba, Edições JR., 1972.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- PLATÃO. *Banquete*. (Trad. José C. Souza). In: *Diálogos*. São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.
- _____. *Fedro*. (Trad. Maria Araujo). In: *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1990.
- _____. *Teeteto e Crátilo*. (Trad. Carlos A. Nunes). Belém, UFPA, 1988.
- _____. *Platonis Opera. Tomus I, II, IV* (org., John Burnet). Oxford University Press, First Published 1901.

Hobbes e as Virtudes

Clóvis Brondani¹

A proposta deste texto é argumentar no sentido da existência de uma teoria das virtudes bem definida na filosofia hobbesiana. Consideramos que a ética hobbesiana pode ser compreendida como uma ética das virtudes, apesar das suas diferenças profundas com as tradições anteriores da virtude.

A tarefa idealizada por Hobbes de construir uma ciência da virtude e do vício é uma tentativa de eliminar as ambigüidades referentes à linguagem da virtude existentes numa tradição que remonta a Aristóteles. Deste modo, as virtudes tornam-se essenciais para seu pensamento político, compreendidas como disposições que capacitam o homem para a vida social. O que Hobbes faz é retirar as virtudes do contexto aristotélico da perfeição da alma, restringindo-as ao contexto da preservação da paz. Neste sentido, não há como negar que ele ainda mantém um traço aristotélico, pois para o filósofo grego as virtudes também tendem para a manutenção da estabilidade social. Assim, a ciência da virtude e do vício de Hobbes conduz a virtude diretamente ao centro da discussão política, enfatizando o valor da virtude cívica para a manutenção da ordem no Estado.

Para Hobbes, os teóricos da virtude da antiguidade perceberam as virtudes, mas não compreenderam o seu verdadeiro papel na vida social.

Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste sua excelência, não abem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. (HOBBS, 1997, p. 132)

Esta incompreensão tem origem na falta de um tratamento científico para as virtudes, e é desta tarefa que Hobbes se incumbem ao elaborar uma filosofia moral como ciência da virtude. Esta falta de um tratamento científico origina uma variação lingüística extrema em relação à virtude, o que faz que ela não tenha sido corretamente compreendida pela tradição.

É importante destacar que, para Hobbes, enquanto persistir essa fluidez inconstante na descrição das virtudes, a guerra não pode superada:

Mais, o mesmo Homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama de mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra (HOBBS, 1997, p. 132).

O tratamento científico da virtude permite fornecer um critério objetivo para a definição precisa do termo, que é a paz civil. As virtudes poderão ser caracterizadas a partir da sua contribuição para a paz. A produção da paz é o teste para determinar se certo traço de caráter humano pode ou não ser considerado uma virtude. Segundo Hobbes, todos os homens podem concordar que a paz é boa, pois conduz à preservação.

¹ Instituto Federal do Paraná – Professor. Universidade Federal de Santa Catarina – Doutorando em Filosofia. Orientador: Dr. Marco Antônio Franciotti. Co-orientadora: Dra. Maria Isabel P. Limongi

Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e portanto que também são bons o caminho ou os meios para a paz, os quais (conforme acima mostrei) são a *justiça*, a *gratidão*, a *modéstia*, a *equidade*, a *miseri-córdia* e as restantes das leis de natureza; quer dizer, as *virtudes morais*; e que seus *vícios* contrários são maus. (HOBBS, 1997, p. 132)

As virtudes, deste modo, são louvadas não em si mesmas, mas pelas consequências sociais que trazem: o estabelecimento da paz. Deste modo, Hobbes põe-se a criticar a noção aristotélica de virtude como mediania entre vícios extremos. “Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez que consiste a força; ou se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma dádiva, que consiste a liberalidade” (HOBBS, 1997, p. 132-133). Hobbes pretendeu ter estabelecido um teste seguro que permita definir correta e precisamente as virtudes. São virtuosos todos aqueles comportamentos que conduzem à paz. Justiça, equidade, gratidão e as outras virtudes mencionadas por Hobbes podem ser consideradas virtudes porque são os caminhos, apontados pela razão, para se atingir a paz. É por isso que a busca da paz é a primeira lei natural, ou seja, a primeira virtude que um bom cidadão deve cultivar: que ele esteja constantemente disposto à busca da paz.

As verdadeiras virtudes, segundo Hobbes, passam a ser apenas aqueles comportamentos que efetivamente dispõem o homem para o comportamento pacífico, tais como a gratidão, a justiça, a humildade, a sociabilidade. Tais traços de caráter não são utilizados por Hobbes por pertencerem à determinada tradição, seja ela aristotélica ou cristã, mas sim porque tais disposições de caráter possuem um papel fundamental na estabilidade do Estado.

Deste modo, as leis de natureza podem ser melhor compreendidas como virtudes do que como leis no sentido estrito do termo. As leis naturais, de acordo com Hobbes não podem ser chamadas propriamente de leis e, portanto, não são obrigatórias incondicionalmente. Isto porque para Hobbes a lei é “a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros” (HOBBS, 1997, p. 133). Portanto, na medida em que as leis naturais não são propriamente leis porque não obrigam e não derivam da palavra de quem tem o direito de mando, pode-se concluir que a única lei que pode ser assim propriamente nomeada seja a lei civil.

Deste modo, a melhor maneira de compreender as leis naturais é tomá-las como virtudes, ou seja, como disposições permanentes para a paz. Assim poderíamos evitar certos impasses em relação à obrigatoriedade da lei natural que tem ocorrido no último século.²

Entretanto, é somente no Estado civil que as virtudes podem ser desenvolvidas na sua plenitude. Com o fim do estado de guerra, a fraude e a força deixam de ser as virtudes cardeais. Respeitar as leis torna-se o melhor caminho para a autopreservação. E numa condição de paz e segurança, desenvolver a virtude cívica, como uma disposição contínua para a sociabilidade, é o melhor tipo de comportamento que os súditos podem ter.

