



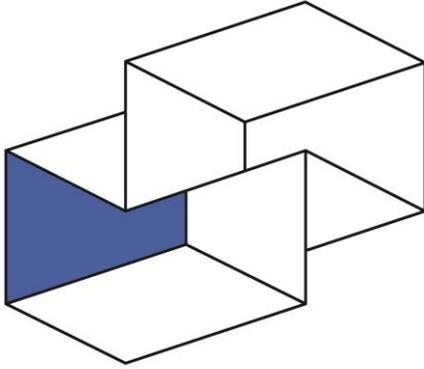
Investigação Filosófica

Revista de Filosofia

ISSN: 2179-6742

Investigação Filosófica, v. 6, n. 1, Jan./Jul., Rio de Janeiro, 2015, 60 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



PPGLM

**Programa de Pós-Graduação
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

Coordenador

Rodrigo Guerizoli

Vice-Coordenador

Carolina de Melo Bomfim Araújo

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
<http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/>
ifilosofica@gmail.com

Editores Responsáveis

Rodrigo Reis Lastra Cid
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Coordenadores Editoriais

Luiz Helvécio Marques Segundo
Mayra Moreira da Costa
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

Conselho Editorial

Danillo de Jesus Ferreira Leite
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Leandro Shigueo Araujo
Luis Fernando Munaretti da Rosa
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Mário Augusto Queiroz Carvalho
Mayra Moreira da Costa
Paula Akemy Araujo
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles Ferreira
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Conselho Consultivo

Alexandre Meyer Luz
Alexandre Noronha Machado
Carlos Eduardo Evangelisti Mauro
Desidério Orlando Figueiredo Murcho
Guido Imaguire
Mário Nogueira de Oliveira
Michel Ghins
Roberto Horácio de Sá Pereira
Rodrigo Guerizoli Teixeira
Rogério Passos Severo
Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Ulysses Pinheiro

Equipe Técnica

Logotipo: Thiago Reis
Revisor: Fábio Salgado de Carvalho
Tradutor: Giuliano Tadeu Nunes Pietoso

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Revista de Filosofia Semestral
Volume 6, número 1, 2015, 60p.
Publicação digital
ISSN: 2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

Sumário / Contents

Editorial	01
------------------------	----

Artigos/Articles

O conceito de *phrónesis* na ética de Paul Ricoeur: uma meditação sobre universalismo e contextualismo

Bruno Fleck da Silva..... 02

Subsídios para uma investigação sobre o problema de Sócrates no Brasil

Cesar de Alencar..... 13

Do mecanismo ao sistema: Elementos intrínsecos do pensamento sistêmico sobre a sociedade

Felipe Augusto de Luca..... 25

O conceito de guerra de posição no pensamento político de Antônio Gramsci

Mauro Sérgio Santos da Silva..... 45

Investigação Editorial

Damos aqui início ao volume 6, número 1 da revista *Investigação Filosófica*. O primeiro artigo desta edição trata sobre o conceito de *phrónesis* na ética de Paul Ricoer. O segundo artigo faz uma leitura crítica dos principais livros que estão disponíveis no Brasil atualmente e os elementos necessários a uma investigação da persona e da filosofia de Sócrates. O terceiro artigo trata de maneira histórica e filosófica as ideias que prepararam o surgimento da teoria geral dos sistemas. O quarto e último artigo desta edição tem como objetivo a compreensão da estratégia de construção da hegemonia para o Ocidente no pensamento de Antônio Gramsci.

Desejamos a todos uma boa e agradável leitura filosófica.

Rodrigo Cid
Luiz Maurício Menezes

O CONCEITO DE *PHRÓNESIS* NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR: UMA MEDITAÇÃO SOBRE UNIVERSALISMO E CONTEXTUALISMO

Bruno Fleck da Silva¹

RESUMO: O presente texto detém-se sobre o conceito de *phrónesis* presente na ética de Paul Ricoeur. Partindo da diferenciação entre *ética* e *moral* o filósofo contemporâneo faz o exame das duas grandes tradições éticas do Ocidente: a teleológica, retirada de Aristóteles; e a deontológica, oriunda de Immanuel Kant. O pensador francês evidencia o exame do agir que acontece nos níveis pessoal, interpessoal e das instituições. Em análise crítica Ricoeur fomenta a necessidade de um retorno da moral à ética mediante a herança da tradição grega dada pela apropriação do conceito de *phrónesis*, agir prudencial, sabedoria prática. A *phrónesis* aparece como solução para os problemas suscitados pelo formalismo e pela rigidez da moral que podem não considerar a singularidade dos problemas. Desse modo, vê-se em tal apropriação o entrelaçamento entre universalismo e contextualismo, tão caro aos dilemas éticos da contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur. *Phrónesis*. Ética. Aristóteles.

Abstract: This text deals with the concept of *phrónesis* which present in Paul Ricoeur's ethical thoughts. The contemporary philosopher starts from the differentiation between ethics and morality and makes the examination of the two great ethical traditions of the West: the teleological, taken from Aristotle; and deontological, derived from Immanuel Kant. The French thinker show a the examination of actions that takes place at personal, interpersonal and institutional levels. His critical analysis promotes the need for a return from morality to ethics based on the heritage of Greek tradition given by the appropriation of the concept of *phrónesis*, prudent action, and practical wisdom. The *phrónesis* appears as a solution to the problems caused by the formalism and the rigidity of morality which cannot consider the singularity of particular problems. Therefore, we see in this appropriation the entanglement between universalism and contextualism, so dear to the ethical dilemmas of contemporary times.

