

## A ONTOLOGIA TRÁGICA NO REALISMO POLÍTICO: Releitura epistemológica de Thomas Hobbes e Hans Morgenthau

*Julio Belintane<sup>1</sup>*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é, no âmbito do terceiro debate da área de Relações Internacionais, trazer à discussão da atualidade algumas características dos pensamentos de Thomas Hobbes e Hans Morgenthau, ambos considerados realistas, levando em conta a qualidade e profundidade do pensamento desses autores clássicos, características que abrem possibilidades de releituras, atualizações e recontextualizações do estado do conhecimento da política contemporânea. Assim, intenciona-se demonstrar a capacidade crítica e explicativa de suas teorias, mesmo dentro de um novo paradigma da área, principalmente levando em conta os aspectos filosóficos e epistemológicos das obras desses dois autores, buscando demonstrar a coesão da base epistemológica com o pensamento político

**Palavras-chave:** Realismo Clássico, Teoria das Relações Internacionais, Política Internacional, Teoria Política.

**Abstract:** The aim of this paper is, in the environment of International Relations third debate, bring back to discussion the current character of the thought of Thomas Hobbes and Hans Morgenthau, both authors considered realist, taking into consideration the quality and depth of the thought of these classic authors, being these characteristics able to new possibilities of readings, updates, and re-contextualization of the state of knowledge of current politics. Therefore, the intention is to demonstrate the critical and explanative capacity of their theories, even in times of a new paradigm in the area, specially taking into account their works philosophical and epistemological aspects, trying to demonstrate the cohesion of their epistemological basis with the political thought.

**Keywords:** Classical Realism, International Relations Theory, International Politics, Political Theory, Political Realism.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) na Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília (FFC). Contato:

## 1. INTRODUÇÃO

O terceiro debate da área de Relações Internacionais levanta novos temas e formas de inquirir e compreender o objeto de estudo da área. Ao mesmo tempo, as teorias tradicionais, marcadamente o realismo e o liberalismo, perdem espaço na produção acadêmica atual. No entanto, a qualidade e profundidade do pensamento desses autores clássicos abrem possibilidades de releituras, atualizações e recontextualizações do estado do conhecimento da política contemporânea.

Neste trabalho, serão abordados dois autores classificados como realistas. O primeiro deles, considerado um dos grandes teóricos políticos da modernidade, é Thomas Hobbes. O segundo, considerado o “papa” do realismo político na área de Relações Internacionais, é Hans Morgenthau. Mais especificamente, serão levantados os aspectos filosóficos e epistemológicos das obras desses dois autores, buscando demonstrar a coesão da base epistemológica com o pensamento político.

O objetivo deste trabalho é, no âmbito do terceiro debate da área de Relações Internacionais, trazer à discussão da atualidade algumas características dos pensamentos desses autores. Assim, intenciona-se demonstrar a capacidade crítica e explicativa de suas teorias, mesmo dentro de um novo paradigma da área. A abrangência e profundidade do pensamento desses autores clássicos não dizem respeito unicamente à política, mas buscam a discussão, na área das Relações Internacionais, da própria condição humana no mundo e as decorrências dessa condição na sociedade, no Estado e no sistema internacional.

O trabalho se dividirá em três partes. A primeira fará a discussão epistemológica e política de Thomas Hobbes, com foco em suas influências filosóficas, na forma de estruturação do conhecimento filosófico científico do século XVII; e, de modo específico, na construção epistêmica de sua principal obra, *Leviatã*. A segunda seção seguirá o mesmo roteiro, expondo na obra de Morgenthau, suas influências filosóficas, o pensamento epistemológico do século XX, coesão entre epistemologia e teoria política e, por fim, será discutida a célebre passagem de sua principal obra, *Politics Among Nations*, na qual o autor elenca os seis princípios do realismo político. Na última parte, a título de considerações finais, será feita uma breve comparação entre o pensamento dos dois autores, com enfoque nas convergências epistêmicas e filosóficas de seus pensamentos. Desse modo, busca-se discutir a

crítica que a filosofia contida na obra desses autores nos traz para o terceiro debate, atualizando a leitura desses clássicos.

## **2. THOMAS HOBBS: EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA**

A filosofia de Thomas Hobbes (1588-1679) apresenta-nos, ainda hoje, uma profundidade, e uma obscuridade, abissais. Tantos foram seus diferentes intérpretes e leituras ao longo dos séculos, assim como as polêmicas sobre a originalidade de seus escritos e dos compilados de suas obras, que apresentar sua filosofia como uma única e indubitável obra acabada seria, talvez, a mais questionável atitude para este trabalho.

No entanto, não se pretenderá aqui alcançar a totalidade do pensamento de Hobbes, tampouco enfrentar os acalorados debates que se desdobraram ao longo dos séculos XIX e XX acerca de sua obra (LOPES, 1978, p. 24). Assumem-se, assim, de antemão, algumas prerrogativas de modo a enquadrar esta pesquisa em uma vertente específica da interpretação do filósofo de Malmesbury. Marcadamente, assume-se assim que o corpo filosófico e político da obra de Thomas Hobbes apresentam-se como uma unidade coesa e indissociável para a compreensão do sistema de pensamento defendido pelo filósofo. Centrar-se-á, também, na análise da obra *Leviatã*, considerada o ápice da filosofia de Hobbes na sua construção filosófico-política.

Assim, esta seção será dividido em três partes essenciais: 1 – Precedentes histórico-filosóficos; 2 – Precedentes metodológicos de Hobbes; 3 – Filosofia e política em *Leviatã*. Na primeira parte, será feito um apanhado geral da filosofia da passagem da Idade Média para a Idade Moderna, desta forma levantando os preceitos filosóficos da época de Hobbes e as principais discussões a que os pensadores da época se propunham. Na segunda parte, serão levantadas algumas questões referentes ao pensamento geral de Hobbes com relação à filosofia e, mais especificamente, à epistemologia, marcada pelo materialismo e pelo ceticismo, de modo a apresentar de antemão as bases de seu pensamento. Na terceira parte, concluir-se-á o capítulo com a análise da primeira e segunda partes de *Leviatã*, de forma a buscar demonstrar, em sua principal obra, a unidade do pensamento de Hobbes.

### **2.1. Precedentes histórico-filosóficos**

Tendo nascido no final do século XVI, Hobbes assistiu à passagem do pensamento medieval para o pensamento moderno e nela foi ativo colaborador. Uma das grandes características do período, é possível ressaltar, foi a queda do modelo de explicação teológico do mundo e a passagem para o modelo científico, ou seja, uma laicização do conhecimento e, logo, da teoria filosófica e política. Este período foi marcado pela crítica e superação da Escolástica como forma predominante de pensamento filosófico, e a passagem pelos pensadores dos séculos XV e XVI desembocaria, ao final do século XVI e início do XVII, em uma completa transformação da maneira com que o homem via e analisava o mundo e a si mesmo.

Dentre as formas de pensamento medieval, aquela que haveria predominado após o século XIII foi a Escolástica. Sendo uma releitura de Aristóteles a luz dos preceitos cristãos de então, a forma mais ilustre e acabada da Escolástica apareceu nos escritos de Tomás de Aquino (1225-1274). No entanto, não serão aprofundados os argumentos de Tomás de Aquino, mas apenas algumas características gerais da Escolástica que lhe seguiria como corrente filosófica que nos ajudarão a perceber a mudança ocorrida no pensamento das épocas em questão.

Inicialmente, ressaltaremos duas características principais de Tomás de Aquino: o aristotelismo e a conjunção entre conhecimento racional e fé. Tomás de Aquino foi estudioso da obra de Aristóteles, encontrando nos escritos do Estagirita os limites da razão humana. Segundo Abbagnano: “Ele foi até onde a razão humana pode ir. Para além desse ponto só existe a verdade sobrenatural da fé. Integrar a filosofia e a fé, a obra de Aristóteles e a verdade revelada por Deus ao homem e de que a Igreja é depositária – é a tarefa a que S. Tomás se propõe” (ABBAGNANO 1, 2000, p.16).

Uma de suas principais investigações filosóficas é exatamente esta integração da alma e da razão no ser. A teologia e a filosofia não se contradiriam em sua busca pelo conhecimento; antes, completar-se-iam, de modo que esta demonstra os meios racionais intelectivos, palpáveis pela própria materialidade do mundo, enquanto aquela versaria acerca da revelação dos desígnios de Deus.

O processo do conhecimento, assim, dar-se-ia através da alma unida ao corpo. A alma possuiria os universais, os conceitos acabados e perfeitos, a totalidade do conhecimento possível pelo homem. Os sentidos captariam a materialidade do mundo, e o intelecto os

identificaria com os universais, reconhecendo-os como tal. Desta forma, o objeto se torna cognoscível não na sua verdade material, mas no reconhecimento de sua verdade universal. Ora, o reconhecimento desta verdade universal na alma adviria de um ser superior e perfeito, causa geradora da alma humana, dos conceitos universais e de toda existência: Deus. Assim, a experiência e a filosofia estariam unicamente ligadas ao processo de descobrimento de Deus e do mundo por ele criado, não se contrapondo ao conhecimento gerado pela fé, pois ser-lhes-ia adventício. Assim, a prova empírica ou filosófica só estaria correta se de acordo com os princípios universais da alma, do contrário é apenas um erro da intelecção, não obstante a prova material.

Pode-se notar, assim, que a filosofia de Tomás de Aquino coloca em um patamar superior o conhecimento espiritual universal, e em um patamar inferior o conhecimento material e sensitivo. A razão só estaria correta caso estivesse de acordo e em plena sintonia com os ditames da fé, do contrário os próprios sentidos ou o processo do conhecimento não estariam de acordo com o mundo, contingente a Deus.

O vigor do pensamento de Tomás de Aquino iria perdurar por alguns séculos, apesar de, ao final da Idade Média, começar a ser questionado. Guilherme de Ockham (~1290-1347), por exemplo, buscava desconstruir a totalidade do pensamento de Aquino a partir de uma teoria em que o conhecimento empírico seria o único válido, e, ainda assim, não se enquadraria na possibilidade de conhecimento do universal. Desqualificava o conhecimento teológico como fonte de explicação e refutação da experiência. Adiantaria, assim, não apenas as críticas filosóficas da modernidade, como daria campo filosófico para os séculos precedentes, com o Renascimento italiano e a revolução científica.

A passagem do pensamento medieval para o pensamento moderno e, mais especificamente, para a concepção de ciência moderna, se dá com a crítica da Escolástica cristã e da filosofia de Aristóteles nela empregada. Como brevemente apresentado na filosofia de Tomás de Aquino, considerava-se que a compreensão do mundo pelo homem só era possível a partir dos universais, que existiam para além da materialidade do mundo. Os fenômenos, frutos da percepção humana, eram facilmente ludibriáveis, de modo que o único conhecimento possível e justificável adviria de uma dedução de princípios universais superiores aos dados da materialidade.

As obras de Leonardo da Vinci (1452-1519), na física, ótica, pintura, arquitetura, engenharia ou tantas outras artes a que tenha se aplicado, refletiam este momento de inflexão e crítica do modelo aristotélico. A concepção de Leonardo inverte a noção de conhecimento justificável da Escolástica e do aristotelismo, pois defende que a matemática se apresentaria como linguagem e representação divina. A natureza não mais seria que a representação, ao homem, em forma de fenômeno, das qualidades matemáticas que a existência divina lhe providencia. Assim, não há princípio outro que não a própria observação e a aplicação da matemática para a compreensão dos fenômenos. Em outras palavras, Leonardo, ainda que não tenha formado um sistema filosófico fechado e intencional, contrapõe-se à Escolástica através de um pensamento mecanicista da realidade, em que os fenômenos só podem ser compreendidos e justificados através de sua quantificação na linguagem matemática.

Coetâneo de Leonardo, Nicolau Copérnico (1473-1543) partilhava da mesma percepção pitagórica<sup>2</sup> de que o mundo era observável e compreensível através da matemática. Focado, no entanto, na astronomia, Copérnico foi capaz de contrapor o modelo geocêntrico de Ptolomeu (até então utilizado em concordância com os princípios aristotélicos cristãos), propondo a centralidade do Sol no Universo. A revolução copernicana vem justamente da contraposição então posta pela astronomia e pela matemática dos modelos deduzidos do conhecimento Escolástico.

Posteriormente, Galileu Galilei (1564-1642) haveria feito uma série de observações no campo da física e da astronomia, e com a ajuda de sua invenção, o telescópio, haveria ampliado grandemente o conhecimento do universo em sua época. Tendo escrito o livro *Diálogos sobre os dois máximos sistemas do mundo*, Galileu se coloca em embate com o Santo Ofício de Roma, que havia condenado a doutrina de Copérnico em prol do heliocentrismo, e é abjurado pela Igreja em 1633.

Galileu, no entanto, não haveria contribuído apenas para a astronomia. Em suas obras, é apresentado de maneira sistemática o método que a ciência moderna deveria aplicar para chegar ao conhecimento, de maneira mais acabada do que Leonardo havia feito. Colocava-se, dessa maneira, ativa e conscientemente no embate filosófico de seu tempo:

Galileu era plenamente consciente da novidade do seu conceito de ciência em face da tradicional concepção aristotélico-escolástica. Considerava ele Aristóteles como aferrado à

---

<sup>2</sup> Referente a Pitágoras de Samos (aproximadamente 571 a. C. – 490 a. C.), pensador e matemático grego, fundador da Escola Pitagórica, que enxergava que o conhecimento e o mundo se encerravam dentro do número e da compreensão matemática do homem.

dedução em detrimento da indução; à ciência das essências em lugar do estudo dos processos e da sua dinâmica, ao puramente qualitativo em lugar do quantitativo. Acha-lhe falta sobretudo do método matemático que, para Galileu, possibilita o único acesso à natureza; pois o livro da natureza está escrito em matemática e as suas letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas (HIRSCHBERGER, 1960).

Galileu dirige críticas diretas ao “mundo de papel”<sup>3</sup> dos Escolásticos, que não apresentava qualquer semelhança com a materialidade do mundo, e que não era capaz de explicar-lhes as causas e os movimentos da natureza. Esta, pelo contrário, seria o próprio objeto do conhecimento humano e da ciência. É Galileu que apresenta da maneira mais clara possível em sua época a percepção de uma estrutura matemática da realidade objetiva. Acessa-se a essência matemática do objeto através do fenômeno experimentado continuamente, diante da utilização do raciocínio matemático para elucidá-lo e traduzi-lo.

A experiência, assim, demonstrada através do raciocínio matemático, seria não apenas a essência das coisas, como também se lhes apresentaria como limite. Dessa maneira, Galileu não apenas apresenta o princípio da indução como método, mas elabora ainda a crítica da imposição da subjetividade do observador no experimento, apontando a restrição dos juízos a serem elaborados a partir das observações e elaborações de leis.

Por fim, será necessário passar brevemente por um último pensador necessário para o esclarecimento da passagem do pensamento medieval para o moderno: Francis Bacon (1561-1626). A característica da obra de Bacon que se necessita ressaltar para a compreensão de Hobbes é especificamente a passagem do conhecimento puramente contemplativo dos antigos, bastante presente também na filosofia escolástica, para o conhecimento técnico-científico, que não apenas compreende a natureza, mas coloca-a como ferramenta utilizável. Bacon, aqui, ressalta claramente: saber é poder, capacidade de transformação da natureza em ferramenta útil ao homem. Além disso, Bacon elabora também uma primeira doutrina filosófica e científica do método de conhecimento através da experimentação.

## 2.2. Precedentes metodológicos de Hobbes

---

<sup>3</sup> Hobbes, como será apontado no decorrer do texto, será grandemente influenciado por Galileu. O “mundo de papel” a que Galileu faz menção se refere aos estudiosos que buscavam o conhecimento sem a experimentação, elevando os princípios acima dos dados auferíveis com a experimentação. Hobbes irá se utilizar da mesma metáfora do “mundo de papel” em *Leviatã* ao se referir aos Escolásticos.