Diante desses argumentos é possível concluir favoravelmente a respeito do papel das virtudes no pensamento de Hobbes. Não há como negar que Hobbes faz uso de um catálogo de virtudes cívicas consideradas fundamentais para a preservação da paz. Portanto, não somente o medo das punições e a esperança de recompensas estimulam os cidadãos ao respeito à lei, mas também uma disposição

² Refiro-me às leituras como as de Taylor, Warrender, Hood e Martinich, os quais procuram caracterizar uma obrigatoriedade incondicional da lei de natureza, e também aos críticos destas leituras como Skinner e Kavka, entre outros.

de caráter permanente de cumpri-las. Mais do que um indivíduo que respeita a lei meramente pelo medo da punição, o bom cidadão é aquele que está disposto a respeitar a lei porque é virtuoso. Porque sabe que tais comportamentos virtuosos contribuem para a estabilidade social e, conseqüentemente, para seu próprio benefício. Podemos dizer que o bom cidadão é o homem prudente, aquele que faz o melhor cálculo das conseqüências dos seus atos, e compreende que um comportamento sociável é mais adequado aos seus próprios interesses. Hobbes toma aquelas virtudes morais que tornam o indivíduo um bom cidadão e as converte em virtudes cívicas. Deste modo, cabe destacar o papel que o desenvolvimento da cidadania tem na filosofia de Hobbes. O Estado, além de predispor os cidadãos ao cumprimento da lei através do medo, deve também proporcionar este comportamento através do incentivo ao cultivo das virtudes cívicas, o que efetivamente deve ocorrer através da educação. É por esse motivo que Hobbes salienta o papel da religião e das universidades nas questões da ordem pública. Se Hobbes se coloca a favor da censura das universidades e do controle da religião é porque está ciente dos perigos que falsas doutrinas podem representar à paz pública. As falsas doutrinas são aquelas que afastam os indivíduos da virtude cívica e os predispõe à desobediência. De acordo com Dietz (1990, p. 99) “Uma das tarefas primordiais da filosofia política de Hobbes é desenvolver uma ciência das virtudes públicas, com um olho na obediência, e não somente na lógica do poder soberano”. O cultivo das virtudes é um complemento às punições como instrumento que deve ser utilizado para incentivar o respeito à lei. Não significa que o poder soberano do Estado não seja a força maior que, através da ameaça das punições, estabelece a segurança. Porém, apenas o medo das punições do Estado não é suficiente para manter a estabilidade. Isto porque o Estado não pode controlar o comportamento dos indivíduos em todos os momentos. Deste modo, educar os indivíduos para as virtudes cívicas torna-se um instrumento eficaz para o bom governo.

Palavras Chave: virtudes, lei natural, ciência, Hobbes, paz.

Referências

- BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- BOONIN-VAILE, D. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DIETZ, M. *Hobbes's Subject as Citizen*. In: DIETZ, M. (Org). *Thomas Hobbes and political theory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1990.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997. Col. Os pensadores.
- _____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford – New York: Oxford University Press, 1994.
- KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.
- SORELL, T. *Hobbes*. London : Routledge, 1991.

_____. Hobbes's Moral Philosophy. In: SPRINGBORG, P. The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: Philosophy, n. 13, 1938.

A Ciência sob o olhar de Schrödinger

Caroline Elisa Murr¹

Este artigo apresenta algumas reflexões de Erwin Schrödinger (1887-1961), físico e filósofo austríaco, a respeito da ciência em geral. Acreditamos que essas reflexões sejam importantes para compreender as idéias filosóficas do autor também sobre outros temas e, por isso, para ampliar as discussões em filosofia da ciência. Acreditamos que é importante, tendo em vista compreender melhor suas idéias, ter em mente a visão que ele partilhava sobre o objetivo e o papel da Ciência na sociedade humana.

No texto de 1932 “Is Science a Fashion of the Times?”, em que Schrödinger discorre principalmente sobre o papel da subjetividade na Ciência, ele aponta o que vinha sendo considerado, epistemologicamente, o objetivo da Ciência. Segundo ele, seria o de descrever precisamente o que é percebido através dos sentidos. Mas Schrödinger não se mostra satisfeito com essa definição, pois não concordaria com a Psicologia da Ciência, a qual ele considera fundamental levar em conta (Schrödinger, [1932b], p. 75-76).

Vejam como essas afirmações se encaixam em um discurso mais amplo de Schrödinger, exposto em “Science, Art and Play”, de 1935. Ele defende, nesse texto, que todo tipo de atividade intelectual humana, em que se inclui a Ciência, é uma espécie de jogo, utilizado para gastar uma espécie de energia excedente, para além da mera satisfação das necessidades básicas (biológicas) da vida. A humanidade teria desenvolvido desde jogos no sentido comum, tais como o dominó, até os jogos intelectuais, que incluiriam a Ciência (Schrödinger, 1935b, p. 23).

É interessante notar que Schrödinger não exclui a ‘utilidade’ dos objetivos da Ciência, mas afirma parecer que esta se alia ao prazer e alegria individuais do ser humano. E que este o faria tanto pela satisfação do seu próprio prazer e também de outros, ou da sociedade (Schrödinger, 1935b, p.24). Para Schrödinger, conforme ele dá a entender nesse artigo, o prazer intelectual seria um dos grandes objetivos da Ciência, prazer este que se iguala ao da apreciação de uma obra de arte, por exemplo. Arte e Ciência seriam atividades da mesma categoria, uma vez que pretendem ser úteis e ao mesmo tempo dar satisfação, mediante uma força excedente da humanidade. Nas palavras dele, a respeito da comparação entre Arte e Ciência, pode-se dizer que “tudo isso pertence à mesma categoria: ao livre desdobramento de forças nobres as quais permanecem disponíveis, para além das atividades puramente utilitárias, para causar prazer ao indivíduo e aos outros” (SCHRÖDINGER, 1935b, p.25).

Schrödinger se posiciona, portanto, contrário à visão estritamente utilitarista da Ciência nesse texto. O objetivo da Ciência, para ele, não se esgotaria tampouco na tentativa de descrição dos fenômenos que vemos – como dos experimentos científicos, que não fariam nenhum sentido sem se considerar o objetivo maior da Ciência. Pode-se dizer que essa posição já o afasta da visão tradicional da Filosofia da Ciência segundo a qual o objetivo da Ciência, especialmente a Física, seria justamente descrever e explicar fenômenos naturais.

¹ Instituição: Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFSC. Nível: Mestrado.