Keywords: Paul Ricoeur. *Phrónesis*. Ethic. Aristotle.

1. INTRODUÇÃO

O legado deixado pelo pensamento de Paul Ricoeur à contemporaneidade constitui-se como valioso referencial aos embates e dilemas em torno da ética e da política, segundo uma perspectiva filosófica. O pensador contemporâneo nasceu em Valence, na França em 1927 e morreu em abril de 2005 em Châtenay-Malabry. O pensamento de Ricoeur viu-se movido por uma contínua investigação que ocasionou o diálogo com variados campos da filosofia, o que em certo modo parece ser-lhe uma característica própria. Correntes como a hermenêutica, a fenomenologia, a linguagem e o estruturalismo, com suas respectivas epistemologias foram

¹ Bruno Fleck da Silva. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, polo Curitiba (PR). É docente de Filosofia junto às séries do Ensino Médio das redes pública e privada. E-mail: <bruno.fleck@hotmail.com>.

ferramenta útil de trabalho ao pensador contemporâneo. Convém, porém, destacar que o tema da ética e da moral, distinção conceitual que lhe é muito cara, foram desde o início de seus trabalhos, prioridade. A *ação humana* pensada enquanto *práxis* assume o papel de fundamento e finalidade de seus escritos mais significativos (RICOEUR, 2011).

A constituição de uma filosofia hermenêutica imbuída de antropologia, cuja figura central é a do *homem capaz* marca o eixo da reflexão ética no pensamento do filósofo francês. Movido pela ideia de que *o símbolo faz pensar*, Paul Ricoeur pressupõe a ideia de um sujeito que ao pensar a *si* como um *eu* (que é constituição de uma consciência que só existe por meio da presença de outrem, do distinto), deve ler sua vida, por meio do desvio propiciado pela linguagem e pelo símbolo, pois a interpretação de *si* é pontuada pela presença dos *símbolos*, de modo a poder dizer este *eu*. Este movimento revela-se como autointerpretação, um processo epistêmico, que culminará na compreensão efetivamente ontológica de sua identidade.

A interpretação de *si mesmo* converge com a dimensão ética, onde aparece a figura de um sujeito que interpreta a *si* como sujeito que *age* e pergunta-se pelo seu fazer, com vistas à ação. De modo pontual aparece então o engajamento hermenêutico entre *ser* e *agir*. Nos respectivos estudos VII, VIII e IX da obra *O Si-mesmo como um outro*, Ricoeur realiza o exame das duas grandes correntes éticas do Ocidente: uma teleológica e outra deontológica. Partindo da distinção entre os predicados *bom* e *obrigatório*, o primeiro faz referência à intenção ética, onde é retomada a tradição *teleológica* de Aristóteles, ocorrendo, desse modo, a exigência de uma vida virtuosa no propósito da felicidade. Por sua vez, o segundo predicado é fundamentado na filosofia moral de Immanuel Kant, que se inscreve na tradição *deontológica*, dando vez ao agir moral com sua exigência de universalidade. Respectivamente, o conceito de bom remeterá à “estima de si” e o de obrigatório ao “respeito de si”. Aqui vemos delineada a primeira parte de nosso trabalho que consistindo em mostrar que as duas tradições entrelaçam-se numa dialética, abordando seus respectivos conceitos num caminho que abrange primeiramente a esfera pessoal, seguindo pela interpessoal e pelo plano das instituições. Os respectivos momentos, presentes em ambas as tradições, vão de encontro com a denominada *petite éthique*² de Ricoeur, a pequena ética, formulada da seguinte maneira: *viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas*.

Os estudos das respectivas tradições entrelaçam-se numa dialética que revela a interdependência da ética e da moral, culminando no que Ricoeur chamará de *juízo moral em situação* (RICOEUR, 1991, p.281). Aqui propriamente aparece a questão da *phronesis* aristotélica, parte central do nosso trabalho. O que Paul Ricoeur vê é a necessidade de retomada

² A *petite éthique* tornou-se uma nomenclatura para designar a sistematização dos conceitos determinantes da vida ética em Ricoeur. Trata-se de um imperativo que também tornou-se conhecido como *regra de ouro*.

da intenção ética, que em Aristóteles abarca a dimensão da *estima*, tendo em vista a constatação de que a lei por si só, sem uma intenção que a fundamente não é suficiente. Cada situação é singular e isto leva à exigência de uma *sabedoria prática, que possibilite decisões justas*. Esta sabedoria é a virtude prática, a *phrónesis*.

A apropriação de Ricoeur não permanece nas páginas da *Ética a Nicômaco*, desdobra-se numa dimensão de leitura dos conflitos, onde é possível falar do papel de uma *phrónesis crítica*. Destaca-se, neste sentido, a *sabedoria prática* proveniente da Tragédia Grega, de modo singular na *Antígona* de Sófocles. Ainda mais, há uma reorientação da *phrónesis*, enquanto *sabedoria prática* que culminará na inflexão da ideia hegeliana de *Sittlichkeit*³. O conceito aristotélico ganha força, pois em Hegel, a *Sittlichkeit* pretende ir de encontro com a pretensão ricoeuriana de preponderância da ética sobre a moral e da necessidade de um agir prudencial, uma sabedoria prática, como solução propriamente filosófica para situações eticamente conflitantes em suas várias dimensões, de modo significativo na esfera dos conflitos nos níveis da instituição, do respeito e da autonomia.