A segunda parte desta seção será destinada à explanação das características epistêmicas da obra de Hobbes. A primeira construção dos pensadores que antecedem Thomas Hobbes é necessária para que se possa compreender a origem de suas ideias, e quais discussões são elaboradas pelo pensador a partir de seu ponto de vista epistemológico, dando-nos alguma luz para a interpretação de tão polêmico autor. Assim, ressaltam-se aqui quatro características centrais da forma de exposição de Hobbes: materialismo, sensualismo, nominalismo e raciocínio geométrico<sup>4</sup>.

### **2.2.1. Materialismo**

Hobbes definiria filosofia da seguinte forma: “A Filosofia é o conhecimento adquirido, por um raciocínio reto, dos efeitos ou fenômeno, partindo da concepção das suas causas ou gerações e, reciprocamente, das gerações que podem produzir-se, partindo dos fenômenos conhecidos [...] Efeitos e fenômenos são faculdades dos corpos” (op. cit. in HIRSCHBERGER, 1967, p. 200). Nesta definição de filosofia são apresentadas também tanto a influência matemática de seu raciocínio geométrico (o “raciocínio reto”), quanto outra característica marcante em sua obra: o materialismo.

Hobbes dividirá sua produção filosófica em três etapas: a filosofia dos corpos, a filosofia do homem e a filosofia civil, referindo-se à física, à epistemologia e à política. Estudando essencialmente o movimento dos corpos, assim como Copérnico e Galileu haviam feito, Hobbes busca se contrapor a uma visão escolástica de mundo, elevando o dado como conhecimento auferível de verificação por si próprio. Ou seja, outras formas de conhecimento, como a metafísica (no caso, mais especificamente, a Escolástica), não pertenceriam à investigação filosófica.

O mecanicismo de sua concepção materialista de mundo também é evidente. Hobbes enxerga na natureza uma causalidade mecânica para com todos os elementos que a compõe. Concepção novamente advinda da crítica científica à filosofia cristã, priorizando a observação e a indução como forma válida de conhecimento da realidade, em detrimento dos princípios primeiros da fé. Assim, a filosofia de Hobbes acerca da física, dos movimentos e dos corpos não se encontrará apenas em sua investigação da filosofia, mas é uma base primeira para todo

---

<sup>4</sup> Características ressaltadas de acordo com a bibliografia analisada e sua coesão com o texto analisado (ABBAGNANO. 2000. p.55; BRÉHIER, 1977. p.131; BOBBIO, 1991, p.38).

o raciocínio que irá elaborar. Outra denominação para seu materialismo é conhecida por corporalismo.

O materialismo de Hobbes, aliado ao mecanicismo matemático de sua época, trará uma concepção de física que se baseia na observação e verificação dos movimentos gerais dos corpos, não estando estes condicionados a nenhuma outra força metafísica. A materialidade do mundo se encontra como base primeira para qualquer forma de conhecimento, incondicionável a qualquer outra instância maior. “Para Hobbes, parece já estabelecido o materialismo, ainda antes de se ter voltado para o estudo das matemáticas [...]. [O materialismo] de Hobbes é o velho materialismo do contato cego e do choque, segundo o princípio dos antigos atomistas; natureza-átomos projetados no vácuo” (HIRSCHBERGER, 1967, p. 202).

### **2.2.2. Sensualismo**

Dentro de uma radical concepção material do mundo, aparece na filosofia de Hobbes o homem como ser cognoscente. Este homem, no entanto, não é visto de maneira diferente dos outros corpos, logo, sofre as causas e as consequências dos movimentos de outros corpos. Está, contudo, consciente deste processo.

Desse modo, o mundo aparece ao homem não apenas de forma fenomênica, mas também ontológica<sup>5</sup>. Os movimentos e os corpos implicam à mente humana uma série de movimentos correspondentes, sem, contudo, implicar a totalidade do conhecimento do objeto a se movimentar, ou mesmo a natureza do movimento em si. Em outras palavras, assim como qualquer outro corpo material, a mente humana também se encontra em movimento, uma vez que está ligada ao mundo material através dos sentidos. Exemplo: o fogo queima e causa dor, implicando o movimento de repulsão da mente, logo, do corpo. O movimento de repulsão e a consciência dele a partir da mente humana fará com que o homem evite se queimar com o fogo.

Hobbes inaugura o que virá a ser conhecido como psicologismo inglês, que fundamentará posteriormente as obras de John Locke e David Hume. Estender-se-ão maiores explicações acerca do sensualismo da obra de Hobbes na explicação específica da

---

<sup>5</sup> Entendendo-se “ontologia” como a determinação do ser, constituinte e condicionante de sua própria existência.

epistemologia e política em *Leviatã*. Por ora, basta apontar-lhe o preceito investigativo focado na mente e na percepção dos movimentos como fenômenos, assim como a totalidade do sistema “mente–fenômeno”.

### 2.2.3. Raciocínio geométrico

Outra notável característica do pensamento de Thomas Hobbes é o denominado raciocínio geométrico. A mesma concepção pitagórica do mundo que animara as obras de Leonardo ou Galileu faria com que Hobbes enxergasse na matemática um método de comprovação e refutação inegável e último. Segundo o autor, um argumento deve seguir um padrão matemático em sua precisão para que ele possa ser considerado verdadeiro ou falso.

Também, segundo Skinner (SKINNER, 1999), Hobbes seria grandemente influenciado pela obra *Os Elementos*<sup>6</sup>, do geômetra grego Euclides. Desse modo, assim como na obra do matemático, Hobbes buscaria um método de demonstrar sua filosofia moral de maneira clara e infalível, a partir de pressupostos evidentes, as regras da conduta humana. Para o intérprete, foi através de Euclides que Hobbes teria deixado os estudos humanísticos, dentre eles a retórica, e adentrado no universo científico e matemático de seu tempo. Teria, então, no grande geômetra grego um parâmetro e ideal para a demonstração do conhecimento válido.

Esse raciocínio geométrico é demonstrado em *Leviatã* nos capítulos da linguagem e da razão (IV e V), em que o autor apresenta o que compreende por filosofia. O objetivo desta é esquadrihar as palavras principais às quais o discurso se refere (os conceitos), de modo a deixá-las com um significado unívoco, claro e evidente. Desses conceitos unívocos e claros poder-se-á, então, calcular-lhes as relações significativas. O método é denominado geométrico, pois consiste em reduzir a significação das palavras a um axioma inegável, e travar relações significativas a partir desses axiomas. Assim como na geometria, o raciocínio passaria a ser praticamente auto-evidente, necessitando unicamente a aplicação do raciocínio para que a verdade do argumento lhe seja demonstrada uma vez que se tenha concordado nos significados primeiros das palavras aplicadas.

---

<sup>6</sup> Obra fundamental da geometria, permanecendo por milênios como uma das maiores obras matemáticas de todos os tempos.

Esta forma de operar acaba por nos remeter a uma outra característica da filosofia de Hobbes, que é o nominalismo.

#### **2.2.4. Nominalismo**

O pensamento de Hobbes com relação à linguagem pode ser considerado a partir da corrente de pensamento conhecida como nominalismo. O nominalismo retoma a clássica discussão entre o particular e o universal, defendendo que o caráter universal dos objetos existe unicamente no campo da linguagem. Apresenta, assim, uma primeira reação contra a Escolástica ainda na filosofia da Idade Média, com Guilherme de Ockham como principal interlocutor. Nela, evocam-se nomes para poder identificar coisas que são percebidas como parecidas ou pertencentes a uma mesma classe, contudo essa universalidade é unicamente nominal, não sendo natural ou real; ou seja, os nomes não expressam as essências dos objetos, sendo que a necessidade da definição do nome não implica a correspondência deste com a realidade. O nome adquire um status semelhante a das figuras geométricas, não observáveis na realidade como figuras perfeitas e acabadas. Segundo a corrente nominalista, no mundo existem apenas objetos próprios, diferentes entre si. Novamente, exclui-se a universalidade dos objetos, percebidos apenas como únicos. Suas semelhanças são aparentes, mas não substanciais.

A perspectiva linguística hobbesiana é tributária dessa corrente. O filósofo distingue na linguagem os nomes próprios dos nomes universais, de modo que aqueles determinam unicamente um objeto, estes determinariam uma determinada classe linguística de objetos, como são percebidos de maneira aproximada.

A importância da elaboração de nomes universais é que eles encerram em uma forma acabada, a linguagem, os signos observados na experiência. O filósofo toma como exemplo o significado e as implicações do vocábulo “triângulo”, que compreende por si só uma série de decorrências que o determinam como pertencente a essa classe significativa. Não poderia haver, logicamente, um triângulo de quatro lados – disso decorreria um absurdo, uma proposição sem significado. Outros absurdos apresentados pelo filósofo são “corpo incorporeal” e “substância incorpórea”, ressaltando novamente aqui a característica da coesão lógica com a perspectiva materialista-corporalista de sua filosofia.

Hobbes depreende dessa perspectiva nominalista que o sentido das proposições dá o caráter de correção ou erro; em outras palavras, a linguagem encerra a razão humana. A

classificação dos objetos experienciados em categorias linguísticas universais e suas ligações subsequentes são o próprio processo do pensamento, que faz não apenas com que o homem tenha categoria para elucidar os objetos experienciados, como o torna capaz de colocar suas definições e investigações à luz das de outros homens.

A clareza de um raciocínio se mostraria através da clareza de suas definições e da linguagem que é utilizada para expor o raciocínio. O filósofo observa que, por vezes, os nomes acabam por designar diferentes significados, ou então não há concordância com o significado que determinado nome encerra em todas suas significações. Incorre-se em um erro quando não se apresenta, inicialmente, as proposições e definições que estão sendo utilizadas.

Consequentemente, a ciência adquire também um caráter nominalista. Como claramente aponta o autor:

Desse modo fica evidente que a razão não é como os sentidos e a memória, inata ao homem, nem adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas alcançada mediante o esforço: primeiramente, pela adequada imposição de nomes e, em segundo lugar, aplicando um método correto e razoável, partindo dos elementos, que são os nomes, para chegar às proposições, feitas por meio da conexão de um deles com os outros e, em seguida, aos silogismos, que são as conexões de uma afirmação a outra, até chegar ao conhecimentos de todas as consequências dos nomes relativos ao tema considerado; é a isso que os homens denominam ciência [...], o conhecimento das consequências e dependências de um fato em relação ao outro (HOBBS, 2012, p. 45).

Observa-se, nessa passagem, que os nomes acabam apresentando uma coesão entre si: as causas e consequências lógicas dos nomes, assim como dos objetos geométricos. Esse pensamento não exprime a realidade de forma substancial, contudo, apresenta-se como o raciocínio e o método mais claro para o conhecimento categórico humano. Cabe ressaltar que, para Hobbes, a verdade e a falsidade são atributos da linguagem (HOBBS, 2012, p. 36), e não necessariamente da realidade existente. Pertencem ao correto ordenamento dos conceitos, de forma a não lhes permitir contradição interna.

Expostas essas bases do pensamento hobbesiano, nota-se que Hobbes estava afinado com a filosofia de seu tempo na crítica do modelo escolástico. Não apenas criticava, como Galileu, o “mundo de papel” dos escolásticos, como buscava os fundamentos de uma filosofia materialista-corporalista, compreensível a partir da matemática como linguagem última da explicação. Ainda assim, Hobbes já opera, em sua concepção epistêmica, uma primeira crítica da capacidade cognitiva humana, incapaz de alcançar a totalidade da realidade material, contudo sendo parte integrante, ativa e passiva, no movimento dos corpos existentes. O

filósofo, assim, apresenta-nos a passagem da ciência dos corpos, a física, perfeitamente matematizável, para a ciência dos homens, sua psicologia e epistemologia, e, posteriormente, para a ciência dos homens para com os outros, a política.

Como dito anteriormente, este trabalho toma por princípio a existência da coesão teórica de Hobbes, havendo assim uma influência de sua premissa mais essencial, a do materialismo-corporalismo, nas premissas de sua filosofia humana, o nominalismo e a política.

### **2.3. Teoria epistêmica e política em *Leviatã***

A obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes, tem sua primeira parte dedicada inteiramente à investigação da existência humana dentro de premissas empíricas. Sua construção epistêmica é profunda e complexa, fundamentando sua perspectiva de natureza humana de modo epistêmico.

No *Leviatã*, é tomado o princípio de *tábula rasa* do empirismo, de modo que o homem não possui de maneira inata qualquer tipo de qualidade. Contudo, através da observação dos fenômenos do mundo sensível, o homem passa a construir seu entendimento do mundo e de si. Como ser que habita unicamente o tempo presente, o homem reconhece em sua mente os objetos e fenômenos passados – é a sua imaginação.

Como já apresentado, Hobbes busca trabalhar a cognição humana a partir de leis semelhantes às da física e da matemática, e que sejam plenamente observáveis por qualquer indivíduo. Assim, aponta uma relação temporal da imaginação: quanto mais tempo se passara da observação de determinado objeto, mais nubladas são as memórias que dele se possui. O discernimento dos objetos na imaginação – memória – é inversamente proporcional ao tempo decorrido de sua sensação. Dessa maneira, a imaginação, para Hobbes, nada tem do plano ideal platônico das imagens perfeitas e da verdade absoluta. Pelo contrário, o filósofo inglês considera a dimensão da imaginação uma degradação da percepção inicial dos sentidos, um perpétuo processo de obnubilação da certeza sensorial. O campo do pensamento é inferior ao campo da sensação, da matéria. Fica evidente aqui a sua abordagem materialista, na qual a realidade não está na representação humana, mas no mundo material em si.

#### **2.3.1. Formas de pensamento**

O pensamento, dessa maneira, dividir-se-ia em duas formas: uma simples e outra composta. A forma simples é a memória de um objeto experimentado, pura e simplesmente. A imaginação composta é uma associação de memórias que buscam formar um único objeto: o filósofo utiliza-se da imagem do Centauro, que existiria apenas na imaginação e que conjugaria as ideias simples de um cavalo e de um homem na mesma ideia (HOBBS, 2012, p. 22).

Um pensamento jamais sucederia outro sem uma relação causal. Um pensamento sempre evoca outro, que evoca outro, e assim por toda a existência humana, numa eterna relação dos fenômenos perceptíveis com as memórias passadas. Observa-se, na obra do filósofo, a permanência da ideia da inexistência do inatismo<sup>7</sup> das ideias: só se pode ter ideia daquilo que foi experimentado; assim essa sucessão de ideias se dá diante das experiências complexas que o homem tem.

Dessa maneira, o pensamento pode possuir dois desenvolvimentos: um desorientado e outro orientado. O desorientado, segundo o filósofo, seriam “pensamentos dos seres humanos não apenas privados de qualquer companhia, mas também sem qualquer preocupação” (idem, p. 27); o orientado é quando um desejo leva o homem a pensar em um determinado objeto de maneira obsessiva e focada. Não apenas o homem pensa no objeto desejado como finalidade, mas também nos meios para que esse objeto seja alcançado,

O filósofo distingue ainda duas formas do pensamento orientado. Uma que investiga as causas e os meios que produzem o efeito desejado e imaginado, e outro que busca determinar os efeitos que o objeto desejado pode causar. Hobbes aplica essas duas formas do pensamento direcionado ao indivíduo com relação ao tempo e ao indivíduo pensante, de modo que o indivíduo habita sempre o presente de sua situação, e através da experiência gravada em sua memória investiga os fenômenos passados, determinando as causas e as consequências dos objetos. É a partir desse processo de revisitação empírica de suas memórias que o indivíduo constrói seus desejos, e, como estes não estão saciados no presente, elabora sua cognição e ação no presente com o objetivo de saciá-los. É a perspectiva de futuro.

### **2.3.2. O tempo e o homem**

---

<sup>7</sup> O inatismo, ou princípio de *tabula rasa*, em Hobbes, adviria da concepção materialista-corporalista; ora, um corpo não pode apresentar movimento se não houver uma força que lhe imprima movimento, ele não possui qualidade própria que não seja relativa ao sistema em que está imerso. Assim, uma mente não poderia possuir nenhum conteúdo anterior a sua criação, não encerrando ideias como as de Deus, perfeição ou moralidade. Observa-se neste ponto uma grande contraposição à concepção de mente e alma da Escolástica.