Em *Science et Humanism*, de 1951, Schrödinger discute a questão do ‘valor’ da Ciência, que evitou em 1935. Segundo ele: “seu objeto, seu fim e seu valor são os mesmos de não importa qual outro ramo do saber humano” (SCHRÖDINGER, 1951, p.24). Ademais, cada ramo da Ciência não teria valor intrínseco separadamente: a união de todas as ciências é que teria fim e valor (Schrödinger, 1951, p. 25). E esse fim seria simplesmente buscar respostas às questões básicas: o que somos nós, de onde viemos e para onde vamos.

A origem, a condição e o destino futuro do ser humano são, portanto, as questões que, segundo ele, o ser humano procura responder através do desenvolvimento dessas atividades, tais como a Ciência. Fazendo uma junção com as idéias do texto de 1935, pode-se concluir que seria nessas atividades que a humanidade gastaria sua energia excedente. A procura por essas respostas seria feita de maneira diferente dentro de cada época (*age*) (Schrödinger, [1951], p. 25).

Em outro texto, “Physical Science and the Temper of the Age”, de 1932, Schrödinger havia exposto suas idéias sobre a influência da ‘mentalidade’, por assim dizer, de uma época, nas Ciências Físicas. Nesse texto, ele afirma que a Ciência recebe muitas influências de tendências que não seriam científicas, mas resultantes de uma espécie de ‘moda’ de uma época, que reinaria sobre todas as atividades humanas. Uma idéia parecida aparece em “Is Science a Fashion of the Times?”. Em suas palavras, “tudo isso mostra o quanto a Ciência é dependente da configuração *que está na moda* [*fashionable*] da mente de uma época, da qual ela é uma parte” (SCHRÖDINGER, [1932c], p. 85, grifos nossos). Afirma também que é impossível que o homem se desvincule de sua ‘bobina [*coil*] mundana’ quando entra no laboratório ou em sua sala de trabalho (Schrödinger, [1932c], p. 80).

Traduzimos o termo *coil* por ‘bobina’ pois parece haver uma alusão proposital de Schrödinger ao termo usado na Física para um condutor feito com fios enrolados muitas e muitas vezes. Essa metáfora sugere que o homem está tão emaranhado, envolvido, inconscientemente, no ‘espírito’ de sua época, que este é parte dele, muito difícil de ser retirada ou separada, assim como seria quase impossível desfazer o ‘rolo’ de fios da bobina. Se de fato era esse o sentido que Schrödinger queria dar ao termo, não podemos ter certeza. Mas seria uma interessante auto-referência que reforçaria essa idéia: ele mesmo não conseguiu livrar-se do jargão de físico, usando esse termo.

A defesa dessas idéias dá margem ao questionamento da validade dos conhecimentos obtidos pela Ciência, segundo o próprio Schrödinger. Seriam esses conhecimentos válidos independentemente do referencial adotado, ou essa validade deveria ser avaliada de acordo com o referencial de uma ‘base cultural’ em que vivemos? (Schrödinger, [1932c], p.97). Um trecho de outro texto sugere que sim: “não temos o direito hoje de dizer que a teoria corpuscular de Newton estava errada, apesar de ter sido costume, por muito tempo, declarar isso” (SCHRÖDINGER, [1932b], p. 74).

Essas reflexões de Schrödinger estão diretamente relacionadas com a época que ele mesmo vivenciou. Ele participou de um período que pode ser considerado revolucionário, a saber, a virada do século XIX para o XX. Os questionamentos acerca da validade relativa dos conhecimentos tinham um propósito; perguntar se as teorias que estavam sendo abandonadas nesse período de revolução estariam erradas e as corretas estariam sendo descobertas. A conclusão de Schrödinger é pela resposta negativa.

Ele qualifica como revolucionária ou ‘de crise’ a época em que vivia no texto “Science, Art and Play”. Schrödinger sugere que crise é algo normal na Ciência, não é nenhum prenúncio de desastre. E na opinião dele os resultados só podem ser positivos, pois nenhuma atividade científica poderia ir à ruína: ela protegeria a si mesma. Por isso, não haveria motivo para procurar conter o espírito da época, que causaria as revoluções, não só na Ciência, como em outras áreas. A revolução nas ciências seria para ele, portanto, uma espécie de eco das mudanças trazidas pelo espírito da época. E, para Schrödinger, esse era um espírito de questionamento de velhos padrões. Ele afirma: “nossa época é tomada por uma forte urgência em direção à crítica de costumes e opiniões tradicionais” (SCHRÖDINGER, 1935b, p.31).

Essas idéias de Schrödinger com respeito à Ciência parecem ter influenciado muito o seu projeto epistemológico. Percebemos também que ele discute questões que viriam à tona muitos anos depois na Filosofia da Ciência, como crises e revoluções científicas e comparação de ciência e arte. Schrödinger antecipa até mesmo a discussão sobre influências não-científicas na ciência. Seus escritos contribuem sem dúvida para discussões atuais em Filosofia da Ciência.

Palavras-Chave: Schrödinger, Ciência, Filosofia da Ciência, Jogo na Ciência, Ciência e Arte, Crise Científica, Revolução Científica.

Referências

- SCHRÖDINGER, E. “Is Science a Fashion of the Times?” In *Science and the Human Temperament*. Trad. do alemão por MURPHY, J. London: George Allen & Unwin Ltd, [1932a] 1935, pp. 66-85.
- _____. “Physical Science and the Temper of the Age”. In *Science and the Human Temperament*. Trad. do alemão por Murphy, J. London: George Allen & Unwin Ltd, [1932b] 1935, pp. 86-106.
- _____. “Science, Art and Play”. In *Science and the Human Temperament*. Trad. do alemão por MURPHY, J. London: George Allen & Unwin Ltd, 1935, pp. 23-32.
- _____. *Science et Humanisme: la Physique de Notre Temps*. In BITBOL, M. (org.) *Physique Quantique et Representation du Monde*. Trad. do inglês por Ladrière, J. La Flèche: Éditions du Seuil, [1951] 1992, pp. 21-87.