2. O LEGADO DAS ÉTICAS OCIDENTAIS: ARISTÓTELES E KANT

A tradição teleológica tem seu fundamento em Aristóteles, considerado o primeiro a sistematizar a ética como ciência. O *eudaimonismo* aristotélico caracterizado pela busca da *felicidade* e do *Bem* como fins últimos pressupõe o papel fundamental da boa ação, o bem agir *intencionando* uma *vida boa*, um *bem viver*, alcançados pelo exercício de uma vida virtuosa. A *estima* que é a intenção de agir de modo ético se vê pautada na racionalidade, é justamente a razão, ligada ao exercício do bom hábito que permite ao sujeito da ação fazê-la direcionada a uma *boa* finalidade. A partir disso, Ricoeur vê no intencionar uma vida boa, no sentido Aristotélico a *estima de si*, tema determinante para sua compreensão antropológica de um sujeito que *pode* fazer.

Num segundo momento Ricoeur vê, a partir de Aristóteles, um desdobramento importante na vivência ética, trata-se da *estima de si* que se desdobra a uma *estima do outro*, adentrando na relação que permite viver a *solicitude*. Aristóteles, tratando da amizade como virtude, afirma que *o homem virtuoso é para o seu amigo tal como é para si próprio por quanto o amigo é um outro eu* (apud RICOEUR, 1991, p.215). O que Ricoeur percebe é que a amizade faz surgir a *solicitude*, assim como *leva ao primeiro plano a problemática da reciprocidade* (RICOEUR, 1991, p.215). A intenção ética está associada ao reconhecimento do outro não somente pelo fato de que as relações de amizade são coisas necessárias à vida, mas pelo fato de que daí emergem conceitos tão importantes à vivência ética na atualidade, sejam eles o respeito,

³ *Sittlichkeit*, do alemão: moralidade. O conceito possui relevância na filosofia de Friedrich Hegel.

a consideração, o ter em conta a dignidade do outro enquanto ser humano insubstituível, etc. Dessa forma, não se pode ter estima de si, sem ter em vista o outro, o que deve predominar aqui é o princípio de similitude.

Tais conceitos nos remetem já ao campo das instituições, e no caso, à vivência em instituições justas que incide na vivência efetiva do *ethos* em seu sentido original. Fazendo esta leitura da herança aristotélica Paul Ricoeur afirma que *o viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições* (RICOEUR, 1991, p.227). A vivência justa de um sujeito para com o outro implica na possível vivência justa do todo, onde a dimensão política ganha peso e por consequência o poder. Desta ideia o conceito de *justiça* ganha destaque nas *instituições*. Para Aristóteles, *a justiça encerra todas as virtudes* (apud PEGORARO, 2009, p.23). O Estagirita pensa um modelo de justiça *distributiva*, a qual se encarrega da comunidade política. Ricoeur compreende que o conceito de justiça está ligado ao conceito de igualdade no plano das instituições e isto de certo modo sacramenta a questão. *A igualdade, de qualquer maneira que a modulemos, é para a vida nas instituições aquilo que a solicitude é nas relações interpessoais* (Ibid., Idem, p.236). A igualdade distributiva é o que permite a *intenção*, a *estima*, a ética no plano social, a saber, a *justiça*. O caminho de análise aqui trilhado por Ricoeur corresponde à constituição da pequena ética de Ricoeur, neste momento caracterizado como: *estima, solicitude e justiça*.

O segundo momento de análise das duas principais correntes éticas ocidentais se dá pelo estudo da *norma*, por meio da *deontologia* que encontra seu fundamento na filosofia moral de Immanuel Kant. Ocorre aqui momento onde a visão ética passa pelo crivo da moral, da norma, o que será fundamento, segundo o nosso pensador, para pensar num retorno à ética, que posteriormente a este momento torna-se enriquecida. Ainda mais,

(...) é no vínculo entre *obrigação* e *formalismo* que se vai se concentrar o presente estudo, não para denunciar com precipitação as fraquezas da moral do dever, mas para falar de sua grandeza, tão longe quanto possa nos levar um discurso cuja tripartida duplicará exatamente à da perspectiva ética⁴.

Consiste o presente momento numa avaliação geral do imperativo categórico kantiano que dá existência à reflexão sobre os conceitos de autonomia, de respeito e de universalização. Consequentemente, em referência à intenção ética traçada no primeiro momento em Aristóteles, a *estima* que visa uma vida boa é agora em Kant entendida como *autonomia*, a *solicitude* como *respeito* e a justiça como *princípios de justiça*.