As determinações de tempo diante do homem são, na obra do filósofo, unicamente mentais. Ele não parte de algo exterior à própria percepção dos indivíduos. Assim, o presente é o único tempo existente de fato, sendo natural e cognoscível. Por sua vez, o passado é inexistente no mundo natural físico, existindo, de fato, unicamente na memória dos indivíduos. Já o futuro é plenamente inexistente e inescrutável através de um processo válido de conhecimento por parte do homem. O homem está sempre no presente, este é o tempo de sua existência. Ele não possui a certeza da existência nem no passado, tampouco no futuro, pois sua memória pode ser falha, e suas previsões são incertas.

No entanto, ainda que o futuro seja inescrutável, o homem busca conhecê-lo de alguma maneira. Através da memória, o homem conseguiria observar o desenvolvimento dos fenômenos no mundo, determinar causas possíveis e consequências prováveis dos objetos observados, e, assim, estabelecer uma normalidade dos desenvolvimentos dos fenômenos. A utilização da memória com essa finalidade cria o que Hobbes denomina “signo” ou “símbolo”. É através da construção desses signos que o homem passa a ser capaz de elaborar uma previsão de futuro. Contudo, essa previsão não está no campo do real, não passa de uma especulação, uma “presunção de futuro”, que o homem é capaz de realizar através de sua memória e de sua capacidade cognitiva.

Interessa apontar aqui o valor especificamente empírico do signo. Ele não apresenta uma lei imutável exterior ao homem, pelo contrário, é tão apenas uma unidade lógica induzida de um determinado espaço amostral. É antes o costume de se observar, compreender e projetar um desenvolvimento empírico dos fenômenos, fazendo sentido apenas para aquele espaço amostral. Por exemplo, é usual compreender que os objetos caem, pois é o observável dentro de determinado espaço amostral. Contudo, ao se observar a dinâmica astronômica é possível compreender que os objetos não caem, mas são atraídos uns pelos outros. O espaço amostral do homem encerrado na Terra produz uma crença justificável da queda dos corpos. Contudo, o escopo de observação astronômica produz uma outra crença justificável de maior abrangência. A queda de todos os corpos é um signo válido para os homens que não obtiveram conhecimento da gravitação dos corpos celestes.

Esse mesmo raciocínio projetivo do futuro é também utilizado ao passado, com a intenção de se descobrir no passado aquilo que não se experienciou. Os mesmos signos projetivos são evocados na investigação do passado a partir de premissas experienciadas. Levando em consideração que a investigação, seja do passado seja do futuro, é unicamente

possível através da manipulação da memória, e sendo esta falha e incerta, as projeções não adquirem caráter de verdade – são apenas mais ou menos justificáveis.

Outra premissa importante de *Leviatã* é a finitude da capacidade racional do homem. Estando restrito à formação de signos por sua memória, o homem não consegue conceber o real significado do infinito. Tem-se apenas a compreensão de que alguns objetos apresentam uma dimensão tal a qual não se é possível delimitar. A noção de qualquer objeto como infinito é tão somente a incapacidade empírica e racional de delimitá-lo em nossa memória. Não existe nada que não esteja fora do tempo ou fora do espaço, assim como não há nada que se estenda infinitamente pelo tempo ou pelo espaço que possa ter sua infinidade justificada. Conclui-se que o universo é inesgotável em sua capacidade de oferecer novos fenômenos, e que por mais previdente que seja um homem (com a maior quantidade de experiência articulada em signos), jamais possuirá certezas em suas investigações. Sua mente não é capaz de esgotar o universo de fenômenos que se lhe apresenta, tampouco elaborar signos lógicos destes fenômenos.

Ainda assim, o filósofo acredita ser próprio do homem, em maior ou menor grau, questionar acerca das causas e dos desenvolvimentos, além de suas implicações em si. A própria cognição do homem, nessa concepção, é egóica, voltada unicamente à particularidade de sua existência, e não à universalidade do outro. No entanto, como apontado, o universo é inesgotável, e existem causas que não foram acessadas pela experiência humana, isso quando não são invisíveis ou casuais – a própria sorte ou azar poderiam influir no destino do homem sem que este pudesse de fato exercer um controle comprovado de sua vida.

A insegurança epistêmica da qual o homem se encontra refém no mundo leva Hobbes a comparar seu destino com o do titã Prometeu, da mitologia grega:

Portanto, cada homem, e especialmente os mais prudentes, enfrentam situação semelhante a de Prometeu. De fato, Prometeu (que significa homem prudente) estava preso no monte Cáucaso, num lugar de ampla visão, onde uma águia, alimentando-se de seu fígado, devorava de dia o que era reconstituído à noite. Assim, o homem que enxerga longe, preocupado com o futuro, tem, durante o dia inteiro, seu coração atemorizado com a ideia da morte, da pobreza e de outras calamidades, não gozando de repouso ou paz, a não ser dormindo (HOBBS, 2012, p.91).

Denota-se ao longo de toda a obra de Hobbes a característica de insegurança diante das próprias percepções e certezas dos homens no mundo, que os colocam como refém das situações que lhes são atribuídas. Suas incapacidades racionais de conhecimento das causas complexas e últimas do universo, aliadas ao acaso, colocam suas vidas em risco constante.

### 2.3.3. Linguagem e razão

Já abordamos anteriormente a influência do nominalismo no pensamento de Thomas Hobbes. No entanto, em *Leviatã*, suas conclusões sobre a linguagem e a razão aparecem de maneira pujante para podermos compreender a relação que o homem trava com os fenômenos e a formação simbólica, necessários para atingir um dos âmagos de seu pensamento político: a insegurança e o medo.

Como vimos anteriormente, a linguagem encerraria, para Hobbes, a razão no pensamento humano. Esta seria a capacidade de tornar os nomes unívocos e relacioná-los em sentenças que se julgariam conceitualmente consistentes ou não, certas ou erradas, assim como as definições lógicas, matemáticas e geométricas.

Com relação à capacidade de previsão, a diferença patente da ciência em relação aos outros processos de pensamento, vem da instrumentalização linguística dos símbolos, sua verificação precisa das causas e consequências dos signos utilizados em forma de conceito, mantendo uma coerência e uma correção significativa dentro dela. Hobbes não difere a ciência, ou a própria linguagem, da matemática, neste sentido, em que os significados se somam ou se subtraem das palavras, chegando às suas definições corretas. Assim como um triângulo só pode ter três lados, os conceitos seriam definíveis no âmbito da linguagem.

Em outras palavras, a razão seria a reta ordenação (sua *recta ratio*) dos significados unívocos das palavras, relacionados através dos fenômenos experimentados. Novamente aqui está a característica do nominalismo: a linguagem, como razão, não expressa nenhuma relação substancial com a materialidade. Outra grande diferença de Hobbes para com a Escolástica: enquanto para a Escolástica o universal encerrado na mente e alma do indivíduo se relaciona com o fenômeno e reconhece em si a verdade, a filosofia de Hobbes aponta a inexistência deste universal inato ao homem; e, mais, o reconhecimento fenomênico, ainda que encerrado significativamente em ciência, não apresenta uma relação necessária com a materialidade do mundo. Em outras palavras, é o apogeu e o limite do conhecimento humano.

Nesse sentido, também vemos refletir na obra hobbesiana a influência de Francis Bacon. Uma vez que a filosofia e a ciência não mais fazem parte da atitude de contemplação da realidade, como outrora era colocado pelo aristotelismo e pela Escolástica, passam a ser ferramentas humanas para o domínio do mundo material. As unidades lógicas formadas pela ciência universalizam na linguagem as técnicas de domínio da natureza, colocando-a em

função do poder humano. Dessa forma, para Hobbes, o conhecimento aumenta a capacidade humana de dominar a natureza, logo, seu poder.

Observa-se, assim, que mesmo através do perfeito uso da razão, tal qual é colocada por Hobbes, o homem não encontra um amparo de sua situação epistêmica no mundo. Apesar de a ciência lhe dar parâmetros mais palpáveis para julgar as coisas e manipular a natureza de acordo com sua vontade, ela apresenta um caráter essencialmente nominal, sobre a correção de suas premissas, que não esgotam a realidade na qual sua existência se dá. Além do mais, a razão está restrita a seu caráter nominal, tal qual a linguagem: fenômenos não conhecidos ou que não foram colocados em discussão à luz da linguagem e da ciência não podem por ela ser elucidados.

#### **2.3.4. As moções e o caráter passional do homem**

A estrutura apresentada em *Leviatã* nos leva, primeiramente, das capacidades cognitivas do homem, sua epistemologia, para apresentar posteriormente a relação que esta trava com o universo das paixões humanas, em forte relação no que implica o comportamento humano. O filósofo de Malmesbury o faz dessa forma de modo a primeiro demonstrar a fragilidade da condição sensorial, mnemônica e racional humana em um mundo que não lhe é completamente cognoscível, para depois demonstrar as implicações desta condição na psicologia do homem<sup>8</sup>.

Parte importante da obra de Hobbes, na qual fundará sua perspectiva epistêmica, a investigação das moções humanas busca reunir em si o princípio motor básico do homem. O pensador claramente vê no interior do homem, de suas experiências e de sua imaginação, o ponto central das moções voluntárias (as ações do corpo sobre as quais o homem exerce controle), não podendo partir de nenhum princípio a ele superior: apenas na medida de sua própria experiência o homem toma os parâmetros para sua ação.

Assim, é a imaginação “o princípio interno de todas as moções voluntárias” (HOBBES, 2012, p. 48). Contudo, para termos a noção exata do que isso significa dentro da filosofia de Thomas Hobbes, temos que relembrar o desencantamento do filósofo para com as capacidades cognitivas humanas. A imaginação não passa de um enfraquecimento da

---

<sup>8</sup> Nesse sentido, esse estudo se distancia de certa forma da concepção de Macpherson (MACPHERSON, 1979) de que Hobbes tomaria por parâmetro necessário os homens de seu tempo na construção de sua obra. Não contraria, no entanto, a passagem bem apontada por Macpherson da inserção do homem moderno no estado de natureza, mas aponta que a construção epistêmica e psicológica das qualidades humanas (tais quais os teoremas geométricos, cuja precisão Hobbes busca alcançar) descritas na obra apresentam coesão conceitual para com a obra política.

sensação, uma obnubilação do que já foi sentido. Não obstante, o homem nem sempre se encontra em pleno estado de vigília, ou no pleno uso de suas capacidades cognitivas, misturando as sensações, criando “centauros”. Isso na percepção mesma dos objetos mais simples do mundo.

Dessa maneira, Hobbes elabora um homem movido pela experiência; contudo, este está muito mais voltado às impressões que as experiências deixaram em sua memória, fantasiosas ou não, do que à racionalidade e à análise dos fatos. Novamente embasando-se em princípios da física, o autor defende que, diante dessas impressões fortes que a experiência coloca no homem, este as responde através da atração ou da repulsão; ou, mais especificamente dizendo, no caso do humano, do desejo e da aversão, aproximação e afastamento, do amor e do ódio. Os conceitos de bom e de mau estão ligados psicologicamente a essa experiência do homem, no que, ressalta o autor, não existem conceitos absolutos de bom e de mau, mas apenas relações que o homem trava a partir de sua experiência e denomina tal fenômeno de bom ou de mau.

Rejeita-se, assim, neste trabalho, ainda que em uma instância primeira, a percepção de que o homem é naturalmente mau. A natureza, para a filosofia de Hobbes, não exprime o conceito “mau” – pelo contrário, são os homens que se aplicam uns aos outros tal conceituação, não carregando de maneira universal a égide da bondade ou da maldade em qualquer âmbito de universalidade além do homem. A “maldade” apresenta-se, antes, na condição racional do próprio homem diante do conhecimento de sua incapacidade cognitiva, perante o mundo e também perante o outro. Numa instância em que o outro se apresenta igual ao eu – dentro dessa limitação, considerá-lo potencialmente nocivo e mau é inevitável.

O trabalho conceitual com o bem e o mal sendo de caráter relativo, e não universal, apresenta-nos outra importante faceta do trabalho que Hobbes buscava aplicar à filosofia e à política: o distanciamento da religião e do julgamento moral da Igreja perante o conhecimento e a ação política. De maneira mais clara, aparece, assim, o sentido da coesão da obra de Hobbes, assim como uma das grandes características que o distingue entre os pensadores da passagem do pensamento medieval para o pensamento moderno. A laicização do pensamento e da ação política, relegando à Igreja o campo da fé unicamente, é uma característica marcante deste tempo, não muito diferente da atuação de Richelieu na Guerra dos Trinta Anos, ou a atitude de Galileu ao defender, contra o Tribunal do Santo Ofício, as teses heliocêntricas.

Logo, o homem busca atrair aquilo que lhe evoca o desejo, e repelir aquilo que lhe causa aversão constantemente. Novamente, Hobbes não concebe um fim último ou um bem

supremo, diante dos quais os homens não mais se moveriam para satisfazer seus desejos. A mente humana divaga em seus desejos e suas necessidades, assim como diante de seus medos e aversões, jamais chegando a um desejo final em vida.

### **2.3.5. A condição do gênero humano**

Por fim, após uma elucubração epistêmica introdutória, chegamos a ponto central deste capítulo: a discussão da guerra de todos contra todos. Ao se recortar o livro de Hobbes em seções específicas de interesse para se ter uma ideia geral da obra, a elaboração da perspectiva filosófica do autor se encontra em segundo plano, incorrendo em erro ao se defender a naturalização pura e simples da violência e do homem naturalmente mau. Efetivamente, o pensamento do autor é mais profundo que a mera naturalização da maldade humana; parte, antes, de uma crítica materialista da concepção de razão e de universalismo para fundar um homem limitado na sua compreensão e análise do mundo.

Como apontado anteriormente, o homem possui seus princípios de moção no desejo, e não na razão; esta adquire caráter essencialmente nominal, de coesão conceitual, mas não de moção. Assim, o homem busca não apenas satisfazer seus desejos, mas também, diante do conhecimento de tempo que possui, garantir a possibilidade de satisfazê-los futuramente. O poder, primeiramente, para Hobbes, é essa possibilidade de satisfação plena do homem perante a natureza, sendo tratado como uma incessante busca pela garantia da felicidade, através da satisfação dos desejos e da busca de satisfazê-los, ou seja, o poder.

Assim, considero como principal inclinação de toda a humanidade um perpétuo e incessante afã de poder, que cessa apenas com a morte. Sua causa nem sempre é o fato de que o homem espera um prazer mais intenso que aquele já alcançado, mas, sim, o fato de não poder ter assegurados seu poderio e os meios de seu bem-estar atual sem adquirir novos bens (HOBBS, 2012, p.84).

Em outras palavras, posto diante de um mundo em que suas faculdades cognitivas não lhe permitem ter a certeza do futuro, da capacidade de satisfazer suas vontades e de garantir sua existência, o homem, a partir de sua faculdade de ler o tempo futuro, encontra-se na condição já descrita de Prometeu. Sua busca incessante pelo poder é fruto justamente do reconhecimento da sua incapacidade de conhecer e compreender completamente o mundo, e, dessa forma, estar preparado para o futuro de maneira ativa. Contudo, ainda nesse momento, a busca pelo poder a que o homem estaria inclinado em sua condição epistêmica e passional apresenta unicamente sua relação com o domínio da natureza na satisfação de suas necessidades básicas.

Ademais, não bastando o reconhecimento de sua incapacidade cognitiva perante o mundo, o homem ainda encontra uma segunda fonte de preocupação e desamparo: o outro, construindo assim uma condição agonística de uns perante os outros.

Para explorar melhor essa relação, faz-se necessário esclarecer brevemente a conceituação de estado de natureza, tão caro à obra de Hobbes. Primeiramente, o estado de natureza é um artifício utilizado pelo raciocínio do autor para poder isolar as condições básicas de compreensão do mundo dos homens. Não é um tempo histórico observado, mas um raciocínio hipotético elaborado dentro das premissas de cognição humana trabalhadas acima. A partir dessas premissas, o autor elabora um sistema dentro do qual deduz os desenvolvimentos racionais dos seus atores. Assim, não é possível derrubar o argumento do estado de natureza através de sua inexistência histórica.