Foucault com Kant: crítica como criação permanente de nós mesmos

Fernando Padrão de Figueiredo¹

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

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

O artigo de Kant não coloca somente um novo objeto, o presente, como o Esclarecimento, um processo em vias de se desenrolar, se desdobrar, por exemplo, com a Revolução Francesa. Mas o apresenta como uma tarefa e uma obrigação, uma maneira de sentir, de viver, ou melhor, um entusiasmo por um acontecimento novo, especial. Neste sentido, não só um objeto, mas uma “nova” subjetividade, uma nova maneira de se conduzir. “Trata-se, diz Foucault, portanto conceber que não se poderá sair dele [do estado de minoridade] que por uma mudança que ele próprio [o homem] operará em si mesmo.” (FOUCAULT, 2005: 1384)

* * *

Como todo personagem, Kant requer a sua cena, a sua paisagem. E é neste momento mesmo, em sua dita última fase, que interessa a Foucault problematizar dois acontecimentos essenciais para aquilo que considerava de extrema importância para o pensamento, isto é, pôr em cheque o custo de sermos nós mesmos hoje, através daquilo que nos determina. “É necessário experimentar fazer a análise de nós mesmos, enquanto seres historicamente determinados, em certa parte, pela

¹ Mestrando - PPGF – UFRJ/ Bolsista do CNPq

Aufklärung.” (FOUCAULT, 2005: 1391) Foucault denomina de Ontologia do presente (da atualidade, ou também de Ontologia crítica e histórica de nós mesmos) a maneira de tratar historicamente nós mesmos como seres singulares. Ontologia que se pergunta por aquilo que nos constitui, nos molda, nos assujeita, enfim, pelas técnicas que nos “governam” e “governamos” uns aos outros. Crítica, negativa e positiva, porque se questiona o limite daquilo que somos e podemos ser para um possível “ultrapassamento” (*franchissement*). Histórica, pois não “crê”, como de hábito, na natureza fundamental, na universalidade e imutabilidade daquilo que nós nos tornamos, seja dos nossos conceitos, das nossas experiências, seja das nossas certezas. Estamos, como seres singulares, *com a história* e não *na história*. A história serve para nos dizer o custo que traz sermos aquilo que somos, mostrar a contingência, o acaso, ou melhor dizendo, a singularidade daquilo que nós experimentamos. A loucura, a doença, a criminalidade, a sexualidade, e a normalidade, por exemplo, não são referências universais. Cada época produziu, se deu, e pensou como objeto essas experiências, singulares e contingentes, que se formavam no interior mesmo da cultura onde eram problematizadas.

Por isso, estudar Kant é estudar a sua paisagem, o Esclarecimento, não só colocado exteriormente a ele, mas também posto por ele mesmo, como seu clima interno, entusiástico, a Revolução Francesa. Para Foucault, o Iluminismo não é somente as paisagens de Kant, mas dele mesmo, no sentido que o Iluminismo é um acontecimento fundamental para se pensar aquilo que somos hoje, aquilo que se pensa, faz, sente, e se problematiza no presente, seja pela filosofia, pelas artes, pelos saberes, enfim, pelo pensamento. Acontecimento essencial para se perguntar por nossa liberdade, as possibilidades de luta, resistência e autonomia, que se fazem e se fizeram na modernidade e na contemporaneidade. Eis o que nos diz Foucault a respeito:

Penso que a *Aufklärung*, como conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, institucionais, culturais dos quais somos ainda em grande parte dependentes, constitui um domínio de análise privilegiado. Penso também que, como empreendimento para ligar por um laço de relação direta o progresso da verdade e a história da liberdade, ela formulou uma questão filosófica que ainda permanece colocada para nós. Penso, enfim – tentei mostrá-lo a propósito de Kant -, que ela constitui uma certa maneira de filosofar. (FOUCAULT, 2005: 1390)

Minoridade e liberdade para se pensar o problema de uma ética, a questão da transformação e retorno ao si. Ética que o último Foucault pensou como estética da existência, isto é, “[...] o problema de uma ética, como forma a dar a sua conduta e a sua vida, é novamente posta.” (FOUCAULT, 2005: 1493) E estética que é transformação de si, possibilitado por um retorno ao si, a vida, a existência, como lugar de elaboração, criação e invenção. Assim, entende a experiência estética como “[...] uma forma de estetismo – e por isto”, diz Foucault, “eu entendo a transformação de si.” (FOUCAULT, 2005: 1354-5)

A problematização de uma estética da existência, prolongada na idéia de arte de viver (como a possibilidade de se pensar, elaborar, ou criar modos de vida através de práticas de liberdade, ou, antes, questionar as próprias práticas, ditas, assujeitadoras), implica em um projeto geral e inacabado do pensamento de Foucault, a Ontologia do presente. Pois é referente às preocupações posta à nossa modernidade, à nossa constituição hoje: “[...] o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou seja, um princípio que está

no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha tido dela mesma.” (FOUCAULT, 2005: 1392) Observa-se bem a idéia de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos como a possibilidade de um retorno a nossa vida, entendida como criar, cuidar, usar a nossa própria existência (e as relações que contém, por exemplo, a amizade, os relacionamentos amorosos, o prazer, etc.) contra as tecnologias políticas de poder. São relações de poder que impossibilitam qualquer relação simétrica com os outros. Relações simétricas que podem ser: um público que lê em Kant, a possibilidade de comunidades, ou nas próprias artes em geral. Para concluir, na entrevista *Uma Estética da Existência*, Foucault esquematiza a respeito dos processos de subjetivação:

“[...] o sujeito se constitui através das práticas de assujeitamento, ou, de uma maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade [...], a partir de um certo número de regras, estilos, convenções, que se acham no meio cultural.” (FOUCAULT, 2005: 1552)

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

Referências:

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. France: Quarto Gallimard, 2005.
_____. *Le Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*. France: Gallimard, 2008.

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

Jorge Luiz Candido de Batista
Jane Rodrigues Guimarães¹

De acordo com o que se pode apreender do pensamento de Michel Foucault, quando se trata de analisar o poder, não se deve ter em conta a soberania do Estado como fonte de onde ele emane. Tampouco se deve ter como alicerces da análise uma unidade global, segmentada em termos de dominadores e dominados, cuja lei, procedendo por esse viés, seria a instância mantenedora da ordem vigente. Estas são apenas as formas terminais da manifestação das relações de poder. Este deve ser compreendido a partir das táticas locais que se alinham em estratégias, cuja revelação, cujo delineamento, apenas cristaliza-se nos aparelhos do Estado e nas formas jurídicas.