A intenção da vida boa, constituída em Aristóteles, ressoa em Kant como *boa vontade*, ou seja, o bem nada mais é do que boa vontade, o bem como designação da vontade; de certo

⁴ RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991, p.327.

modo, mantém ainda traços da tradição teleológica. Aquilo que serve como impulso à vida ética é para Kant *vontade*, que tem como base a liberdade, condição primeira para qualquer ação moral. A boa vontade, na terminologia kantiana é boa pelo “querer” em si. Porém, um querer auto-legislativo, em seguimento da norma. A nosso ver, o que Ricoeur propõe aqui é que da mesma forma que na tradição ética aparece com significância o ideal da vida boa, a moral também possa delinear uma finalidade: *Ora, se a ética se manifesta para o universalismo através de alguns traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral também não existe sem ligações na perspectiva da vida boa* (RICOEUR, 1991, p.239). Portanto, a autonomia aparece como autolegislação, uma vontade autolegisladora. Para Ricoeur, (...) *já não é somente da vontade que se trata, mas da liberdade* (RICOEUR, 1991, p.245). Segundo a análise do pensador francês, essa vontade legisladora determina o que ele chama de constrangimento, uma forma de imperativo que será determinante para a universalização (RICOEUR, 1991). A questão é que para o pensador de Konigsberg, ser livre é seguir a lei.

A partir do conceito de autonomia é revelada a natureza do conceito de *respeito*, que é o consequente deontológico do que era a *solicitude* na tradição teleológica, eliminando, desse modo um vazio que pode derivar do formalismo (RICOEUR, 1990). O respeito funde-se à norma, o respeito deve ser norma em qualquer sociedade que tenha por princípios a alteridade em vista de valores e também normas nas relações interpessoais, que se estendem das menores às universais. É no plano da obrigação e da regra que o respeito desenvolve-se, caracterizando uma estrutura dialogal da ética.

A partir da reflexão kantiana, Paul Ricoeur medita sobre o tema da violência, apontando o risco presente nas relações inter-humanas imersas na exploração, no desrespeito ao outro, e no que disto deriva. Segundo nosso filósofo a violência equivale à negação da liberdade do outro, à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem (RICOEUR, 1991, p.257). O tema da *humanidade* é relevante em Kant. O imperativo evidencia a ideia de pessoa como *fim em si mesma*, e não como meio. Humanidade e universalização complementam-se. Ainda mais, contida no conceito de humanidade aparece a expressão plural do desejo de universalização, garantia da vivência da justiça.

Ocorre neste terceiro momento da análise voltada à deontologia a passagem do senso de justiça aos *princípios de justiça*. Como *instituições*, o pensador considera as estruturas variadas do viver junto, que se estendem, poderíamos pensar, da família até a vivência de uma comunidade nacional. A justiça está ligada às instituições como a virtude do cidadão justo, como excelência central e unificadora da existência pessoal e política, presente também na tradição teleológica, como visto anteriormente. Afinal, para Ricoeur *é por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente*

(RICOEUR, 1991, p.223). No plano das instituições há a mesma necessidade normativa necessária à autonomia e ao respeito.

Reaparece, porém, o conceito de justiça relacionado ao de *distribuição*, temática já presente em Aristóteles. Pois o que se constata é a ligação entre *justiça* e *igualdade*, a determinação de “repartir” para cada um, respectivamente dando-lhe o que lhe é justo. A *Justiça distributiva*, modalidade de justiça oriunda da reflexão aristotélica, é agora o centro da problemática em torno da justiça, levantada aqui por Ricoeur. Conforme é salientado, resultam ambiguidades da ideia de *distribuição*, visto que a questão é sempre fonte de problemas nas sociedades:

(...) a sociedade apresenta-se como sistema de distribuição, toda a divisão é problemática e aberta às alternativas igualmente razoáveis; já que há muitas maneiras plausíveis de repartir vantagens e desvantagens, a sociedade é de parte a parte um fenômeno consensual-conflitual⁵.

Partindo deste pressuposto, é necessário para pensar e solucionar estes temas a análise das contribuições da *deontologia* Kantiana no enlace como o conceito de *justiça* em John Rawls. Não caberia às instituições estabelecer o que é justo, num nível de equidade. O que torna possível a justiça na esfera institucional seria uma espécie de contrato social. Há em Rawls a tentativa de estabelecer esse contrato. A contribuição de Rawls, seguida da análise feita pelo pensador francês, compara a *justiça* ao *contrato*. O contrato ocupa nas instituições o que a autonomia ocupa no plano fundamental da moral (RICOEUR, 1991). Em Rawls, o conceito de *justiça* é comparado a uma virtude da ordem jurídica que visa a realização da sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais (PEGORARO, 2009, p.15). Surgem então os *princípios de justiça*, quem têm por finalidade extinguir as desigualdades na distribuição, equacionando justiça e igualdade. Nosso pensador insistirá que *contratualismo e individualismo avançam de mãos dadas* (RICOEUR, 1991, p.269).

A teoria rawlsiana da justiça apresenta-se com caráter *deontológico*, não transcendental, visto que os conteúdos dos princípios de justiça devem derivar de um processo equitativo, intencionando dar uma solução processual à questão do justo. Ricoeur vê em Rawls um modelo não teleológico de justiça o que implica diretamente numa dicotomia entre as noções de justiça e equidade. Em oposição, aparece a ideia de utilitarismo, numa vertente individualista, o que pode ser encontrado em John Stuart Mill.