Outra observação que cabe ser feita com relação ao estado de natureza: Hobbes busca averiguar, a partir das premissas antecedentes, o comportamento racional de um homem perante o outro levando em conta as limitações da própria capacidade cognitiva humana. A essência do estado de natureza, na obra de Hobbes, é a limitação da capacidade humana de compreender o outro e o mundo. Ou seja, está antes para uma predisposição psicológica comum a todos os homens diante de sua condição e mediante o uso de suas faculdades cognitivas do que para um desenvolvimento real observável.

A característica humana de uma busca incessante por poder diante do seu desamparo cognitivo é a extensão da vontade do homem perante a previsão de suas futuras vontades ou necessidades. Destaca-se aqui a vontade essencial do indivíduo, que é conservar a sua própria existência. Nesse sentido, o afã por poder do homem é relativo a sua própria desconfiança ou capacidade de previsão, sendo inesgotável e incessante. Enquanto possível, o homem estende seu poder como forma de minorar a agonia de sua existência insustentável. Destacam-se as relações travadas na obra de Hobbes entre a cognição, a agonia e a extensão do poder; estas não se relacionam com qualquer eixo axiológico de bem ou de mal, mas são condições objetivas da existência humana.

A extensão incessante do poder humano, porém, encontra entraves não apenas na sua capacidade de fazê-lo perante a natureza, mas também na sua capacidade de fazê-lo perante outro homem. O filósofo julga os homens todos como iguais, não em suas capacidades físicas ou mentais (nestas uns podem superar os outros), mas sim na capacidade de matarem uns aos outros, de aniquilar a existência de si ou do outro. O homem mais forte não é forte suficiente diante de um grupo de homens mais fracos, e estes, por sua vez, resolvida a ameaça do

homem mais forte, passam a eliminarem-se uns aos outros. A colisão da extensão de suas vontades os leva a debaterem-se uns perante os outros.

Assim, para Hobbes, a capacidade de antecipação de um perante os outros é também a garantia da manutenção do seu poder. Novamente, não apenas diante da natureza, mas também diante de seus iguais. O homem em estado de natureza se encontra na metáfora de Prometeu descrita anteriormente, sua vontade só pode ser garantida através de sua capacidade de previsão, que o leva a um estado de paranoia e inescapável busca pela garantia e expansão de seu poder.

Nota-se o caráter centralmente psicológico do estado de natureza e da condição agônica, egocêntrica e violenta do homem na obra de Hobbes. Aparece de maneira mais clara na passagem:

Assim, a guerra não é apenas a batalha ou o ato de lutar, mas o período de tempo em que existe a vontade de guerrear; logo a noção de tempo deve ser considerada como parte da natureza da guerra [...], a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na disposição para ela durante todo o tempo em que não há segurança do contrário (HOBBS, 2000, p. 104-105).

#### **2.4. Considerações finais**

Nesta seção, buscou-se revisar a leitura da obra *Leviatã* de Thomas Hobbes com enfoque na relação entre a construção epistêmica que o filósofo desenvolve no livro e suas consequências na predisposição psicológica da ação humana. Buscou-se aprofundar e problematizar assim a simplificação da natureza humana má a partir da explicação filosófica elaborada.

Por outro lado, objetivou-se demonstrar como a ação humana em estado de natureza, para Hobbes, é determinada no homem pela sua condição de ignorância em relação ao mundo que o cerca, e da incapacidade cognitiva racional de compreender o mundo de forma a garantir a existência. A teoria da natureza humana de Hobbes advém essencialmente dessa dificuldade – ou mesmo incapacidade – do homem de, efetivamente, conhecer. A extensão desse princípio às suas relações com outros indivíduos agrava a desconfiança de sua capacidade cognitiva. Não apenas a natureza e o acaso, mas o outro, acaba por exercer papel central na existência trágica do homem.

Em outras palavras, buscou-se dialogar neste capítulo com uma das bases do realismo, reformulando sua concepção. A noção de um “homem mau”, que de livre espontânea vontade atua contra a moral, de maneira egoísta, é reformulada para uma descrença na capacidade racional humana de compreender a complexidade inesgotável do mundo. E diante desta

incapacidade, e dos imperativos existenciais de sua previsão, acabam por tornar apático e paranoico o comportamento dos detentores de poder.

O conceito terminado de “homem mau” como centro da reflexão hobbesiana perde seu lugar para um conceito muito mais atual e complexo, que é o da limitação da racionalidade humana, e da capacidade do homem agir levando em consideração a possível ação predatória do outro. São estas bases do pensamento hobbesiano, profundamente enraizadas na discussão da passagem da modernidade, que buscava bases sólidas para reconstruir a filosofia e erigir a ciência.

Hobbes fundamenta seu conceito de estado de natureza nas condições epistêmicas do homem. A coesão de sua teoria psicológica e política cria robustez em seu pensamento, que, aliada ao implacável raciocínio geométrico, tornam sua concepção política uma ontologia do Estado moderno. O ponto de passagem de sua filosofia do homem para sua filosofia civil, da psicologia para a política, é o estado de natureza.

Como demonstrado, Hobbes traz muito dos embates filosóficos de seu tempo, como a contraposição à metafísica e a construção de uma ordem racional observável através de princípios da física e da matemática. Nesse rescaldo filosófico, podemos observar uma contraposição do estado de natureza, campo abstraído do funcionamento psíquico do homem, para o campo do estado civil. Este, uma vez que, através do medo e da violência, reprime as pulsões humanas e torna todos os homens iguais perante os outros, passa a ser o espaço da racionalidade. A razão, no campo da política, está na construção e manutenção do Estado, que passa a funcionar racionalmente na organização da vida dos homens. Fora do Estado permanece o caos epistêmico que arrasta o homem ao convívio com a dor, o sofrimento, a morte.

Assim, traça-se na filosofia de Hobbes uma contraposição entre os dois estados, e entre duas razões. O estado civil, como ordenamento racional, passa a funcionar como uma máquina, cuja fundação é a condição humana, o medo da dor, da morte etc. De forma a afastar os homens desse convívio com sua natureza, o próprio Estado passa a administrar o medo e a violência em sua própria manutenção. Esses são seus mecanismos centrais, o medo e a violência, sobre as quais será racionalizada a ação política de maneira objetiva. É o axioma encontrado por Hobbes no campo da política.

Observa-se que, apesar do ceticismo hobbesiano nas faculdades cognitivas humanas, o ponto de toque da ciência do Estado é a própria deficiência das faculdades cognitivas. A

unidade do pensamento físico, psicológico e político se completa na fundação do Estado pela ciência humana. Assim como nos corpos materiais, as leis objetivas da política são encontradas, apesar de seu intermediário, o homem, ser falho em sua compreensão do mundo. E é justamente a falibilidade da cognição humana que permite a objetividade da ciência política. Essa volta à ciência completa o raciocínio de Hobbes, tornando o Estado, tal qual a alavanca ou a polia, uma tecnologia, uma máquina a serviço do homem no domínio utilitário da natureza. No caso, de sua própria natureza.

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que Hobbes apresenta uma falibilidade da cognição humana ele dá as bases da ciência do Estado. Há um entrelaçamento de concepções filosóficas que, apesar de céticas, concebe uma ciência que denomina objetiva, cujo axioma é o próprio ceticismo na razão nos termos aristotélicos. Não por acaso, Hobbes é um pensador difícil, que desperta tantas discussões. A coesão de sua obra, da física à política, exige uma construção epistêmica complexa, confusa e aparentemente contraditória, contudo, que se desdobra na sua concepção primeira de física e matemática, formando uma unidade de pensamento.

### **3. MORGENTHAU: EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA**

O segundo autor a ser explorado neste trabalho é Hans J. Morgenthau. Conhecido como um dos principais teóricos das Relações Internacionais, sua obra influenciou muito os estudos e a prática da política internacional nos anos após a Segunda Guerra Mundial. Com o distanciamento da conjuntura de produção da obra, uma releitura mais profunda, tanto em suas bases filosóficas quanto em seu posicionamento político, passa a ganhar espaço no debate acadêmico.

Nascido em 1904, na Alemanha, em uma família judia, Hans Joachim Morgenthau se forma em direito, vindo a ser professor na Suíça e na Espanha. Emigra para os Estados Unidos na década de 1930, por conta da Segunda Guerra Mundial e do avanço do nazismo no continente, passando por algumas universidades até se fixar na Universidade de Chicago. Em 1946 lança seu primeiro livro, *Scientific Man vs. Power Politics*, e, dois anos depois, sua principal obra, o clássico de Relações Internacionais *Politics Among Nations*. Até sua residência na Universidade de Chicago, teve uma conturbada carreira acadêmica, passando por dificuldades, tanto na Europa, como nos Estados Unidos. Estabeleceu relações com

grandes intelectuais de seu tempo: ainda na Alemanha travaria debates com Hans Kelsen e Carl Schmitt, tanto na área do direito quanto na da política; passaria rapidamente pelo círculo da Escola de Frankfurt, e, já nos Estados Unidos, manteria longa amizade com Hannah Arendt<sup>9</sup>.

Outrora considerado o “papa” do realismo, as interpretações atuais da obra de Morgenthau buscam demonstrar suas influências filosóficas, situando-o em seu tempo e local. Pensar a obra de Morgenthau ignorando as condições históricas a que está submetido e a produção filosófica da Alemanha na primeira metade do século XX a insularia em relação à produção de seus coetâneos e à própria tradição intelectual europeia. O objeto de sua crítica e sua construção epistêmica se relaciona, de maneira substancial, com o pensamento de outros filósofos de seu tempo, como Theodor Adorno e Michel Foucault, que trazem o paradigma filosófico pós-nietzschiano para diversas áreas, tais como a epistemologia, política, sociologia, direito, entre outras<sup>10</sup>.

A partir dessas constatações, dividiu-se a seção em três partes. Na primeira parte, será feito um levantamento das influências filosóficas na obra do autor. Posteriormente, será apresentada a discussão epistêmica sobre a qual se baseia o realismo de Morgenthau, mais claramente apresentadas na obra *Scientific Man vs. Power Politics*. Por fim, será explorada a obra clássica *Politics Among Nations*, e mais especificamente a clássica passagem em que Morgenthau enumera os princípios do realismo político. Desta maneira, pretende-se demonstrar a coesão do pensamento do autor, ressaltando sua contribuição não apenas para o campo das Relações Internacionais, mas também para a filosofia política, de maneira mais geral, no século XX.

### **3.1. Influências filosóficas na obra de Morgenthau**

A leitura da obra de Morgenthau, se cotejadas às influências filosóficas, permite maior clareza, resolvendo as supostas contradições apontadas pela crítica. Ao mesmo tempo, levantaria outras possibilidades de questionamentos, assim como uma nova abordagem da questão do poder na política internacional. Christoph Frei (FREI, 2001) apresenta uma relevante exposição da vida e da obra de Morgenthau, de modo a esclarecer justamente estas

---

<sup>9</sup> Para maiores informações sobre a vida de Morgenthau, ver: FREI, C. *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*, Louisiana State University Press, 2001.

<sup>10</sup> Como apontado por Michael C. Williams, em: WILLIAMS, Michael C.: *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. p. 109.

influências; através de um levantamento de suas correspondências e manuscritos não publicados, o biógrafo demonstra a forte (e não evidente) influência de duas principais bases teóricas: a crítica nietzschiana do conhecimento ocidental e a sociologia e método de Max Weber<sup>11</sup>.

Ainda que faça aberta referência a Max Weber, Morgenthau se refere ao sociólogo principalmente pelo seu pensamento político, e não pela epistemologia apresentada. A proximidade das abordagens, no entanto, é notável, na construção dos conceitos de tipos ideais, das intencionalidades de compreensão e da relativa flexibilidade dos conceitos. Por sua vez, a influência do trabalho de Friedrich Nietzsche se apresenta na crítica da universalidade, desconfiança da racionalidade e da ciência como potencialidade de resolução dos problemas da humanidade (especificamente, aqui, a questão da paz e da guerra) e o caráter “trágico” da política internacional.<sup>12</sup>

### 3.1.1. Influências de Nietzsche em Morgenthau

Segundo Christoph Frei, a principal influência no pensamento de Morgenthau é Friedrich Nietzsche<sup>13</sup> (1844-1900). O filósofo alemão elaboraria uma extensa crítica da tradição filosófica ocidental, de Platão ao pensamento de Kant e Hegel, no início do séc. XIX. Fugiria do escopo desta seção apresentar toda a complexidade, e também as controvérsias, sobre a obra de Nietzsche. Serão, assim, trabalhadas algumas das principais características de sua filosofia em caráter mais geral, de modo a poder relacioná-la com a obra de Morgenthau – com a consciência, no entanto, de que a simplificação aqui apresentada não dá conta da

---

<sup>11</sup> Cabe ressaltar nesta conjuntura da produção intelectual alemã a importância e repercussão da obra de Sigmund Freud. No entanto, não será abordada neste trabalho a relação entre o criador da psicanálise e Morgenthau. Para maiores informações ver: SCHUETT, Robert; *Freudian roots of political realism: the importance of Sigmund Freud to Hans J. Morgenthau's theory of power politics*, History of The Human Sciences, Vol. 20, No 4, 2007.

<sup>12</sup> É importante ressaltar, também, a própria ligação entre o pensamento de Weber e o de Nietzsche, que, contudo, não é do escopo deste trabalho abordar. Para uma abordagem mais específica deste assunto, ver: FLEISCHEMAN, E. “Weber e Nietzsche”, em COHN, Gabriel, “Para Ler os Clássicos”, Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1977.

<sup>13</sup> Apesar de não citado abertamente em suas obras publicadas, Frei demonstra através das cartas que Morgenthau escreve para seus amigos, que, desde a juventude, a filosofia de Nietzsche vai apresentar grande impacto sobre o pensamento do autor. No decorrer da seção, serão apresentadas algumas destas influências. Para outras obras que trabalham a proximidade do pensamento de Morgenthau e Nietzsche, ver: PETERSEN, Ulrik Enemark, *Breathing Nietzsche's Air: New Reflections on Morgenthau's Concepts of Power and Human Nature*, Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 24, No. 1 (Jan-Mar, 1999), p.83-118; BELL, Duncan. Introduction: Under an Empty Sky – Realism and Political Theory, in BELL, Duncan, *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford University Press, 2009.

amplitude do pensamento do autor. Como forma de síntese e linha explicativa, será tomada aqui a obra de Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*.

Em sua primeira obra, *A Origem da Tragédia*, Nietzsche apresenta uma profunda crítica da filosofia platônica, diante do que chamaria de “cultura trágica” da Grécia pré-socrática, e essa crítica será uma das linhas mestras de seu pensamento. A filosofia platônica coloca o plano do existente, do material, como inferior e passageiro, subordinado ao plano da Ideia. O plano da Ideia, por sua vez, é o que torna o mundo cognoscível para o homem. Enquanto a materialidade é mutável, o plano Ideal é imutável, verdadeiro e universal. Através do pensamento, da reflexão, o homem atinge o mundo verdadeiro da Ideia, sendo capaz de compreender as passageiras figuras da materialidade.

Para Nietzsche, a separação entre o material e o ideal é uma forma de redimir o homem de sua incapacidade de compreender não apenas o mundo que o cerca, mas também de compreender a si mesmo, suas próprias motivações e determinações. O plano Ideal seria uma forma de redenção de uma realidade trágica e imutável, na qual o homem está entregue à dor, ao sofrimento, à imperfeição. Redenção, neste sentido, porque através do plano Ideal, da utilização da razão e da abstração, seria possível atingir a verdade última da existência. A alienação da natureza trágica e contraditória do homem através da separação entre existente e ideal, com a elevação do plano ideal, é um dos principais objetos da crítica nietzschiana. Existe na filosofia platônica, segundo Nietzsche, uma única afirmação, advinda do plano Ideal, uma única possibilidade de verdade. Em contraste, o homem preso à materialidade de sua existência deve negar o que se lhe aparece como real, pois o real só é alcançável através da abstração, do acesso ao plano das Ideias.