Para que exista, o poder não carece da configuração, primeiro, de um ponto central de onde despontariam suas múltiplas formas. Pelo contrário, seriam, de acordo com Foucault, no apoio movediço dos embates locais que se elevariam os estados hegemônicos de poder. Estes estados, contudo, não conferem ao poder um *status* de fenômeno homogêneo, ele deve ser considerado como algo cujo funcionamento se dá em cadeia, transitando entre os indivíduos através de um vasto conjunto de técnicas, “reunidas” na forma de um dispositivo.

Entendido como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discurso, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1979 p.244), o dispositivo, tal como o da sexualidade, por exemplo, é o circuito que passa a funcionar a partir desse intrincado emaranhado normativo.

De que maneira, então, se daria o fechamento desse circuito? Por onde o poder fluiria? Onde o poder de fato adquiriria a capacidade de circular entre os homens? É certo que, definitivamente, a atuação do poder, ou melhor, das relações de poder, não ocorreu (e não ocorre) no plano meramente discursivo, especulativamente, mas de maneira concreta, incisiva. É o discurso e a técnica em indissociável funcionamento. O entendimento do funcionamento de determinada relação de poder só se esboçaria a partir de uma análise que se processe na zona de impacto, e não no nível das intenções. Nas chamadas experiências fundamentais do poder é que se dá o exercício do poder, onde ele funciona, onde ele transita. A loucura, a sexualidade, a medicina, a organização das forças produtivas, etc., podem ser entendidas como exemplos dessas experiências.

Essas instâncias, contudo, não devem ser entendidas como o *locus* dos discursos. Para Foucault, o discurso não estaria limitado àquilo cuja função seria a de exprimir ou reprimir os desejos, ele próprio seria objeto de desejo. Ou seja: o discurso é arma de luta, não funcionando como a mera expressão dos grupos em

¹ **Autor:** Jorge Luiz Candido de Batista, formado em história pela Universidade Federal de Viçosa-UFV, mestrando em filosofia pelo programa de pós-graduação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, e-mail: jorgeluzcandidodebatista@yahoo.com.br.

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

conflito, mas sendo disputado e utilizado. Por esta via de análise perde-se o propósito em se dedicar muito esforço em demarcar o que há de pertencer ou não a ordem discursiva. “Entre o programa arquitetural da escola militar [...] e a própria construção da escola militar, o que é discursivo e o que é institucional?” (FOUCAULT, 1979 p.247) O que importa, neste exemplo dado por Foucault, é que a escola militar funciona, em todos os seus imperativos regulamentares, com sua captação e dispersão de discursos e técnicas. A instituição seria a instância não discursiva da sociedade, aquilo que constringe, que pedagogiza.

Necessário é, portanto, que, para que se entenda como o poder realiza seus movimentos, perceber quais são e como funcionam os diversos mecanismos regulamentadores – pois são justamente eles que atuam localmente, junto às experiências fundamentais, permitindo que sejam alcançados estados a serem considerados em conjunto, de forma global – captar sua atuação nas capilaridades de seu funcionamento. O que importa, portanto, é determinar quais são, em suas técnicas, em suas decorrências, em suas inserções, esses diversos dispositivos de poder que atuam em níveis diferentes do corpo social de formas tão múltiplas.

Cabe ressaltar que às experiências fundamentais do poder é inalienável a propriedade de produção de discursos de verdade. A partir deles é produzida uma verdade a qual cabe exprimir-se tendo como ponto de partida uma disposição beligerante, uma verdade que busca a vitória, que se manifesta na fronteira da sobrevivência, inclusive de quem a está proferindo. A verdade pertence à guerra. Essas relações, que atravessam todo corpo social, não podem se situar e nem funcionar sem uma produção de um discurso de verdade, sem que esse discurso circule, funcione; não sendo possível o exercício de poder se não houvesse de alguma maneira uma economia dos discursos verdadeiros operando através dele.

As grandes dominações, apropriando-se desses discursos, se arquitetam a partir de conflitos localizados, ligados e reorientados por linhas de força que conferem uma aparente, mas fundamentalmente importante ao seu funcionamento, unidade do dispositivo. A homogeneidade litúrgica do poder obedeceria à forma geral de submissão – naquele que o poder violenta – bem como a forma geral da repressão – nos aparelhos institucionais. Submissão e repressão não passariam das formas de inteligibilidade do poder, quer se aborde a relação entre súdito e soberano, entre cidadão e Estado, entre aluno e educador, entre empregado e patrão.

É pela eficiência das táticas, em atividade no interior das grandes estratégias, que um grupo, uma classe, se configura como dominante. Hegemonia não estática, que depende da garantia e da reprodução de uma dada relação de forças. A burguesia, portanto, não é uma classe supra-histórica, nem uma abstração, mas existe uma contínua relação de reprodução entre a estratégia, que realça as relações de força, e a classe dominante. A supremacia burguesa é sustentada pela estratégia, sem que com isso se sustente que a classe burguesa arquitetou e obrigou que fosse aceito, ou almejado, seu modo de vida, seu modo de produção ou mesmo sua mentalidade.

Isso não significa que a coerção possa ser interpretada como mera fantasia, diluindo-se os conflitos. Pelo contrário, o efeito das técnicas é sentido no corpo. As lutas são reais e intensas. Apesar da ausência da figura de um estrategista e de um projeto previamente definido no alinhamento das táticas em um plano, formando um conjunto, não se pode afirmar a ausência de grupos majoritários. As relações de poder são relações irregulares de força, mas para que dada concepção prevaleça é preciso que exista, lá onde ela atua, uma capilaridade que possibilite

que ela se entranhe nos comportamentos. É nas relações localizadas de poder que se daria o confronto.

Como fonte primária das relações de poder, de acordo com Foucault, não haveria um embate global tal qual dominadores e dominados comportassem-se como o conjunto de duas forças, paralelas e contrárias, atuando de um extremo ao outro do corpo social. Consideremos, então, a hipótese de que os múltiplos embates, as relações mútuas entre as diversas forças que se formam e operam nos aparelhos de produção, as instituições (sejam representadas pela prisão, pela clínica ou pela fábrica), servem de apoio a abrangentes clivagens. As grandes dominações são, por conseguinte, resultados hegemônicos que a veemência de todos esses embates localizados, interligados por linhas gerais de força, sustém.