Tal resposta complementa o acima afirmado, ou seja, a garantia de uma validação do contrato social que ainda sim é preenchido pela universalidade e pela autonomia mantida pelo controle moral de modo a encontrar e resolver os problemas de injustiça naquilo que por vezes

⁵ *Ibid, Idem*, p. 273.

aparece como justo. A meditação sobre a justiça deve investigar como são aplicados os seus princípios, deve debruçar-se sobre a equidade, em vista da vivência efetivamente justa. Ricoeur compreende por fim que o problema da justiça não está resolvido na esfera institucional. É necessário um retorno à esfera da autonomia. A autonomia de vale da razão e o contrato de uma ficção (RICOEUR, 1991). O fundamento que requer uma ideia de justiça fundamenta-se sobre uma estima de “viver junto”, nesta esfera clama-se por justiça e aplica-se a justiça, mas também isso pode soar como ficção, neste sentido é no próximo estudo que a questão será continuada, numa relação entre instituição e conflito, carecendo um retorno do moral à ética.

3. O RETORNO À ÉTICA POR MEIO DE UMA SABEDORIA PRÁTICA: O LUGAR DA APROPRIAÇÃO RICOEURIANA DO CONCEITO DE *PHRÓNESIS*

Antes de passarmos ao exame ricoeuriano da *phrónesis*, convém, de modo sucinto nos determos, ainda que sem maiores pretensões, na consideração etimológica do termo. No que concerne ao conceito de *phrónesis*, teve ele como seu equivalente latino o termo *prudencia*, no português, prudência. *Sabedoria prática*, por sua vez, é uma das traduções mais importantes, tendo uma presença significativa na *Ética a Nicômaco*, onde é vista, inclusive como *intuição*.⁶

A partir da quinta da parte do capítulo VI, Aristóteles pergunta-se pela definição da *phrónesis*. O Estagirita conclui que (...) *quanto à prudência (sabedoria prática), é possível chegarmos à sua definição pela consideração das pessoas com as quais a creditamos (Ética a Nicômaco, VI, 1140a1, 5-25)* ou seja, a melhor maneira de se compreender a sabedoria prática é voltar-se para o seu agente, o *phronimos*, o homem prudente.

Aristóteles fala sobre vários tipos de sabedoria (*sophos*). Interessa-nos uma modalidade de saber, a prudência (*phrónesis*). A prudência diverge dos demais tipos de sabedoria por derivar e aplicar-se à contingência. *A prudência (...) concerne aos assuntos humanos e a coisas que podem ser objeto de deliberação; de fato, dizemos que deliberar bem é a função mais característica do homem prudente.* (Ibidem, VI, 1141b1, 5-5). A virtude prudencial tem sua efetivação na contingência, trata-se de uma sabedoria que surge da contingência e vê seu fim nela própria.

No decorrer do sexto capítulo da ética nicomaqueia Aristóteles constrói argumentos para distinguir a *prudência* do *conhecimento científico* e da *arte* (ARISTÓTELES, *E.N.* VI, 1140b1, 5-5), onde é delimitada como *virtude*, portanto, excelência alcançando seu fim no próprio ato virtuoso. A nosso ver, é possível pensar a *phrónesis* como *intuição*. O pensador

⁶ Ao leitor que desejar aprofundar-se nas implicações etimológicas do conceito de *phrónesis*, consultar: *La prudence chez Aristotle*, de Pierre Aubenque, Paris, PUF, 1963.

grego explica na ética nicomaqueia: (...) *a prudência se ocupa das coisas particular final, a qual não é objeto do conhecimento, podendo ser captada somente pela percepção – não a percepção dos sentidos especiais, mas aquela espécie de intuição (...)* (ARISTÓTELES, *E.N*, 1142, 6, 8, 25-30). A *phrónesis* opera onde há incertezas. Pertence aos contingentes e às contingências. Entretanto, a *phrónesis* tem a “capacidade” de unir os tipos de virtude práticas e intelectuais. Como lembra Cesar, (...) *a phrónesis é inseparável do phrónimos (homem sábio); é nele que a unidade entre os dois tipos de virtude se mostra como ligação entre o othos logos, e o desejo, quando subordinado à razão* (CESAR, 2013, p.66). Justamente, parece recair aqui um dos motivos da opção ricoeuriana pela *phrónesis*, pois o que se evidencia é que mais do que uma sabedoria prática, trata-se do enraizamento da reflexão filosófica numa prática prévia, uma fenomenologia ético-hermenêutica própria do *ethos*.

O *eudaimonismo* aristotélico fundamenta a virtude prudencial. Como nos recorda Vergnières: *Agir, é agir com os outros. (...) é na escala da cidade que a virtude se manifesta com maior grandeza e importância; é este o lugar eminente para exercer a virtude, para revelar seu poder de agir* (VERGNIÈRES, in CESAR (org), 2002, p.109). O bem viver da comunidade faz com que a prudência possa ser pensada como uma virtude política:

Ora, tem-se como característica do homem prudente ser ele capaz de bem deliberar sobre o que é bom e proveitoso para si mesmo, não num ramo em particular – por exemplo, o que é bom para a saúde ou vigor – mas o que é vantajoso ou útil como recurso para o **bem-estar em geral**⁷ (ARISTÓTELES, 2013, p.182).