Em contraposição à filosofia platônica, a natureza trágica do homem é representada na Grécia antiga por Dionísio e Apolo<sup>14</sup>, expressões das pulsões e da realização estética do homem, da construção e da destruição dos ideais de maneira dinâmica e não universal. Ou seja, a realidade era um processo que se criava na relação entre homem e mundo de maneira irracional, pulsional, mas que tomava forma através da técnica, da expressão, da estética, enfim, passava por um processo de racionalização de forma a se tornar reconhecível, comunicável. O real, aquilo que é concretizado pela expressão humana no mundo, o apolíneo,

---

<sup>14</sup> Dionísio, deus das festas, do vinho e da embriaguez, e Apolo, deus representado pelo Sol, pela Verdade e pela purificação.

não é existente e objetivo, mas criado através da expressão humana no mundo, da satisfação de suas necessidades, angústias e desejos, o dionisíaco:

Com que assombro devia mirá-lo o grego apolíneo! Com um assombro que era tanto maior quanto em seu íntimo se lhe misturava o temor de que, afinal, aquilo tudo não lhe era na realidade tão estranho, que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisíaco (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

Assim, o pensamento trágico se contrapõe à filosofia de Platão, para o qual “apenas o inteligível é virtuoso e belo”, pois é verdadeiro (Nietzsche, 2008, p. 79-80). O plano da Ideia, objetivo, não se contradiz. Pelo contrário, salva o homem da contradição na qual sua realidade trágica o coloca. A Ideia platônica redime o homem de sua condição pulsional, colocando a verdade, a reflexão, a abstração, como único caminho virtuoso. Nietzsche consideraria, posteriormente, o cristianismo uma modificação da filosofia platônica, um “platonismo dos pobres”.

O platonismo<sup>15</sup>, desta forma, além de alienar o homem de sua realidade trágica, também é moralizante. Cria, através da razão, uma determinada conduta virtuosa diante da qual o desejo é visto como irracional, logo, não virtuoso. A separação entre materialidade e idealidade, em detrimento da materialidade, ocorre também no comportamento do homem, que passa a suprimir seus desejos em face de um plano superior. A razão, e posteriormente a ideia de um deus onipotente e onisciente, moralizam e restringem o homem, colocando-o em contradição com sua realidade trágica. A submissão a este plano superior, a negação do desejo e da materialidade, e a resignação de sua própria vontade são consideradas boas ações, pois correspondem à verdade única, que encaminha o homem à finalidade da bondade. A grande crítica de Nietzsche a esta concepção moralizante, seja a razão única, seja o deus único, é que ela restringe o homem, sua liberdade, sua expressão, e fazem dele um ser submisso, incapaz de exercer sua vontade, de suprir seus desejos. Em outras palavras, este culto metafísico acaba por negar a própria vida, que é trágica e contraditória: “A moral não seria uma “vontade de negação da vida”, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim?” (NIETZSCHE, 2008, p.17-18).

A leitura de Deleuze da obra nietzschiana e do conceito de tragédia nos traz justamente esta crítica da racionalidade fundamentada na separação e elevação do plano Ideal,

---

<sup>15</sup> Platonismo, aqui, não se refere mais apenas à filosofia de Platão, mas de sua influência na cultura e na filosofia ocidentais, como no cristianismo, na Escolástica, no Racionalismo.

em detrimento da realidade trágica. Existiria, para o comentador e filósofo francês, um conjunto de forças que não se expressam de forma pura e única, mas que modelam aquilo que se apresentaria como real para os homens. A influência dessas forças, através dos homens, acaba por concretizar uma dinâmica muito mais complexa do que a razão pura. Os homens como seres irracionais, pulsionais e “desejantes”, são o meio através do qual tais forças se produzem e tomam expressão, ou, em outras palavras, tornam-se reais. O comportamento moral, a ação política, a dinâmica econômica, ou qualquer outra forma de manifestação do comportamento humano estão dentro deste jogo de forças inconscientes, que afetam a cultura, a arte, a sociedade. A razão se apresenta apenas como afirmação e concretização de uma determinada relação de forças, que apontam um sentido para aqueles que estão sob sua influência. Neste sentido, os conceitos de poder e verdade se aproximam, de modo que o poder produz o discurso que será apontado como verdadeiro<sup>16</sup>.

A essência da crítica à filosofia ocidental elaborada por Nietzsche se dá justamente nesse ponto. Ao ignorar essas forças determinantes da consciência e da sociedade, ou ao dotá-las de um sentido único (a razão, a redenção, o paraíso), o ser se diminui, perde capacidade de contestação, de ir contra a tendência moralizante que a razão única, o deus único, a que é levado. Filosofia, religião, ou qualquer outra forma do conhecimento humano moralizante e universalista, retira do indivíduo sua individualidade, não o permitindo compreender e posicionar-se diante da faceta trágica que a própria vida apresenta.

O poder, assim, nos aparece como a capacidade de expressão do indivíduo, de satisfação de seus desejos, de sua própria existência. Todo indivíduo possuiria uma vontade de poder inerente ao caráter trágico de sua existência. Vontade essa que a moralidade busca restringir. É através da moralidade, ou seja, da diminuição do indivíduo que a sociedade se torna possível.

Concluindo, a filosofia nietzschiana, segundo a leitura de Deleuze, se apresenta como uma crítica do platonismo existente no pensamento ocidental. O Ideal, o Paraíso, ou a Razão, em outras palavras, seja a forma que tenha tomado, o platonismo se contrapõe à realidade trágica a que o homem está submetido. Esta realidade trágica não prevê uma finalidade para a existência, nem um valor superior. É, pelo contrário, a capacidade de expressar, de dar vazão às pulsões, que se concretizam e são superadas, ou seja, a dinâmica de forças que se

---

<sup>16</sup> Michel Foucault trabalhará melhor esta relação entre Poder e Verdade no campo do discurso. Para um maior aprofundamento, ver: FOUCAULT, Michel; “A Ordem do Discurso”, São Paulo, Editora Loyola, 2010.

reorganizam e transformam a realidade para o homem e através dele. Ou seja, a vontade se mostra através do poder que o homem tem de determinar e realizar sua existência, dentro de um jogo dinâmico de forças que procuram realização.

Esta base de uma filosofia de caráter trágico, que busca se desvencilhar do platonismo do pensamento ocidental, é observável na obra de Morgenthau. Da crítica ao racionalismo elaborada em *Scientific Man vs. Power Politics* à exposição da estrutura e do tecido social que determinam o poder de uma nação. É evidente na passagem em que estrutura os princípios do realismo político, assim como nas afirmações relativas ao direito internacional. Enfim, é um embasamento filosófico que acompanha toda a construção de Morgenthau acerca da política internacional.

### **3.2.2. Influências de Weber em Morgenthau**

Como apontado anteriormente, Max Weber é citado explicitamente no trabalho de Morgenthau, mais especificamente em relação as suas considerações políticas. No entanto, a forma da exposição e a construção de uma teoria de política internacional que Morgenthau apresenta em sua obra são bastante semelhantes às do sociólogo alemão. Assim, antes de adentrarmos a obra de Morgenthau, faz-se necessária uma breve passagem pelos conceitos metodológicos de Weber, apresentados, de maneira mais evidente, no primeiro capítulo do primeiro volume de *Economia e Sociedade*. Também já foi evidenciado que não cabe a este trabalho trazer especificamente a influência de Nietzsche na obra de Weber. Não obstante, serão apontadas algumas semelhanças das características apresentadas nas obras dos dois autores.

O conceito de “razão” em Weber apresenta-nos um sentido bastante distinto do que apresentara para a filosofia platônica, escolástica ou racionalista. Razão, na sociologia compreensiva de Weber, é o planejamento de uma ação, levando em conta os meios necessários para se chegar à finalidade desejada. Ela não possui um significado metafísico ou valorativo, e independe dos motivos que a levam a ser utilizada. Assim, por exemplo, a razão apresenta a intencionalidade da ação. Há um desencantamento, em Weber, do uso da razão, como outrora haveria em Kant, Hegel ou Marx. A razão não apresenta qualquer forma de emancipação da humanidade, nem está ligada a ideais como a liberdade.

Desta maneira, o objeto da análise weberiana, a ação social<sup>17</sup>, passa pelo teste da razão no que se refere à demonstração de uma relação causal entre dois fenômenos sociais. Esta relação de causa, no entanto, não encerra a realidade do objeto, nem se apresenta como uma lei universal da sociologia, tampouco possui finalidade histórica. De maneira objetiva, busca demonstrar as relações sociais que implicaram na passagem do primeiro fenômeno para o segundo (seja como mudança, permanência ou ausência), não esgotando a capacidade explicativa desta passagem, mas dando direção à análise.

Desta maneira, o conceito não é observável, de forma pura, na análise dos dados. Porém, o sociólogo utiliza-o como uma exageração da ação, ou a intenção que a ação busca realizar de maneira ideal. Esse “tipo ideal” que se busca na análise sociológica é o parâmetro para se analisar a ação social. Em outras palavras, o tipo ideal existe unicamente na análise sociológica, não é uma substância da realidade empírica. Como bem apontado por Karl Jaspers:

Para poder comparar coisas humanas, é preciso que eu apreenda os fatos mediante conceitos que os encontrem enquanto sentido: como o sentido que eles têm para os agentes; ou como sentido possível, em termos da importância para outra coisa; ou como sentido objetivo, enquanto algo corretamente significado (como numa operação matemática). A realidade é uma tessitura infinita de coisas dotadas de sentido e alheias a ele. Para captá-las são necessários conceitos construídos que, desenvolvidos da maneira mais consequente quanto ao seu sentido, apenas servem como instrumentos de medida para a realidade, ao permitirem ver o quanto ela corresponde a eles. Esses conceitos construídos são chamados por Weber de *tipos ideais*. Para ele, esses tipos são o instrumento metodológico para se chegar à realidade, e não a própria realidade. Eles não são conceitos referentes a espécies, sob os quais o real seja classificado, mas conceitos referentes a sentidos, perante os quais o real é medido para, na medida em que haja correspondência, apanhar o real de maneira precisa e para trazer à luz com nitidez aquilo em que não haja correspondência entre o tipo e o real. Eles não são o alvo do conhecimento, nem leis do dever, mas instrumentos para elevar à máxima consciência aquilo que é específica da realidade humana em cada caso.” (JASPERS, 1977, p.129)

Observa-se, assim, que a sociologia compreensiva de Weber admite a pluralidade da compreensão do fenômeno humano. Dessa forma, análise alguma chega a esgotar o objeto, mas busca expor as forças que se manifestam como ação social, dota-as de sentido, e seus resultados, aproximando a capacidade humana de compreensão, através do conceito, à

---

<sup>17</sup> Ação social, para Weber, é qualquer ação de um indivíduo ou grupo de indivíduos que leve em consideração a ação de outro indivíduo ou grupo de indivíduos. Assim, nem todas as ações são necessariamente ações sociais. Objetos, ou materialidades, podem ser vistos como ação social, por exemplo, quando exercem uma função de caráter social, como o exemplo dado por Weber, o dinheiro. O dinheiro em si não é uma ação social, contudo, sua aceitabilidade como meio de troca implica, logicamente, uma ação social analisável.

realidade observável. Em outras palavras, busca-se evidenciar as relações causais, as forças motrizes, ou intencionalidades, da ação social, e suas decorrências.

É possível notar, então, certa proximidade da filosofia nietzschiana em relação à sociologia de Weber. O caráter “trágico” do pensamento de Nietzsche, que nega a separação e elevação do Ideal perante a realidade material de modo a não encontrar parâmetro valorativo ou finalístico no Ideal é retomado em Weber de forma metodológica. A pluralidade da realidade assumida por Weber demonstra uma realidade dinâmica, cuja dotação de sentido se faz de maneira específica através de um conceito de razão unicamente como cálculo entre meios e fins. Ainda assim, a sociologia encontra nexos causais aproximados através dos tipos ideais, que não são uma realidade objetiva nem universal. A universalidade, enfim, é particularizada em um determinado fenômeno. Novamente, como apontaria Jaspers:

Max Weber tampouco procurava, enquanto historiador universal, a totalidade do mundo humano. Ele sabe que sua existência é questionável e, de qualquer forma, infinita e inesgotável pela pesquisa. Como ele procura fatos palpáveis do devir, só conhece totalidades relativas, e não a imponente construção do todo das coisas humanas (JASPERS, 1977, p. 126)

Buscou-se, de maneira sucinta, demonstrar a base metodológica e epistêmica da sociologia compreensiva em alguns aspectos. Outros aspectos, mais complicados e minuciosos, não foram possíveis abordar. Aqui também não serão abordados temas substanciais da sociologia de Weber, como os clássicos tipos ideais de dominação, ainda que se possam traçar proximidades com as obras de Morgenthau, uma vez que se objetivam neste trabalho as proximidades epistêmicas do pensamento dos autores abordados.

### **3.2. Discussão epistêmica na obra de Morgenthau**

Adentrando, afinal, a produção de Morgenthau, esta parte objetiva trazer à luz a discussão epistêmica da obra do autor. A posição de Morgenthau com relação à história da filosofia e das ideias aparece, de maneira mais clara, em seu primeiro livro, *Scientific Man vs. Power Politics*, de modo que esta parte do trabalho irá se aprofundar na discussão desta obra, para adentrarmos então a mais conhecida e comentada produção do autor, *Politics Among Nations*.

Em sua primeira obra, Morgenthau tece uma crítica ao que chama de “racionalismo”. Logo no início do livro, busca definir, de maneira mais precisa, o que entende como a base desta concepção filosófica:

As rationalism sees it, the world is governed by laws which are accessible to human reason. In the last analysis, there exists a fundamental identity between the human mind and the laws which govern the world; one and the same reason reigns over both. It is this identity which enables man to understand the causes of events and, by creating causes through his reasonable action, to make himself the master of events. This new belief in the creative power of reason grew out of the experiences which, in the sixteenth and seventeenth centuries, had awakened and, with each new experience, strengthened the confidence on the human mind in itself (MORGENTHAU, 1947, p.17).

A partir desta concepção de racionalismo, Morgenthau traça uma crítica de suas aplicações, particularmente na política e na sociedade. Essas leis objetivas, que são alcançáveis a partir da razão e que tornam o homem mestre dos eventos em seu mundo, permitiriam à humanidade o pleno controle de sua existência. Alcançaria, assim, a redenção, através da aplicação da razão. Caos, guerra, pobreza..., ou seja, os males a que a humanidade estaria submetida são decorrências da irracionalidade, ou da não aplicação da razão, ou da falta de ciência e tecnologia para lidar com o meio, para criar riqueza e administrá-la de maneira justa. Novamente, vemos aqui, a razão aparece como redentora da vida.

Nos séculos XVII e XVIII, ocorre a ascensão do racionalismo, e, ao mesmo tempo, a ascensão da ordem burguesa como superação histórica da ordem feudal. Juntamente à tomada de poder da burguesia, seu sistema de valores encontra espaço junto à conjuntura política e social, confluindo a filosofia racionalista com a valorização do indivíduo, a proteção da propriedade e a não intervenção do Estado. O Liberalismo aparece, então, como esta conjunção de valores, espalhando-se pelas diversas dimensões do pensamento humano – a política inclusa.

No entanto, Morgenthau argumenta que os grandes projetos de paz desta época – e toma por grande exemplo a obra *Projeto para a paz perpétua na Europa*, do abade de Saint-Pierre – ao exaltar a razão na capacidade humana de manipular a natureza, de dobrá-la à sua vontade, a superestima. Para Morgenthau, a razão adquire um sentido instrumental e não teleológico, capaz de afirmar e tornar “real” e “verdadeiro” diferentes valores, que se alteram ao longo da história. No entanto, em nada o sistema de valores legitimado pela razão, se apresenta mais ou menos racional que outro.