Referências:

- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 17ª edição. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Microfísica do Poder*. Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

O selvagem e o bárbaro para a civilização

Domingos Ribeiro Mendes Junior¹

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

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

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

* * *

Em seu antepenúltimo seminário, no curso de 1976, Foucault começa a analisar um dos três aspectos fundantes dos Estados Modernos, o prospecto da raça. Ele define três processos fundamentais para a constituição dos estados modernos. Um desses processos, que ele chama de, a primeira tática, se baseia na nacionalidade, seriam os constituintes da linguagem no estado; um segundo é o aspecto econômico de formação, ou seja, o estabelecimento de uma economia política; e em terceiro, que é o que nos interessa aqui, a questão da raça. A raça como fenômeno biológico. A vida como um problema político de gerenciamento do estado.

Nesse sentido foi necessário um afastamento do homem natural, que era como o “homem” era pensado no século XVIII. Era preciso definir outro modo de pensar o homem, um homem não histórico, no sentido de que lhe era preciso desvincular desta série de discursos tradicionais. surge assim, o selvagem, o selvagem teórico-jurídico, que irá contratar e fundar a sociedade. É o homem da troca. As teorias, tanto as do direito quanto às antropológicas, estabelecem esse selvagem como pensamento maior da idéia do homem que troca, troca direitos e bens, esse é o referencial para constituição do corpo social tanto quanto do corpo econômico.

¹ dmendesjunior@hotmail.com. Mestrando - PPGF – UFRJ

Esse homem da troca, é o homem adaptável, é o discurso sobre o homem econômico, é o homem que sai da selva, o selvagem, para contratar e para manter relações de troca, relações econômicas. É o homem normalizável e adaptável, pois é dócil, logo, é o que potencializa as forças do Estado. Juntamente com esse personagem, surge outro, que é tão elementar quanto o primeiro, mas que é seu oposto,. Esse é o bárbaro, é o outro da civilização, enquanto o selvagem é potencialmente selvagem, mas que no convívio social estabelece relações de troca tais que o civiliza, o bárbaro é o exterior mesmo da civilização.

O bárbaro é o que está fora e representa a barbárie, é a figura requerida do eliminável, é essa figura que está sempre pronta a entrar em guerra contra a civilização, é aquele que odeia o modo de vida civilizado e que está sempre pronto para uma guerra contra esse modo de vida. Essa figura é reproduzida pelas ideologias de estado e pelas táticas de normalização dos sujeitos, justamente para criar uma imagem de alguém contra o qual estamos sempre em alerta e uma figura contra a qual devemos sempre combater, uma vez que ele está fora, que é o exterior e que está sempre pronto para nos combater e nos destruir.

“o bárbaro é alguém que só compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. Um ponto de civilização - que o bárbaro despreza, que o bárbaro inveja – em comparação ao qual o bárbaro se encontra numa relação de hostilidade e de guerra permanente” (FOUCAULT. 1999:233.)

Essas táticas de normalização têm a família como padrão e são tratadas, principalmente, no livro *Os anormais*. É um modo de assujeitamento a partir do qual irão se inserir os gerenciadores das vidas e que instigarão a produção de vidas voltadas para si mesmos. O procedimento normalizador é o fundador do modo de vida burguês. Nesse sentido, o bárbaro é claramente o seu oposto, o que acaba definindo que é o exterior do modo de vida civilizado. É ele que representa o lugar do indesejável, ele é o que tem sede por domínio e que pratica a rapina, ele quer dominar e destruir a civilização. Essa jamais sede seus direitos, não faz trocas, ele conquista, não sede liberdade ele as toma.

Bem, é esta polarização nos modos de entender o homem que vai fustigar toda uma série de justificativas entre os homens civilizados, os que foram civilizados pelo modo racional de constituição do estado, o homem requerível, o homem selvagem que se civilizou, e sua figura externa, aquele que vai contra os modos de vida civilizados, que é o bárbaro, que é o que tem que ser posto de lado, o excludível, pois é aquele que vai de encontro à civilização. Essa é a luta do normal, daquele que foi adaptado do normalizável, do bom burguês, contra o bárbaro, o marginal, daquele que se encontra na fronteira mesma da civilização ou o anormal. Temos que perceber que o bárbaro é apenas uma figura que seria como um fim último daquilo que não se deseja, ainda assim, esses discursos sobre o bárbaro se materializam em dados momentos para se estabelecer o outro, a negação e o exterior do processo civilizacional.

“o selvagem apesar de tudo, mesmo quando se lhes reconhece algumas maldades e alguns defeitos, no pensamento jurídico-antropológico de nossos dias e até nas utopias bucólicas e americanas que encontramos agora, o selvagem, como vocês sabem, é sempre bom. E como não seria bom, já que tem precisamente como função trocar, dar – dar, é claro, da melhor maneira

possível para seus interesses, mas numa forma de reciprocidade em que reconhecemos, se vocês quiserem, a forma aceitável e jurídica da bondade? O bárbaro em compensação, não pode não ser mal e maldoso, mesmo que se lhes reconheçam qualidades. Ele só pode ser cheio de arrogância e desumano, já que não é, justamente, o homem da troca e da natureza; ele é o homem da história, é o homem da pilhagem e do incêndio, é o homem da dominação” (FOUCAULT. 1999: 234.)

O civilizado será o indivíduo que obterá os ganhos e as vantagens inerentes à sociedade civilizada, é ele, afinal de contas, que reproduz esse par bárbaro/civilizado, e é quem garante a manutenção da sociedade. Em contrapartida, o bárbaro será claramente o indesejado que existe em todas as sociedades, e que tem esse papel de equilíbrio, de grupos de indivíduos (é ele sempre uma figura, que recai sobre grupos, como por exemplo, dos favelados, ciganos, africanos, latinos) que são excludíveis e que são sistematicamente excluídos. Eles quando representam essa figura são levados à exclusão das mais variadas formas são sempre os possíveis de se deixar morrer, são deixados pelas assistências do Estado. É esse um modo de genocídio de ação que se repete por mais de 100 anos pelo menos.