Agir segundo a *phrónesis* não é simplesmente calcular a própria ação, mais sim, pensar na sua finalidade que deve visar a felicidade da comunidade. Em Aristóteles, o agir humano é sempre pensado a partir da vida comum. Neste sentido é que a apropriação da *phrónesis* Aristotélica pode configurar-se como uma abordagem relevante para a ética contemporânea, solucionando conflitos existentes e evitando-os postumamente. A herança Antiga é fonte inesgotável de contribuições aos dilemas atuais. Optar por Aristóteles faz parte do processo do que Ricoeur chama de *filosofia*, ou seja, um diálogo constante com as correntes e pensadores relevantes.

No quadro dos conflitos que abordaremos, Ricoeur afirma que o equilíbrio entre a exigência de universalidade e o reconhecimento das limitações só pode ser garantido pelo julgamento em situação (Id, p.336). É na leitura da *Antígona* de Sófocles, que nosso pensador

⁷ Grifo nosso.

percebe que *a sabedoria trágica é capaz de orientar uma sabedoria prática* (RICOEUR, 1991, p.286). O trágico da ação é sempre o momento de onde muito pode ser extraído. É no campo de batalha do sujeito consigo mesmo e com as situações de conflito que há a demanda para si próprio de um agir. Aqui, no fático da existência, o sujeito pode fazer-se ético, virtuoso, um homem prudente, confiando na sabedoria prática do julgamento moral em situação.

O nono estudo de *O Si mesmo como um outro* é permeado pelo exame crítico que Ricoeur faz dos conflitos suscitados pela imputação moral que gera uma tensão entre universalismo e contextualismo. Trata-se do recurso à ética no que o pensador chamou de *julgamento moral em situação* revelando uma *phrónesis* crítica. Há uma sequência analítica diversa da presente nos estudos anteriores. Começando pela esfera institucional, instituição e conflito; esfera interpessoal, isto é, da relação entre respeito e conflito e da esfera pessoal, autonomia e conflito.

Instituição e conflito buscam evidenciar o problema não resolvido da aplicação da justiça na esfera institucional. O que Paul Ricoeur percebe é que há um problema entre a distribuição justa e a estimação de bens, o que se mostra como impasse entre universalismo e contextualismo. Há, nesse sentido, a necessidade em considerar a distribuição de acordo com a demanda histórica e determinada dos bens. A nosso ver, o grande aliado de Ricoeur é Michael Walzer⁸, ao falar de um *universalismo de reinteração*, isto é, a aplicação da justiça, numa esfera universal que considere as demandas e estimações de bens contextuais, ou seja, próprias de cada historicidade.

Ainda mais, o julgamento em situação vê um aliado no conceito de *Sittlichkeit* oriundo de Hegel, que pode ser entendido como *ordem ética* (BARASAH in CESAR, 2002). Em *A fenomenologia do Espírito*, Hegel fala de uma ação política voltada para o espírito específico de um povo, o que Ricoeur vê como um importante contributo. É ressaltada a dimensão da *phrónesis* num sentido de aplicação a uma nação. Ou seja, a circunstância tem uma dimensão não só ocasional e pessoal, mas dirige-se ao lugar próprio de um povo, o que a nosso ver remete ao sentido originário de ética, o *ethos*. O ideal aristotélico de vida boa é aplicado à cidade por meio da *phrónesis*, levando-nos a pensar em *pluralismo democrático*.

A segunda esfera conflitual aparece na relação entre *respeito e conflito*. Ricoeur detêm-se no exame do imperativo kantiano e nele encontra um problema, pois ao considerar-se a *pluralidade* humana resultam impasses. Até que ponto corre-se o risco de um respeito à lei e não às pessoas em si? Afirma, Paul Ricoeur: (...) *o imperativo categórico produz uma multiplicidade de regras, e o universalismo presumido dessas regras pode entrar em colisão*

⁸ Walzer, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralismo and equality*. Nova Iorque, Basic Books, 1983.

com as petições da alteridade, inerentes à solicitude (RICOEUR, 1991, p.307). Desse modo, a sabedoria prática, a *phrónesis* vem a considerar o respeito às pessoas, visto que cada uma delas esta imbuída de uma singularidade insubstituível. Mais uma vez é a circunstância e suas características que devem prevalecer.

A última instância de análise crítica no intuito de um retorno da moral à ética por meio da *phrónesis* aparece na relação entre *autonomia* e *conflito*. O que se percebe é que a proposta de Ricoeur insiste para que *sejam abolidos os sofrimentos infligidos ao homem pelo homem* (RICOEUR, 1991, p.339). Para o pensador francês, a *autonomia* é o baluarte da moral kantiana. A autonomia esta sempre fundada em características históricas e comunitárias, e as estas que se dirige uma sabedoria do agir contextual. Novamente, o que esta em questão é o afrontamento entre *pretensão universalista* e *contextos históricos* (RICOEUR, 1991). No plano pessoal, Ricoeur traz a contribuição da ética do discurso de Habermas, pois o que se tem como bastidor é a questão de um fundamento sempre dado na razão (RICOEUR, 1991, p.328). A fundamentação na razão do princípio de universalização é o que sustenta a ética da discussão. Nosso pensador enfoca no reconhecimento do outro como uma dimensão do eu, entendendo como comunicativas as interações onde há o reconhecimento do outro.