Reason is like a light which by its own inner force can move nowhere. It must be carried in order to move. It is carried by the irrational forces of interest and emotion to where those forces want it to move, regardless of what the inner logic of abstract reason would require. To trust in reason pure and simple is to leave the field to the stronger irrational forces which reason will serve. The triumph of reason is, in truth, the triumph of irrational forces which succeed in using the processes of reason to satisfy themselves (MORGENTHAU, 1947, p.134)

Tal concepção aparece, de maneira mais sucinta e objetiva, em sua afirmação posterior: *“Reason will further select the technique by which the objective is to be attained from among a group of potential techniques all equally acceptable to the irrational impulse”* (MORGENTHAU, 1947, p.137). Em outras palavras, a concepção de razão de Morgenthau se assemelha, em muito, à de Nietzsche e à de Weber, na qual existe uma dinâmica de valores irracionais afirmativos, que buscam o discurso da verdade, da ciência, da razão, como forma de se justificar. Além disso, apresenta a crítica nietzschiana no tocante à crítica da idolatria de qualquer forma, inclusive da razão e da ciência:

[Nietzsche] Ao proclamar a “morte de Deus”, não pretendeu colocar nenhum ídolo em Seu lugar. O Estado, o Partido, o Progresso e, sobretudo, a Ciência constituem novos ídolos que precisam ser derrubados “a golpes de martelo”. A fé na ciência, mesmo batizada de “racionalista”, mesmo que se apresente como ímpia, sacrílega, leiga, ainda é uma fé. A idolatria sempre é uma alienação: o homem se investe numa realidade que a ele se torna estranha e, em seu desconhecimento, submete-se a ela. Nietzsche anuncia “o crepúsculo dos ídolos”. (JAPIASSU, 1996, p. 161).

Compreende-se de maneira mais profunda, então, a crítica elaborada por Morgenthau ao liberalismo. Ela possui um fundamento epistêmico profundo, trazendo uma nova concepção de pensamento ao pensamento político, que leva em consideração esta dinâmica de valores e a real “luta pelo poder” que ocorre sub-repticiamente: a própria luta pela razão.

O sistema de valores que viria a sobrepujar a ordem feudal, por suas características econômicas e sociais, impulsionaram a ciência e o domínio da natureza física. A aplicação do processo científico no domínio da natureza e na criação de novas tecnologias é intrínseca ao novo modelo de sociedade: buscando aumento da produtividade material, desenvolvimento da indústria, maiores lucros etc. Sua expansão não mais ocorre através do modelo aristotélico-escolástico da era feudal, mas através do modelo científico. A forma de questionar o mundo a partir do método experimental e do raciocínio indutivo levou a cabo o projeto de expansão desse sistema.

No entanto, enquanto o método científico se apresentou bastante prolífico na produção material do homem, no seu domínio da natureza, no campo do conhecimento humano ele encontra sérios problemas. Por ser elevado ao patamar de razão no campo da epistemologia moderna, o método científico se determina como único e verdadeiro, dentro da concepção valorativa do discurso da verdade. Porém, quando aplicado à sociedade através do cientista social, do jurista, do economista, ele se apresenta carregado dos valores específicos do analista, que está em uma determinada conjuntura histórica, implicando valores, tradições e perspectivas. Sua intersubjetividade com o objeto de análise é impossível de ser separada, como é o ideal buscado pelo método científico.

The mind of the social scientist is the meeting place of all the pressures emanating from particular groups and society as a whole, and his own reaction to these pressures will determine the objects, methods, and results of his scientific investigation. This reaction, in turn, is the outgrowth of all the social scientist a distinct human personality. These factors are not of his choosing, they are not of his making at all. They are the result of hereditary influences and social experience. Since he cannot choose these influences and experiences, he cannot choose his social interests and emotional attitudes. Here, again, change is, however, not the product of a conscious choice, let alone a rational choice, but of a new social experience which transforms man as a social being (MORGENTHAU, 1947, p. 143).

Nesse reino de irracionalidade ao qual o cientista social está inserido, Morgenthau aponta, o cientista social costuma se manter firme diante dos métodos comprovados “pela razão”, ou seja, o método experimental e o raciocínio indutivo. No entanto, a complexidade humana não pode ser reproduzida, tampouco o raciocínio indutivo é capaz de determinar-lhe como um todo. A abordagem racionalista, a que Morgenthau tece larga crítica, é justamente a alienação do pensamento social de sua realidade trágica, sua tendência a universalizar um conhecimento e um objeto que, não apenas se apresenta inescrutável como totalidade, como também é fluído, dinâmico. Suas leis se alteram na observação histórica. A pluralidade que Jaspers vê na metodologia weberiana se apresenta na crítica epistêmica de Morgenthau, em sua relação entre o particular e o universal do universo social.

A filosofia nietzschiana aparece-nos novamente, assim, em sua filosofia dos meios e dos fins na política<sup>18</sup>. A ação tem por princípio um determinado valor, irracional, amoral, não

---

<sup>18</sup> Apesar de aparecer esta discussão de maneira clara em *Scientific Man vs. Power Politics*, a questão é explorada de maneira específica no artigo de Morgenthau, *The Evil of Politics and the Ethics of Evil*.

transcendente, colocado pelo homem como seu ideal de existência. Através de sua ação o homem busca tornar tal valor “real”, fazer de seu valor subjetivo um valor social, expresso nas instituições, na economia, no direito, no Estado, enfim, nas diferentes dimensões sobre as quais se expressam um sistema valorativo. No entanto, ele se encontra dentro de uma dinâmica de “luta” pela “realização”, por “tornar real” e universal o valor subjetivo. Nessa luta (*struggle*<sup>19</sup>), necessariamente, há a corrupção do ideal, de modo que, ainda que ele passe a se expressar na realidade, ele não corresponderá à idealidade que deu início a sua realização. A questão da finalidade da ação se torna então mais complexa do que se apresentaria, se é que não chega a perder seu sentido, uma vez que a “luta” pela realização do Ideal acaba por deturpá-lo, por expressá-lo de maneira controversa.

While, however, good intention is corrupted before it reaches its intended goal in the world of action, it may not even leave the world of thought without corruption. The demands which life in society makes on our good intentions surpass our faculty to satisfy them all. While satisfying one, we must neglect others, and the satisfaction of one may even imply the positive violation of another. Thus the incompatibility, in the lights of our own limitations, of the demands which morality makes upon us compels us to choose between different equally legitimate demands. Whatever choice we make, we must do evil while we try to do good; for we must abandon one moral end in favor of another. While trying to render to Caesar what is Caesar's and to God what is God's, we will at best strike a precarious balance which will ever waver between both, never completely satisfying either. In the extreme, we will abandon one completely in order fully to satisfy the other. The typical solution, however, will be a compromise which puts the struggle at rest without putting conscience at ease (MORGENTHAU, 1947, p. 162).

Se a crítica de Morgenthau se apresenta na própria base da ciência social, e também no próprio princípio da ação humana no mundo como forma de expressão de seus ideais, quando passamos para o âmbito da política internacional as complicações encontradas se multiplicam. Dentro do âmbito do Estado, a soberania ainda é capaz de ditar um ordenamento social, e restringir o funcionamento da sociedade a um código jurídico através do uso da violência. No âmbito internacional, no qual inexistente a soberania de um Estado, os meios de restrição e

---

<sup>19</sup> Aqui, a palavra original do inglês, *struggle*, aparece como de difícil tradução. Traduzida, por exemplo, no título de *Politics Among Nations: the struggle for power and peace* como “luta” (A Política entre as Nações: a luta pelo poder e pela paz), não reflete a exata dimensão trágica que a palavra original apresenta. Do *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*: *Struggle*: “*verb*. EFFORT 1 [1] to experience difficulty and make a very great effort in order to do something. (...) 2 struggle along/ through/ out, etc. to move somewhere with great effort. (...) 3 [1] INFORMAL to be in danger of failing or being defeated (...) 4 [1] to fight, especially with your hands (...) 5 [1] to use a lot of effort to defeat someone, prevent something, or achieve something. (...) noun EFFORT 1 a very difficult task that you can do only by making a great effort (...) 2 [1] a physical or mental fight (...)” (CAMBRIDGE, 2009, p.1445).

ordenamento são, basicamente, inválidos. E, não havendo moral ou razão universal, adentra-se o espaço epistêmico do estado de natureza hobbesiano. Essa luta (*struggle*) se apresenta de maneira objetiva.

Morgenthau, dessa maneira, identifica no humano um *animus dominandi*, o desenfreado desejo pelo poder. Novamente se aproximando da filosofia de Nietzsche, o desejo pelo poder é o desejo pela expressão humana no mundo, que necessariamente implica a luta pela realização de seus ideais, mas também, em detrimento da realização de outros ideais, de outras pessoas. A faceta trágica da existência humana implica a dominação, a luta pelo poder. O Estado, o direito, a moral, a religião, o sistema de *checks and balances*, dentre outros, se apresentam como formas de “socialização”, de restringir, física e mentalmente, o total domínio de um indivíduo, instituição ou ideal. No entanto, no campo da política internacional, em que estas formas se encontram fragilizadas pela ausência de soberania, a balança de poder acaba assumindo papel central.

A base epistêmica sobre a qual se fundamentarão os seis princípios do realismo político começa a ficar evidente. Ela busca se desvencilhar dos vícios que a ciência social, em sua acepção racionalista, reproduz, aceitando a realidade trágica das restrições cognitivas a que o humano está submetido. Sua objetividade se fundamenta na tragédia humana, na incapacidade de realizar o ideal, e na permanente luta pela existência sem redenção. Assim, no campo da política internacional, se alienar do caráter trágico da existência humana se torna um problema tão grande quanto se entregar unicamente à brutal luta pelo poder, pois acaba por colocar na realização de um ideal último a aplicação de todos os meios possíveis. Como cita o próprio Morgenthau sobre um diálogo de Stálin:

To an English newspaperman who asked him about the millions of peasants who had died during the collectivization drive, Stalin answered with the questions: ‘How many died in the Great War?’ Over 7.500.000. Said Stalin: ‘Over 7.500.000 deaths for no purpose at all. Then you must acknowledge that our losses are small, because your war ended in chaos, while we are engaged in a work which will benefit the whole humanity’ (MORGENTHAU, 1947, p. 156).

Esta passagem da fala de Stálin demonstra com clareza a crítica que Morgenthau tece com relação a qualquer forma de teleologia, presente em sua teorização acerca do princípio de ação humana como decaimento de um ideal primeiro. A teleologia se apresenta como justificadora e redentora de qualquer forma de ação. O ideal teleológico de estruturação do

socialismo, sendo a finalidade histórica da humanidade, justificaria qualquer ação em seu devir histórico.

### 3.3. Os seis princípios do realismo político, uma releitura.

Por fim, será abordada nesta secção a principal obra de Morgenthau, *Politics Among Nations*. Após expor algumas das principais influências no pensamento do autor (Nietzsche e Weber), e de trabalhar a epistemologia que dará alicerce à sua teoria de política internacional demonstrada em seu primeiro livro, abordar sua principal obra acaba por implicar uma releitura mais profunda e coesa do pensamento do autor. Como o escopo do capítulo é a discussão epistêmica da obra do autor, e não propriamente sua teoria política (ainda que se considerem a coesão e as implicações de uma a outra), será abordada com maior ênfase a primeira parte do livro, *Theory and Practice of International Politics*, que trata especificamente sobre o assunto. De maneira mais objetiva, serão discutidos nesta secção os seis princípios do realismo, que servirão de base para a construção do pensamento de política internacional de Morgenthau.

É preciso ressaltar que as datas de publicação das duas obras, *Scientific Man vs. Power Politics* (1946) e *Politics Among Nations* (1948), são extremamente próximas. Ao longo dos anos, Morgenthau adicionou novos capítulos e comentários em *Politics Among Nations*, no entanto assumiu-se neste trabalho a continuidade do pensamento elaborado no primeiro livro, e não uma ruptura. A proximidade das datas de publicação dos dois livros se deu pelo extenso período de pesquisa a que Morgenthau se dedicou nos anos anteriores<sup>20</sup>.

Primeiramente, retomemos, logo ao início de *Politics Among Nations*, a definição lata dada pelo autor sobre a escola do realismo político:

[Realism] believes that the world, imperfect as it is from the rational point of view, is the result of forces inherent in human nature. To improve the world one must work with those forces, not against them. This being a world of opposing interest and conflict among them, moral principles can never be fully realized, but must at best be approximated through the ever temporary balancing of interest and the ever precarious settlement of conflicts. This school, then, sees in a system of checks and balances a universal principle for all pluralist societies. It appeals to historic precedent rather than abstract principles, and aims at the realization of the lesser evil than of the absolute good (MORGENTHAU, 2001, p. 3-4).

---

<sup>20</sup> Como demonstrado por Christoph Frei (FREI, 2001) em sua biografia sobre Morgenthau.

Esta breve exposição, que depois será mais bem trabalhada nos seis princípios do realismo político, apresenta continuidade com a perspectiva do primeiro livro. A postura crítica com relação à razão apresenta, logo na primeira página de sua exposição, uma característica essencial do realismo político, que, no entanto, aparece como obscura ou secundária caso não se faça conexão de continuidade com sua obra anterior. A famosa frase do realismo, “ver a realidade como ela é, e não como gostaríamos que ela fosse”, passa por uma ressignificação a partir desta leitura. Normalmente relacionada unicamente à neutralidade científica que todo pesquisador weberiano busca, esta máxima do realismo político ainda se refere, no caso de Morgenthau, à sua crítica da razão como teleologia, como um apelo à superação do pensamento platônico na teoria e prática da política internacional. Antes, “ver a realidade como ela é” é assumir o caráter trágico da existência humana.

Apesar de se focar na política internacional, Morgenthau, nos primeiros parágrafos, ainda ressalta que esta é uma condição não unicamente da política na esfera internacional, mas da política como um todo. Como foi apresentado na seção anterior, a grande distinção entre política doméstica e a política externa é a soberania do Estado, que tem capacidade de conter a vontade de poder de seus indivíduos através do monopólio da violência. A base sob a qual se assenta toda a vida humana – a política inclusive – é a mesma, e é dela que se derivam os princípios do realismo político.

O primeiro dos seis princípios do realismo político exprime justamente esses apontamentos. Primeiramente, aponta que a objetividade de uma teoria política se fundamenta no que determina de “natureza humana”. Já foi discutido, tanto no capítulo anterior quanto nesse, que a dita natureza humana é simplificada, por vezes, em um princípio moral de bem e mal, sendo, no caso do realismo, essencialmente mal. Como dito anteriormente, Hobbes aponta para um comportamento competitivo e agonístico dos homens, e não por uma natureza moral má, que tornaria a teoria extremamente frágil; sua teoria decorre de uma estruturação da capacidade cognitiva humana. Fundamenta a objetividade de sua filosofia civil de maneira epistemológica e coesa. Nietzsche, por sua vez, irá trabalhar com a crítica da moralização que o pensamento ocidental sofreu diante do platonismo, superando a dicotomia do bem e do mal. O mesmo se pode apontar em Morgenthau, cuja base filosófica encontra sua objetividade na negação da teleologia da razão humana, incapaz de alterar esta estrutura cognitiva inconsciente e passional, seja no indivíduo, seja na sociedade como um todo; *“The operation*

*of these laws being impervious to our preferences, men will challenge them only at the risk of failure*” (MORGENTHAU, 2001, p.4).

O segundo princípio do realismo político nos é apresentado sob a mesma base. Interesse definido em termos de poder vai também ao encontro da perspectiva nietzschiana de poder, na qual há uma gama de “interesses”, vontades, ideais, diferenças existenciais, procurando expressão, realização e afirmação. Todo “interesse”, ou vontade, está em uma dinâmica de forças a ser materializada no mundo como forma de dominação de um conjunto de ideais da existência. A luta (*struggle*) política não é diferente.