Esses problemas de estruturação dos estados nacionais têm como prospecto principal a idéia de racismo de estado segundo Foucault. Sustentam-se nas diversas lutas internas dos estados nacionais e que tem como principal pano de fundo as lutas de “raças” ou de grupos de pessoas, que são apontadas a partir de uma definição externa, servindo para uma espécie de equilíbrio social. Grupos como os ciganos do leste europeu, os “Banlieue” da França, marroquinos na Espanha, os turcos da Alemanha, os favelados no Brasil, negros e latinos nos Estados Unidos, os cristãos em Dafur (Sudão). Notemos que todo e qualquer estado tem o seu outro, que normalmente pertencem a um grupo categorizado e identificado para ocuparem este papel. É sempre em defesa da sociedade que se justifica o racismo de estado.

Palavras-chave: 1 – Foucault; 2 – Racismo de Estado; 3 – Selvagem; 4 – Bárbaro; 5 – Normalização.

Referências:

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. France: Quarto Gallimard, 2005

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

Naira Tomiello¹

1. Introdução

A Responsabilidade Social Empresarial (RSE) pode ser interpretada pela sua *concepção pluralística*, que busca promover ações sociais e ambientais no âmbito interno e externo à organização, articulando diferentes racionalidades [instrumental, crítica, ambiental] e integrando diferentes atores sociais [mercado, estado e sociedade civil]. A ética é parte constituinte da abordagem [discurso e prática] da RSE. No entanto, percebe-se que o discernimento ético e moral têm-se mostrado insuficiente em parte dos trabalhos de análises e reflexões da RSE.

Tal insuficiência pode ser resumida a partir de quatro caracterizações. Primeiro, porque há trabalhos que omitem o enfoque ético e resumem-se em relatar e quantificar ações, ou seja, ignoram que toda ação é regida por valores e que são passíveis de análises de (in)congruências. Há os que enfatizam a relevância, contudo, simplesmente citam os conceitos, tomando como referência diferentes autores, entre os quais, nomes de notoriedades, porém sem a devida reflexão. Aqui a teoria ética parece revelar uma adesão automática, transformando o conteúdo ético em um sofisticado volume de chavões. Um terceiro grupo de trabalhos inclui a palavra *ética* sem qualquer tipo de referência adicional a ela, ou seja, parte do pressuposto que há um entendimento coletivo e, ainda, toma-a como autoridade incontestável, sobre a qual se presume o consenso. Por fim, entre os limites na indagação ética, há os que se valem do conteúdo ético com pretensões reflexivas, mas com propósitos previamente estabelecidos, ou seja, de desqualificar a abordagem de RSE ou de defendê-la. Prepondera entre os que a desqualificam a indagação sobre as reais *intenções dos empresários*. Aqui, poder-se-ia questionar: *qual a intenção de quem a indaga?* Entre os que apóiam as iniciativas de RSE, exploram-se as *justificativas éticas*, principalmente, as alicerçadas no discurso universal, tais como as defendidas pelos Direitos Humanos. Ao optar, *a priori*, por uma visão [desqualificar ou apoiar], perde-se a capacidade dialógica de caráter construtivista, essencial à constituição do pensamento ético empresarial.

Assim, tem-se como objetivo geral deste artigo discutir a imprescindibilidade do discurso ético à abordagem de RSE. Tal imprescindibilidade foi recortada a partir das categorias - *fundamento conceitual*, *marco normativo* e *fim intersubjetivo*. Omitir ou negligenciar o conteúdo ético para o entendimento da RSE revela-se limitante porque, em primeiro lugar, as diferentes escolas éticas constituem o lastro do desenvolvimento teórico da RSE. Quer dizer, sua variabilidade conceitual, assim como seus diferentes modelos teóricos, decorrem dos diferentes enfoques éticos (*fundamento conceitual*). Segundo, a RSE pertence ao campo da *ética aplicada*, que demanda deliberações normativas, ou seja, atua em torno de problemas específicos sob forma de regras e normas (*marco normativo*). Por fim, sustenta-se que uma importante vantagem da RSE é trazer a ética para o centro da discussão, colocando

¹ Doutoranda no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC); Mestre em Administração de Empresas (UDESC); Graduada em Ciências Sociais (UFSC) e Graduada em Filosofia (UCS). Bolsista pelo CNPq desde março de 2009.

no palco, não apenas a empresa, mas todos os que interagem com ela. A RSE contribui para revitalizar o debate ético (*fim intersubjetivo*). Neste artigo é sustentado que o debate ético fragilizado conduz a equívocos na compreensão da RSE, assim como minimiza o seu potencial de provocar mudanças.

2. RSE e o fundamento conceitual ético

A imprescindibilidade do debate ético à abordagem de RSE é recortada neste item a partir do questionamento: *Quais fundamentos éticos consubstanciam o discurso e a prática de RSE?* Parte-se do pressuposto que o *alcance ético empresarial* (SEN, 2007) resulta de um *diálogo interdisciplinar* (CORTINA; MARTINEZ, 2009), característico do campo da ética aplicada, que, por sua vez, *não se separa das teorias éticas*. (PIZZI, 2006).

Há diferentes tentativas de caracterizações dos fundamentos da teoria ética. Aborda-se, neste artigo, a divisão da teoria ética que abrange: a *metaética*, que investiga a natureza dos princípios morais; busca a clarificação conceitual antes da orientação prática; tem prioridade analítica e procura responder, por exemplo, a pergunta “*o que é bom?*”. Segundo, a *ética normativa* pretende responder a perguntas como: “*que coisas são intrinsecamente boas e em que grau?*”; “*qual a melhor forma de viver bem?*” A resposta será baseada em uma regra correta. Terceiro, a *ética aplicada*, que é um guia para a ação procura resolver problemas éticos cotidianos, seguindo os princípios da ética normativa e responde à questão “*o que devemos fazer?*”. (BORGES; DALL’AGNOL; VOLPATO DUTRA, 2003, p. 15-18). Quanto à *ética normativa*, destaca-se, neste estudo, o *utilitarismo ético* de John Stuart Mill, a *ética das virtudes* de Aristóteles, a *ética do dever* de Immanuel Kant, a *ética do discurso* de Habermas e o *contratualismo moral* de John Rawls.