4. CONCLUSÃO

A abordagem que visou confrontar e entrelaçar *universalismo* e *contextualismo* esteve presente nos três estudos de *O Si-mesmo como um outro* (RICOEUR, 1991). Os conflitos gerados pelo universalismo são superados pelo retorno à herança grega da filosofia. A vivência da prudência como virtude prática é o que pode direcionar a ação humana segundo a demanda singular das situações. A universalidade que parte da autonomia e direciona-se ao desejo de justiça parece não suscitar nenhuma ameaça à ética. Entretanto, se a consciência age segundo o rigor da lei pode emergir a imparcialidade (HELENO, 2001). O conflito surge dos casos e situações fatuais, em que ocorrendo a ameaça à universalidade moral, assinalam uma deficiência de seu rigor.

O retorno à fundamentação ética, por meio da vivência da virtude prudencial, a *phrónesis*, será determinante na configuração de uma sociedade pautada pelo diálogo e por uma racionalidade que pode se expressar na boa vivência política. Além disso, a *phrónesis* configura-se como solução aos problemas que afetam o fundamento do direito e da moral. Para a ética contemporânea, a abordagem ricoeuriana da sabedoria prática é tema a ser ainda lido segundo suas possíveis e variáveis dimensões.

BIBLIOGRAFIA

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Curso Editorial, Paulus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Aristóteles. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. 3ª Ed. Buaru: EDIPRO, 2013.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

CESAR, Constança M. (Org). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre, 2002.

_____. *A noção de cuidado em Paul Ricoeur*; In: PEIXOTO, Adão; HOLANDA (org.), Furtado. *Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar*. Curitiba: Juruá: 2011, pp.43-48.

_____. *A Ontologia Hermenêutica de Paul Ricoeur*. Revista *Reflexão*, ano XXII, nº 71, mai/ago. Campinas: Instituto de Filosofia PUC; pp.11-17, 1998.

_____. *Práxis e Phrónesis em Paul Ricoeur*. Ekstasis, revista de fenomenologia e hermenêutica. V2. N1. Rio de Janeiro, 2013.

CORÁ, Elsie José. *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*. (Tese de Doutorado) Programa de pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

CORÁ, Elsie José. *O encontro entre teleologia e deontologia: uma análise a partir da interpretação contemporânea de Paul Ricoeur*. Revista *Ethic@*, v9, n1, p.43-57, Florianópolis: junho 2010.

HELENO, José M.M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PEGORARO, Olinto. *Ética é Justiça*. 10ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2ªed, 2010.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo com um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Escritos e Conferências 2*. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. Trad. De Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WALZER, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralismo and equality*. Nova Iorque, Basic Books, 1983.

SUBSÍDIOS PARA UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O PROBLEMA DE SÓCRATES NO BRASIL

Cesar de Alencar¹

RESUMO: A intenção do texto é dispor, por meio de uma leitura crítica dos principais livros que estão disponíveis no Brasil atualmente, os elementos necessários a uma investigação da persona e da filosofia de Sócrates, sobretudo em vista dos importantes estudos, ainda não traduzidos ou não mais comercializados, que assentaram as bases da pesquisa atual sobre Sócrates e o socratismo.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates; Questão Socrática; livros; Brasil.

Abstract: The intention of this text is available through a critical reading of the main books that are available in Brazil today the elements required for a research of Socrates' persona and philosophy, especially in view of the important studies have not translated or not marketed which laid the basis of current research on Socrates and the Socraticism.

Key-words: Socrates; Socratic Problem; books; Brazil.

1. O problema de Sócrates e a literatura especializada

Quando se trata de investigar seriamente quem foi e o que disse o Sócrates de que muito ouvimos falar, mas sobre quem muito pouco se dá garantias de unanimidade, ficamos como que reféns de uma incerteza que não por acaso beira o ceticismo. Até mesmo entre os especialistas do assim chamado *caso Sócrates* é vez ou outra possível encontrar quem se proponha a defender uma tese cuja paráfrase de Protágoras a define com maestria: *sobre Sócrates não podemos saber nem se existiu nem como viveu*. O ápice desta *visão agnóstica* face ao *caso Sócrates* encontrou no ceticismo de Dupréel o seu excesso mais absurdo²: para o autor, a figura de Sócrates, antes de ser referida a uma pessoa histórica particular, não foi senão a *construção* de certo gênero literário cujo objetivo estava em conciliar os interesses diversos que os assim chamados *socráticos* alimentavam pelos estudos, veja só, dos sofistas. Em outras palavras, Sócrates não passaria de uma persona criada em que se coadunam as mais distintas teses da primeira sofística, para fazer frente às da segunda.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ.

² DUPRÉEL, *La Légende Socratique*, 1922 – sobretudo p. 29-30 ; 259-262 ; 333-334. Há traços de uma avaliação cética do problema de Sócrates em ROBIN, *Fins de la culture grecque*, in *Critique*, III, nº 15-16, 1947, sobretudo p. 208 ss.