Poder, vontade, dominação e realização são conceitos estreitamente ligados na teoria de Morgenthau. Contudo, não aparecem de forma acabada em *Politics Among Nations*, é preciso ler sua obra anterior e contextualizar sua produção filosófica e epistêmica com a discussão de seu tempo<sup>21</sup>. A autonomia da esfera política<sup>22</sup>, assim, aponta para uma análise desse conjunto de interesses procurando expressão, independentemente de outras esferas da compreensão, como a economia ou o direito. Atrás de toda ação humana existe um ideal e um interesse que busca ser realizado, nesta dinâmica de forças que se contrapõem na sociedade, através do poder. Essa é a esfera da política: ela não compreende a lucratividade de uma determinada ação, sua correção diante das normas ou se ela é essencialmente boa ou má. Ela simplesmente busca realização de uma vontade, de um ideal, seja através da esfera militar, da econômica, da jurídica ou da moral<sup>23</sup>.

Contudo, diante desta pluralidade de interesses buscando realização, motivados irracionalmente por uma determinada conjuntura, como seria possível construir uma teoria racional da política internacional? A sociologia compreensiva de Weber começa a parecer evidente no método de Morgenthau em sua estruturação metodológica ao afirmar que o analista deve se focar nos aspectos racionais observáveis. Sua clássica metáfora das diferenças entre a fotografia e o retrato aparece como alusão à teoria weberiana.

---

<sup>21</sup> Levanta-se a hipótese, aqui, de que o formato que nos é apresentado *Politics Among Nations*, com a sua esquematização, e o peso da obra na produção intelectual no campo de Relações Internacionais teriam feito com que sua apreciação a visse como um manual, completo em seu raciocínio. Contudo, não é do escopo deste trabalho apresentar a forma com que se apreciou a obra, de sua publicação às suas releituras na década de 1990.

<sup>22</sup> O sexto princípio versa acerca da autonomia da esfera política. Assim, será posteriormente apenas citado, uma vez que o comentário sobre seu conteúdo já se apresenta neste trecho.

<sup>23</sup> Cabe ressaltar a expressa diferença entre o poder político e o poder militar. Poder político se compreende, como discutido até então, como a capacidade de dominar as ideias e as ações dos homens. Poder militar compreende o número e a qualidade de um exército, a tecnologia aplicada a guerra etc.

The difference between international politics as it actually is and a rational theory derived from it is like the difference between a photograph and a painted portrait. The photograph shows everything that can be seen by the naked eye; the painted portrait does not show everything that can be seen by the naked eye, but it shows, or at least seek to show, one thing that the human eye cannot see: the human essence of the person portrayed (MORGENTHAU, 2001, p. 10).

É a mesma questão que o método weberiano de análise social busca determinar. A análise da realidade social, como um todo, é impossível de ser atingida teoricamente. No entanto, é possível trabalhar com intencionalidades da ação social, diante da qual a racionalidade, no sentido de Weber, pretende realizar uma ação – (...) *to stress the rational elements of political reality; for it is these rational elements that make reality intelligible for theory* (idem, p.10). No âmbito da política internacional, Morgenthau aponta três “tipos ideais” de política externa que serão discutidos na seção dois do livro: a política de status quo, a política imperialista e a política de prestígio<sup>24</sup>.

A ação política leva em consideração o jogo de poder, a dinâmica das forças que buscam expressão na sociedade. Assim, a ação política passa a se assemelhar à discussão epistêmica do objeto da sociologia compreensiva, a ação social. Ambas levam em consideração o comportamento do outro. A ação política, no entanto, encontra sua objetividade na relação específica com o poder. Dessa maneira, acaba por se desdobrar em outras esferas, contudo, com uma objetividade que lhe é própria, que é o poder. Assim, apontaria Morgenthau, nem toda ação é política, nem toda ação leva em consideração o jogo de poder de maneira objetiva e racional como a ação política. Da mesma maneira, as ações políticas podem tomar forma em outras esferas, como em forma de lei, ou de uma ação militar, ou mesmo de uma política econômica. Contudo, a objetividade dela, para se caracterizar como ação política, é o poder, não o lucro, não a correção perante as normas ou outra objetividade específica do meio através do qual a ação se manifesta.

O sucesso político de uma ação política, assim, só pode ser julgado através de sua objetividade, ou seja, do impacto que teve nas relações de poder. A ação política não depende de sua qualidade moral, econômica ou mesmo militar. Pode-se dizer, por exemplo, que o ataque de Pearl Harbor foi um sucesso como ação militar, mas um desastre político para o

---

<sup>24</sup> Novamente, ressalta-se que não será trabalhada a parte substantiva da teoria política de Morgenthau. Assim, os tipos ideais de política internacional, aqui apontados, aparecem como exemplos de desdobramentos da influência weberiana, de modo que a explicação mais minuciosa desses tipos ideais, no que consistem, não está no escopo do trabalho.

Eixo, pois foi o estopim para a entrada dos EUA na Segunda Guerra Mundial, afetando a relação de poder em prol dos Aliados. As medidas econômicas neoliberais podem ser um sucesso econômico, mas, se fragilizam a sociedade e a malha industrial dos países de terceiro mundo, implicariam perda de poder do governo, logo, uma derrota política.<sup>25</sup>

O terceiro princípio reforça esta ideia de um pluralismo da realidade, impossível de ser captado como um todo pela teoria. O modo com que o poder se expressa se altera ao longo da história, dependendo do contexto cultural da sociedade em que se manifesta:

Its content and the manner of its use are determined by the political and cultural environment. Power may comprise anything that establishes and maintains the control of man over man. Thus power covers all social relationships which serve that end, from physical violence to the most subtle psychological ties by which one mind controls another (MORGENTHAU, 2001, p.11).

Novamente, a dinâmica da história, que cria as dificuldades de se trabalhar com uma lei universal da política, se apresenta, não de maneira controversa, como sua própria lei. Apesar das diferentes formas com que as sociedades se estabeleceram, alguma forma de moralidade e de dominação dos indivíduos existiu para que a própria sociedade fosse possível. Em outras palavras, o poder se expressou sempre de diferentes modos, contudo, é uma constante em qualquer sociedade, em qualquer relação humana.

O quarto princípio desta maneira se relaciona com os demais. Compreendendo as relações conceituais que dominação e moralidade apresentam, assim como sua necessidade para a coesão social, o quarto princípio afirma que o realismo político não se aliena da análise de caráter moral. No entanto, afirma categoricamente que a ação política efetiva constantemente se contrapõe à moralidade universal, ao campo do Ideal. O Estado, como uma instituição de caráter essencialmente político, não deve tomar ações de caráter unicamente moral – antes deve se ater à objetividade de sua ação política e das implicações de suas ações no campo da moral, ou seja, de levar em consideração antes a ética da prudência do que a moralidade universal. “*Ethics in the abstract judges action by its conformity with the moral law; political ethics judges action by its political consequences*” (MORGENTHAU, 2001, p. 12).

---

<sup>25</sup> Esses exemplos possuem caráter unicamente ilustrativo da teoria.

Assim, como o indivíduo é guiado pela moral, e apenas através de seu poder e de sua dominação a sociedade se torna possível, a ação política deve levar em conta a moral, não como objetivo último, mas como consciência, uma vez que a natureza bestial da política se encontra em constante contraposição à moralidade<sup>26</sup>.

A crítica ao pensamento platônico se estende ao quinto princípio. A recusa a identificar a aspiração moral de um país com uma lei universal da moral, novamente, nos apresenta tanto a pluralidade da realidade na qual o raciocínio do autor se baseia, quanto a objetividade da esfera política e da natureza política do Estado. Por fim, o sexto princípio, como citado anteriormente, nos remete à autonomia da esfera política.

### 3.4. Considerações Finais

Buscou-se demonstrar nesse capítulo, ainda que parcialmente, a base filosófica e epistêmica sob a qual o pensamento de Morgenthau se estrutura. Considera-se, assim, que, apesar da coesão apresentada entre o pensamento do autor e essa base filosófica, tal perspectiva não aparece de modo evidente na mais lida e comentada obra do autor, *Politics Among Nations*. Ao longo do capítulo, dessa maneira, foram apresentadas duas das principais influências no pensamento de Morgenthau: o filósofo Friedrich Nietzsche e o sociólogo Max Weber, ambos de grande repercussão na produção intelectual do século XX.

Sendo crítica à filosofia platônica, que separa o material do Ideal, esta linha filosófica não trabalha com a dualidade da Ideia e da matéria. Essa separação seria antes uma maneira do homem se alienar da tragédia de sua existência, cercada de desejos não realizados e restrições à sua vontade. A existência de um campo Ideal, diante do qual o indivíduo justifica seu sofrimento através de uma “verdade” única e universal, o aliena da tragédia da existência, na qual ele deve lutar (*struggle*) para que a sua verdade seja realizada na sociedade.

Desse campo filosófico se depreende que a existência da sociedade se dá unicamente através da dominação, no sentido psicológico weberiano. Que as instituições dominam através

---

<sup>26</sup> Um notável exemplo de um raciocínio comparável com relação a natureza da moralidade e da política pode ser visto no livro *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt. Em sua passagem sobre o Imperialismo, a filósofa aponta como uma das influências do Holocausto judeu as políticas de extermínio nas guerras imperiais, que retroagiram na moralidade do homem europeu de forma brutal. Assim, ainda que autônoma em sua forma analítica, a esfera política está em estreita relação com as outras esferas, novamente, não totalizando a capacidade explicativa de um determinado fenômeno, e, da mesma maneira, não podendo ser a única motivação de uma ação.

do consentimento do dominado de maneira sub-reptícia, da aceitação tácita da moralidade e do ordenamento jurídico. E, quando não, através da violência. Ao mesmo tempo, se depreende que não existe uma única verdade, uma realização de um ideal, mas que a realidade é plural, e que o objeto do analista é inesgotável. A razão perde seu sentido teleológico e moral, apresentando-se apenas como uma ferramenta de conexão de sentido entre um meio e uma finalidade.

As perspectivas de Relações Internacionais que se fundam na moral e na razão são largamente criticadas por Morgenthau, pois, segundo ele, estão alienadas da realidade objetiva da política internacional. Enquanto, dentro do Estado, as instituições por ele promovidas tem a capacidade de gerar a dominação, de forma legítima e efetiva, na política internacional não existe Estado soberano superior aos outros. Assim, o comportamento dos Estados se funda, de maneira objetiva, na realidade trágica, na luta (*struggle*) pela satisfação de suas vontades e necessidades – a luta pelo poder.

Da obra em questão, teceu-se uma breve discussão acerca de sua mais célebre passagem, na qual Morgenthau apresenta-nos os seis princípios do realismo político. O esclarecimento e ressignificação desta passagem, interpretada à luz da reflexão epistêmica de sua produção (mais claramente elaborada em *Scientific Man vs. Power Politics*), atualiza a discussão filosófica do realismo político nas Relações Internacionais, pois retira a obra do engessamento conceitual. Dominando sua base epistêmica, a obra de Morgenthau nos fornece uma capacidade de explicação muito mais ampla, e possibilita relacionar sua produção com debates na filosofia, ciência, sociologia, direito e economia, que são os focos dos debates atuais em Relações Internacionais. Conceitos importantes para a compreensão da obra de Morgenthau, como moralidade, direito internacional, sociedade e paz, entram no debate do realismo não apenas como objetos de crítica, mas como expressões da realidade trágica sob a qual a teoria encontra fundamento.

Nota-se, assim, que, apesar de considerar a pluralidade da existência e da própria razão, Morgenthau encontra uma base objetiva para fundar seus princípios do realismo político. Tal objetividade seria advinda da própria pluralidade, da condição trágica da existência humana, e não de um conceito ideal e superior de razão. Sua teoria “racional” se baseia na tragédia, tomando expressão na luta pelo poder na esfera internacional. Os fenômenos humanos observáveis se relacionam com a dinâmica do poder, da dominação e do

convencimento que existe por detrás deles – a citada dinâmica de forças que buscam aceitação e realização.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Após serem expostas duas seções sobre autores diferentes (Hobbes e Morgenthau), é necessário relacionar os elementos abordados, dando unidade ao pensamento deste trabalho. Assim, primeiramente serão rapidamente retomados os elementos levantados na primeira seção, posteriormente, os elementos levantados na segunda, e, finalmente, será feita uma comparação dentre os elementos das duas seções, objetivando demonstrar relações nos pensamentos dos dois autores, inferindo-se assim uma característica do realismo psicológico no campo das Relações Internacionais.

Na primeira seção, buscou-se demonstrar a filosofia de Thomas Hobbes, passando pelas três áreas que o pensador divide o seu pensamento: a física, a psicologia e a política, ou, respectivamente, a filosofia dos corpos, a filosofia da mente e a filosofia civil. Buscou-se demonstrar que há uma unidade no pensamento de Hobbes, que vai de suas concepções da física, às considerações políticas, pelas quais o filósofo é mais conhecido.

Ao expor a conjuntura filosófica da passagem para a modernidade, o trabalho teve por objetivo apontar as discussões em que Hobbes estava inserido: da passagem da Escolástica, com o pensamento de Tomás de Aquino, à revolução científica. Essa passagem levantou uma série de novos problemas da filosofia, dentre os quais alguns foram abordados neste trabalho. Destacou-se a crítica à perspectiva universalista e inatista de razão, que defendia que os fatos eram contingentes à existência da alma e de Deus, de modo que, se os dados não correspondem aos ditames de Deus, são, na realidade, um erro da observação. A crítica científica colocava essa concepção abaixo, observando nos fatos e na coerência matemática entre eles o novo princípio da razão. O experimento, através de rígido método, e posterior indução de leis científicas, passava a ser a nova forma de conhecimento do mundo na modernidade.

A revolução científica, como defendido, foi um forte golpe na dominação da Igreja diante da concepção de realidade dos homens. A obra de Hobbes está inserida nesse movimento de crítica da dominação cristã. As características de sua obra, como levantadas,

são críticas pontuais das perspectivas da Igreja: o corporalismo e o raciocínio geométrico, em detrimento da coerência com princípios últimos da cristandade; o nominalismo, em detrimento da razão transcendente; o sensualismo em detrimento das qualidades racionais da alma.

A construção de um pensamento político a partir dessa sistematização apresenta-nos um homem que não possui as certezas transcendentais da alma, do certo e do errado, e que nem é movido primeiramente pela razão. Pelo contrário, pairam sob o homem a dúvida e o medo, pois sua capacidade de compreensão do mundo é limitada, e, mesmo através da razão, não é possível esgotar as possibilidades que a realidade apresenta em sua relação com a natureza. O homem estende seu poder de dominação e manipulação da natureza de forma a garantir a satisfação de seus desejos e sua sobrevivência. A introdução da figura do outro nesse sistema implica numa desconfiança mútua entre indivíduos, e uma disputa pelo poder e dominação.

Assim, a partir da crítica à Escolástica, Hobbes demonstra que não é o ordenamento moral, de Deus, que consiste na base objetiva da política. O que se apresenta como base objetiva da política é o reconhecimento pelo próprio homem de suas qualidades cognitivas e de suas restrições perante elas. O estado de natureza como hipótese de homens completamente livres, diante dessas condições, apresenta-se hostil à existência do próprio homem. A cessão dos direitos individuais a um Estado, que se torna o ordenador da vida dos homens, funda de maneira objetiva a filosofia civil de Hobbes. A construção epistêmica elaborada pelo filósofo inglês encontra sua objetividade em uma crítica da racionalidade teleológica e universalista: o reconhecimento por parte do homem de sua própria incapacidade cognitiva, que o levaria ao estado de natureza, funda o Estado.

Na segunda seção, buscou-se abordar o pensamento e a obra de Morgenthau. Seguindo o mesmo padrão da primeira seção, foram apresentadas primeiramente as influências filosóficas no pensamento do autor, seu raciocínio epistêmico e, finalmente, a coesão de sua filosofia com as consequências políticas demonstradas em sua obra. E, assim como Hobbes, Morgenthau é amplamente conhecido por seu pensamento político, notando-se pouco interesse por seu pensamento de forma mais ampla.