A partir de diferentes teorias éticas foi possível discutir a evolução do conceito de RSE, assim como a sua pluralidade de modelos teóricos. Estes são analisados no artigo segundo Carroll (1979), que descreve o *Modelo de Pirâmide da RSE*; Shrivastava (1995), que discute a *Gestão Ecocêntrica para a Sociedade de Risco*; Enderle e Tavis (1998), que apresentam *Três Níveis de Desafios Éticos*; Wood (1991), que propõe o *Modelo do Desempenho Social Corporativo*; Wartick e Cochran (1985), cujo modelo trata da *Avaliação do Desempenho Social* e, por fim, o modelo de Logsdon e Yuthas (1997), sobre o *Desenvolvimento Moral Organizacional*.

3. Marco normativo no exercício da RSE: entre o dever e a desejabilidade

Para além da fundamentação, a ética deve responder ao tema da aplicação (PIZZI, 2006). Na esfera das empresas, a *ética aplicada* sustenta, como meta, estabelecer acordos entre as pessoas envolvidas pelo agir empresarial, por meio de normas materiais e processuais. (LEISINGER; SCHMITT, 2001). Aqui, cabe questionar: *como estabelecer critérios éticos e morais, em âmbitos específicos, que amparem a tomada de decisão empresarial?*

Toma-se como pressuposto, para compreender o desafio ético das empresas, a distinção de três níveis do modelo de Enderle e Tavis (1998). O primeiro nível consiste em atender aos requisitos mínimos, que são as *obrigações legais* (âmbito do Direito); no segundo nível predomina a *visão estratégica dos negócios* (circunstâncias do mercado) e o terceiro nível revela o campo da *desejabilidade* (aspiração de um ideal). Tais distinções se justificam porque a RSE sustenta, em seu fundamen-

to, que somente as ações extralegais são consideradas compatíveis à sua denominação; por outro lado, as suas iniciativas e proposições podem vir a se tornarem leis.

A fim de atender aos desafios éticos organizacionais e deliberar em torno de problemas específicos, é destacado, neste item, o papel das *auditorias éticas*. Estas têm em vista buscar a *consistência entre dizer e fazer*, mediante “a elaboração de um sistema de informação pública sobre o comportamento ético da empresa”. (GARCÍA-MARZÁ, 2007, p. 284). Tal elaboração procura atender aos anseios funcionais da ética empresarial, sem perder, contudo, o seu valor intrínseco. (SEN, 2007). A ética abordada como um sistema de gestão promove a credibilidade e a legitimidade necessárias à configuração da *confiança* depositada na empresa. E a confiança é condição essencial para sua sobrevivência. (GARCÍA-MARZÁ, 2007).

4. O fim intersubjetivo da ética empresarial dialógica

As ações que visam conjugar os valores básicos da ética cívica com a rentabilidade da empresa têm trazido “indícios suficientes para acreditar que realmente se está trabalhando em favor de uma humanização progressiva das instituições empresariais”. (CORTINA; MARTINEZ, 2009, p. 168). A pergunta que norteia este tópico consiste em saber *quais aspectos implicam na responsabilidade e coresponsabilidade dos interlocutores válidos no exercício da ética empresarial?*

O pressuposto deste item consiste em reconhecer que o “âmbito integrativo deve ter, no diálogo, seu ponto básico de referência, levando em consideração todos os concernidos como interlocutores válidos”. (GARCÍA-MARZÁ, 2007, p. 129). A liberdade do exercício moral visa a um acordo intersubjetivo na busca de consensos capazes de orientar a resolução de problemas, assim como prevenir seu surgimento.

A ética conjuga a liberdade à responsabilidade, permitindo diferentes interlocutores desenharem seu papel de sujeitos participativos e, em razão disso, assumirem as consequências de suas decisões. (PIZZI, 2006). Neste estudo são analisados os interlocutores válidos a partir da teoria dos *stakeholders* de Mitchel, Agle e Wood (1997), de Freeman (1984) e de Preston e Post (1981).

Referências:

BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei; VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. (O que você precisa saber sobre).

CARROLL, A. A Three-Dimensional Conceptual Model of Corporate Performance. *Academy of Management. The Academy of Management Review* (pre-1986). V. 4, p.497-505, Oct. 1979.

CORTINA, Adela; MARTINEZ, Emilio. **Ética**. Tradução Silvia Cobucci Leite. 2. Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ENDERLE, George; TAVIS, Lee A. A balanced concept of the firm and the measurement of its long-term planning and performance. **Journal of Business Ethics**, Dordrecht, v. 17, n. 11, p. 1129-1144, Aug. 1998.

FREEMAN, R. Edward. **Strategic Management: a stakeholder approach**. Boston: Pitman/Ballinger, 1984.

- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. **Ética Empresarial**: do diálogo à confiança na empresa. Tradução Jovino Pizzi. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, Pelotas, RS: Ed. EDUCAT, 2007.
- LEISINGER, K. M.; SCHMITT, K. **Ética empresarial**: responsabilidade global e gerenciamento moderno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LOGSDON, Jeanne M.; YUTHAS, Kristi. Corporate social performance, stakeholder orientation and organizational moral development. **Journal of Business Ethics**, Dordrecht, v. 16, n.12-13, p. 1213-1226, Sep. 1997.
- MITCHEL, Ronald K.; AGLE, Bradley, R.; WOOD, Donna J. Toward a theory of stakeholder identification and salience: defining the principle of who and what really counts. **Academy of Management Review**. Biarcliff Manor, v. 22, n. 4, p. 853-896, Oct. 1997.
- PIZZI, Jovino. **Ética e éticas aplicadas**: a reconfiguração do âmbito moral. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. (Coleção Filosofia 196)
- PRESTON, L.; POST, J. Private Management and Public Policy. **California Management Review**, 1981, v. 23, n.3. p.56-62.
- SEN, Amartya. Ética da empresa e desenvolvimento econômico. In: CORTINA, Adela. **Construir confiança**: ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SHRIVASTAVA, Paul. Ecocentric management for a risk society. **Academy of Management Review**, Biarcliff Manor, v. 20, n.I, p. 118-137, jan. 1995.
- WARTICK, S. L.; COCHRAN, P. L. The Evolution of the Corporate Social Performance Model. **Academy of Management Review**. V. 10, p. 758-769, 1985.
- WOOD, Donna. Corporate social performance revisited. **Academy of Management Review**, v. 16, n. 4, p. 691-718, 1991.