Foram levantadas duas principais influências no pensamento de Morgenthau. A primeira a ser abordada foi a de Nietzsche, cuja crítica da filosofia ocidental apresenta uma

concepção de realidade trágica. Segundo o filósofo alemão, o pensamento platônico, ao separar o plano Ideal da materialidade do mundo, colocando a materialidade em segundo plano diante da Ideia, aliena o humano de sua realidade trágica. Não haveria, para Nietzsche, um plano Ideal, do conceito universal, cuja contemplação e aplicação daria a certeza última ao homem. A perspectiva filosófica platonista colocaria a vida humana em segundo plano diante da razão transcendente, servindo antes como forma de dominação do homem do que de sua libertação.

A realidade, na filosofia nietzschiana, não apresenta essa redenção da vida material no campo do Ideal. O que implica que não há valor último, e que a própria racionalidade é uma forma de dominação, pois faz com que os homens submetam seu comportamento a um determinado ordenamento da sociedade. O filósofo anuncia, assim, o crepúsculo dos ídolos, retirando de qualquer objeto do conhecimento a valoração última dos fenômenos humanos. Dominação, racionalidade e poder estão intimamente relacionados.

O segundo autor que teria forte influência no pensamento de Morgenthau é Max Weber. O sociólogo desenvolveria um método baseado na pluralidade e na incapacidade de esgotar o objeto da análise social, indicando eixos compreensivos diante dos quais a ação social se desenvolve. De características também nietzschianas, Weber aponta a razão como uma instrumentalização de meios para se chegar a uma finalidade, ou seja, a razão não implicaria uma moralidade superior, ou um ordenamento último da realidade.

Esses autores demonstram uma crítica a linhas filosóficas dos séculos XVIII e XIX, cujos projetos de sociedade implicavam uma racionalidade transcendente. Através da razão, tudo poderia ser alterado, de forma que a paz perpétua seria alcançada, a liberdade humana seria plena e se chegaria a um tempo em que as guerras, as fomes e outros males humanos seriam extintos. A crença na racionalidade como princípio e na ciência como método para se alcançar a verdade e a finalidade está em nítida contraposição à perspectiva trágica nietzschiana.

Nota-se, no breve relato da história do pensamento apresentado neste trabalho, que a estruturação histórica da ciência e a crítica nietzschiana, cada uma em seu período, buscaram se contrapor à formas de explicação totalizantes do mundo. A ciência, com seu desenvolvimento ao longo da modernidade e aumento da capacidade de manipulação da natureza, ganhou uma nova dimensão teleológica, inflexionando-se em sua própria crítica à

idolatria. O racionalismo se apresenta como principal vertente deste movimento do pensamento. Historicamente, retirou-se a capacidade explicativa única da Igreja e colocou-se a da ciência; o crepúsculo dos ídolos nietzschiano se apresenta neste momento de crítica do pensamento totalizante.

Morgenthau, também inserido na discussão filosófica e a na produção histórica de seu tempo, adentra essa crítica da racionalidade transcendente e do cientificismo. Os princípios do seu realismo político são fundamentalmente decorrências dessa crítica. A perspectiva do poder, a racionalidade de sua teoria fundamentada objetivamente na tragédia da natureza humana, a crítica à política externa de eixo unicamente moral, a dinâmica entre ideal, ação e realidade, a instrumentalidade da razão, entre outros temas apresentados em suas obras são ressonâncias claras da influência da crítica nietzschiana e do método weberiano na análise de política internacional.

Apesar de serem autores de diferentes épocas, Hobbes e Morgenthau utilizam de construções epistemológicas baseadas principalmente nas pulsões e vontades humanas, adentrando psicologicamente o indivíduo através do comportamento essencialmente irracional. Passam das estruturas cognitivas do indivíduo para a conformação da sociedade, apresentando, nos dois casos, uma sociedade em contraposição com as vontades do indivíduo; afirmam, assim, que para que a sociedade seja possível, é necessária a dominação. No entanto, Hobbes aponta para uma dominação no sentido mais primitivo e brutal, a coerção física e o medo. Poder, para o filósofo inglês, remete à capacidade humana de alterar a natureza e garantir o cumprimento de suas vontades. Morgenthau trabalha com a dominação, principalmente, como forma de aceitação da ordem social, sem excluir o papel coercitivo do Estado. O conceito de poder político é um pouco mais refinado do que o de Hobbes, pois implica a relação do ator (indivíduo, instituição, Estado) com a sociedade, e a capacidade de justificar seu discurso e mobilizar ação social através de uma determinada conformação da realidade.

Essa construção, cujo alicerce é o passional, e não o racional, apresenta outra semelhança no pensamento dos autores: ambos são críticos com relação ao caráter teleológico da razão. Hobbes aponta que, ainda que a razão seja a mais potente ferramenta que o homem possui para conhecer o mundo e manipular a natureza, ela não corresponde ao conceito universal, adquirindo caráter nominal e linguístico. Sua crítica à teleologia da razão

escolástica apresenta uma razão instrumental, que não se relaciona de modo algum com critérios morais ou divinos, tampouco determina uma finalidade histórica.

Da mesma maneira, a razão para Morgenthau é instrumental, sendo a relação significativa entre uma finalidade objetivada e o meio a ser aplicado. A crítica que Morgenthau desfecha contra o racionalismo dos séculos XVIII e XIX nos mostra que o teórico alemão também não observa qualquer caráter teleológico ou moralizante na aplicação da razão. Inclusive, Morgenthau, por vezes, utiliza-se de exemplos de como a racionalidade, como ferramenta, foi utilizada em larga escala pelo Terceiro Reich alemão, assim como foi utilizada, como teleologia, pela União Soviética na justificação dos expurgos rurais. Em ambas ocasiões, a razão se apresenta, ora como instrumento, ora como discurso, na justificação de genocídios.

Ainda que sejam críticos da racionalidade de seus tempos, ambos os autores expõe sistematicamente e de maneira clara os seus princípios e consequências. Ao retirar o caráter teleológico da razão, ambos aceitam a realidade “como ela é”, ou seja, seu caráter trágico, diante do qual não há finalidade histórica nem salvação moral. Contudo, não tendem ao irracionalismo. Utilizam-se da razão na exposição de suas obras, sem aplica-la qualquer significado teleológico ou redentor; assim, assumem a tragédia como ontologia política. A tragédia aparece claramente em Hobbes em sua comparação do homem com o titã Prometeu, que agoniza diante de sua capacidade previdente sabendo das possibilidades de sofrimento a que está submetido. Em Morgenthau, a tragédia é evidente através de sua influência nietzschiana, como crítica do sistema filosófico platônico e aceitação de uma realidade plural, não submetida a um princípio redentor e elevado.

É possível apontar, assim, que ambos os autores se apresentam como realistas, no que se refere a aceitar uma realidade trágica da existência humana; e embasam-se em características psicológicas e epistemológicas para justificar suas teorias políticas, com a transposição das características cognitivas dos indivíduos para a sociedade. A conotação “realismo psicológico”, que embasa seus princípios na natureza humana, apresenta-se como correta. Contudo, como foi demonstrado, abordar o pensamento de ambos os autores como embasados em uma natureza humana simplesmente má é uma extrema simplificação de seus sistemas filosóficos. Hobbes, em contraposição ao pensamento escolástico, relativizava essas conotações, defendendo que não há sentido em classificar a natureza como boa ou má. Morgenthau apresenta a crítica da bondade e da maldade da natureza humana através da

pluralidade das ações, não sendo possível julgar, moral e definitivamente, nem a natureza, nem a ação humana. Para ambos os autores, não faz sentido classificar moralmente a natureza humana.

Os pensamentos dos autores são produzidos em épocas extremamente diferentes, contudo, guardam certos pontos convergentes. Enquanto Hobbes está temporalmente na passagem do pensamento medieval para a modernidade, Morgenthau está no período de crítica do pensamento moderno. Contudo, as questões que são levantadas pelos autores, em sua dimensão epistemológica, dizem respeito à crítica do pensamento teleológico e moralizante. Pode-se dizer que ambos se contrapõem a uma perspectiva humanista de razão e realidade, sem, no entanto, serem irracionalistas ou apocalípticos. Descrevem meios de se atingir a paz; porém, aceitam o caráter trágico da realidade com suas implicações: a inexistência de uma paz perpétua, final e redentora. Como apontado por Japiassú, a forma de pensar proposta pela ciência na passagem do pensamento medieval para o moderno propunha uma contraposição à Escolástica, que se alienava da relação objetiva do homem com o mundo material:

Sabemos que a ciência moderna, além de decretar o fim da cosmologia escolástica e de tornar possível o restabelecimento de uma “filosofia da natureza”, instaurou, por uma espécie de contragolpe, uma nova antropologia. Sua constituição é complexa, quase contraditória: faz a associação de sua visão objetiva do homem (como ser deste mundo) e de seu sentimento subjetivo da relação do homem consigo mesmo e com o conjunto da natureza (JAPIASSU, 1996, p. 81).

Ao longo do século XX, e ainda hoje, assistimos a um processo de crítica da ciência e da razão, uma inflexão da razão sob si mesmo. Observa-se, como largamente demonstrado por Morgenthau em *Science Man vs. Power Politics*, que a forma de encarar a razão, a ciência e a sociedade, herdou diversos vícios do pensamento pré-científico, encontrando lugar dentro da própria ciência e da perspectiva moderna de razão, aquilo que buscava criticar.

Encontramos estas perspectivas críticas nos autores abordados. Um forte posicionamento contra a perspectiva teleológica e o fundamento do pensamento da sociedade na própria incapacidade de gerar um ordenamento último da razão e da moral no convívio de um homem com o outro. Seja no início da idade moderna, com Hobbes, seja em sua rediscussão, com Morgenthau, nota-se a permanência de uma perspectiva crítica, que procura

não se iludir com o progresso do conhecimento diante da condição objetiva trágica do homem.

Esta discussão é completamente atual. Foi central ao longo do século XX dentro da filosofia e da ciência, e ainda hoje não está resolvida. Dessa maneira, a discussão das obras de Hobbes e Morgenthau, em seu âmbito epistemológico, traz novas perspectivas para o realismo nas Relações Internacionais. No âmbito do terceiro debate, a expansão dos temas discutidos na área fez com que as teorias tradicionais, dentre elas o realismo, perdessem parcialmente importância teórica e explicativa, trazendo novos temas e métodos. A releitura desses autores clássicos, no entanto, demonstra a riqueza e abrangência de suas críticas, trazendo consigo características de extrema relevância para a teoria e prática.

A epistemologia das teorias é claro exemplo disso. Enquanto se dá por superados determinados temas e análises de Relações Internacionais, alegando a restrita capacidade explicativa diante da diversidade da atualidade, ao analisarmos filosoficamente esses autores, notamos força argumentativa e uma maior abrangência de seus pensamentos, pontualmente críticos para a compreensão de conceitos necessários a qualquer teoria, como razão, ciência, objetividade, teleologia, dentre outros que foram trabalhados nestas páginas.

Neste trabalho, buscou-se trazer a discussão do realismo psicológico, fundado em uma ontologia da tragédia. Ontologia cujas características são a crítica à teleologia, instrumentalidade da razão, ceticismo com relação aos conceitos de maldade e bondade da natureza humana, fundação numa perspectiva de homem passional-irracional, poder como expressão da vontade e como decorrência da existência humana, transferência das características humanas individuais para conceituar a sociedade e o sistema internacional.

Apresenta-se, assim, essa nova discussão do realismo, trazendo sua tradição filosófica e força argumentativa para a nova perspectiva do terceiro debate. Enquanto questões como a crise da razão e da sociedade ocidental, pluralidade da existência e do objeto da área de Relações Internacionais, consequência do avanço tecnológico e científico, são propostas pelo terceiro debate, observa-se que essas questões já eram pensadas e discutidas. No entanto, a generalização do pensamento dos autores, e até mesmo a falta de cuidado para com as características epistemológicas das obras, relega ao segundo plano as qualidades que não dizem respeito diretamente à política, mas que são de fundamental importância na compreensão teórica dos debates a que esses autores de propõem. As bases sobre as quais se

assentam essas teorias e discussões apresentam características da modernidade e de sua possível superação, questões essas observáveis na obra de Hobbes, como um dos pilares teóricos dessa época, e de Morgenthau, em sua rediscussão.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. História da Filosofia Volume 4, Lisboa: Editora Presença, 2000.
- ABBAGNANO, Nicola. História da Filosofia Volume 6.,Lisboa: Editora Presença, 2000.
- ALGOSAIBI, Ghazi A. R.. The Theory of International Relations: Morgenthau and His Critics; Background, Vol. 8, No 4, 1965, pp. 221-256.
- BELL, Duncan. Introduction: Under an Empty Sky – Realism and Political Theory. In: BELL, Duncan, Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme, Oxford University Press, 2009.
- BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.
- BRÉHIER, Émile. História da filosofia - Tomo Segundo: A filosofia Moderna, São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.
- CAMBRIDGE. Cambridge Advanced Learners Dictionary, Cambridge University Press, 2009.
- COHN, Gabriel. Sociologia: para ler os clássicos, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- DELEUZE, G. Nietzsche e a Filosofia, Porto: Editora Porto, 2001
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. Introdução à epistemologia, São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso, São Paulo: Editora Loyola, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder; Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.
- FREI, Christoph. Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography; Louisiana State University Press, 2001.
- GRIFFITHS, Martin. Realism, Idealism and International Relations. London: Roulledge Press, 2002.
- HASLAM, Jonhathan. A necessidade é a maior virtude, São Paulo: editora Martins Fontes, 2006.
- HIRSCHBERGER, Johannes. História da Filosofia Moderna, São Paulo: Editora Herder, 1960.
- HOBBS, Thomas. Leviatã, São Paulo: Editora Martin Claret, 2012.
- HOBBS, Thomas. Do Cidadão, São Paulo: Editora Martin Claret, 2009.
- HUME, David. Investigação acerca do entendimento humano; São Paulo: Editora Nacional, 1972.
- KAHLER, Miles. Inventing International Relations. In: DOYLE, Michael; IKENBERRY, John. New Thinking in International Relations, Boulder: Westview Press, 1997.

- JAPIASSU, Hilton. *A Crise da Razão e do Saber Objetivo*; São Paulo: Editora Letras & Letras, 1996.
- JASPERS, Karl. *Método e Visão de Mundo em Weber*. Op. in. COHN, Gabriel. *Sociologia: para ler os clássicos*, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- LOPES, João Aloísio. *Razão Contra Razão*; São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1978.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.
- MORGENTHAU, Hans J. *Modern Science and Political Power*, *Columbia Law Review*, Vol. 64, No 8, 1964, p. 1386 – 1409.
- MORGENTHAU, Hans J. *Politics Among Nations*, New Delhi: Kalyani Publishers, 2001.
- MORGENTHAU, Hans J. *Science Man vs. Power Politics*, London: Latimer House Limited, 1947.
- MORGENTHAU, Hans J. *The Dilemmas of Freedom*, *The American Political Science Review*, Vol 51, No 3, 1957, p. 714 – 723. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1951858>> Acessado em: 19 mai 2014
- MORGENTHAU, Hans J. *The Evil of Politics and the Ethics of Evil*; *Ethics*, Vol. 56, No 1, p. 1 -18, 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*; São Paulo: Escala.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*; Rio de Janeiro: Newton, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- PETERSEN, Ulrik Enemark. *Breathing Nietzsche's Air: New Reflections on Morgenthau's Concepts of Power and Human Nature*, *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 24, No. 1 (Jan-Mar, 1999), p.83-118.
- SCHUETT, Robert. *Freudian roots of political realism: the importance of Sigmund Freud to Hans J. Morgenthau's theory of power politics*, *History of The Human Sciences*, Vol. 20, No 4, 2007.
- SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia Política de Hobbes*, São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- SOLOMON, Ty. *Humas Nature and the Limits of the Self: Hans Morgenthau on Love and Power*; *International Studies Review*, no 14, 2012, 0. 201-224.
- THOMPSON, Kenneth. *Hans J. Morgenthau*. In: *International Security*, Vol. 5, No 3, pp. 195-197.
- WEBER, Max. *Ciência e Política – Duas Vocações*; São Paulo: Cultrix, 1968.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade* Volume 1, Brasília: Editora UnB, 2012.

WILLIAMS, Michael. *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.