Afora o caso-limite de Dupréel, um tanto dado a loucura dos exageros hipotéticos³, há certamente um ceticismo mais brando, por assim dizer, e bem mais profícuo: foi o caso de Gigon, que insuflou novo fôlego aos estudos sobre o socratismo ao defender a tese de que a literatura socrática, nossa única fonte desse homem que nada escreveu, está definida por uma *atitude não histórica* em relação ao *Sócrates tal como ele foi*, sendo, portanto, uma *criação literária (Dichtung)* e Sócrates nada mais que sua *persona*. Embora não deixando de reconhecer, diferentemente de Dupréel, a possibilidade de reportarmos a certos detalhes biográficos menores, Gigon deslocou *Sócrates* de seu lugar na história do ocidente, pondo-o em troca como um *símbolo* do homem ideal criado pela imaginação platônica⁴.

Mas nem só de céticos se fazem os estudos socráticos. Ficou igualmente conhecida a defesa que Burnet e Taylor⁵ fizeram da filosofia de Sócrates como tendo sido preservada decisivamente pelo seu mais importante testemunho, Platão. O que mais chamou a atenção da pesquisa acadêmica fora a tentativa de comprovar que aquilo que Platão pôs na boca de Sócrates era a filosofia de Sócrates, e não a de Platão. O caso do *Fédon* seria paradigmático: não pareceria justo com Platão se suspeitássemos que ele fez Sócrates, em seus momentos finais de vida, defender uma filosofia que não fora a sua, junto a tantas personalidades do meio socrático como o próprio Fédon, que dá nome ao diálogo. Se Sócrates fosse um mero porta-voz de Platão, o que teria levado o autor a subverter seu papel de *condutor do diálogo* nas obras de velhice, até ausentá-lo de todo em *Leis*?

A distinção necessária e desejável entre Sócrates e Platão no interior dos Diálogos é já uma postura presente em muitas fontes antigas⁶. Contudo, a dita *teoria das ideias* sempre foi considerada, pela tradição de estudos socráticos, como sendo própria a Platão. Em vista da visão tradicional, Field⁷ voltou-se contra os argumentos apresentados pelos estudiosos escoceses, propondo com boa dose de moderação o *Sócrates histórico* como sendo aquele da *Apologia*. Sua refutação, porém, não alcançou o todo da imagem do Sócrates metafísico apregoada por Burnet-Taylor. Não é difícil imaginar que a polaridade entre as hipóteses céticas e a novidade revolucionária dos

³ Cf. DIÈS, *Autour de Platon*, p. 182-209 – p.209: “dans le livre que nous donne M. Dupréel, les ébauches délaissées du livre prudent, ingénieux et solide qu’il pouvait et qu’il devait nous donner”; ainda VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 483

⁴ GIGON, *Sokrate*, 1947, sobretudo o primeiro capítulo, p. 7-68

⁵ Sobretudo BURNET, *Introduction to Plato’s Phaedo*, 1911; ; *Greek Philosophy - Thales to Plato*, 1914; *The Socratic Doctrine of the Soul*, 1916; também TAYLOR, *Varia Socrática*, 1911; *Socrates*, 1932.

⁶ VILHENA faz um apanhado delas em *O problema de Sócrates*, p. 114, n. 1.

⁷ Sobretudo em FIELD, *Socrates and Plato*, 1913.

autores escoceses criou um mal-estar nos estudos sobre o socratismo, justificando Leon Robin a denunciá-lo como um *insoluble problème*. O que chamo aqui de *estudos bem fundamentados acerca do socratismo*, ou seja, a *literatura especializada recente*, são as respostas a essa sensação dicotômica que iniciou o século XX.

A primeira grande resposta veio através da volumosa interpretação de conjunto do problema de Sócrates realizada por Vilhena (*Le Problème de Socrate*, 1952). Em conjunto com sua tese complementar (*Socrate et la légende platonicienne*, 1952), as duas foram as únicas obras de importância traduzidas para o português. O detalhe infeliz é já não ser mais possível encontrar por aqui essas edições à venda, às vezes sequer para consulta. O peso de suas análises, a bem dizer, encontra-se: (1) no papel que a tradição possui como seu *pano de fundo*, no que irá conduzir seus esforços a partir do *status questionis*, o primeiro esforço de todo estudioso sério; assim como (2) na oferta de um olhar sobre Sócrates que não toma como dadas nem as opiniões comuns nem a opinião especializada dominante, mas procura oferecer, a partir de uma avaliação das fontes e de suas próprias particularidades, seu ponto de vista acerca do socratismo.

O trabalho desse grande teórico português formado pela Sorbonne mereceria receber novas edições, sobretudo para sua divulgação no Brasil⁸. Devemos a Vilhena a definitiva percepção de que não se trata de falar do *Sócrates tal como ele foi* – o chamado *Sócrates real*, que nos está completamente inacessível – mas de lidar com o *Sócrates da história*, que nos ficou através de suas fontes e que para nós só pode querer dizer o *socratismo*: o *Sócrates histórico* é, em suma, aquele que entrevemos pelo *socratismo*. Nesse sentido, as incertezas avançadas pela opinião cética, que ainda hoje se apresenta em recusa das fontes como puramente fictícias (por exemplo, Dorion e Kahn⁹), encontram sua melhor refutação na concepção, defendida por Vilhena, de que se devem considerar os diferentes autores a partir de suas intenções e do tipo de literatura que realizaram: já que só temos o *Sócrates tal como cada uma das fontes o entendeu*, é mister investigarmos o processo pelo qual cada autor realizou sua imagem do mestre – em vista, sobretudo, da filosofia que tinham como modelo.

Profundamente interessados na filosofia antiga em geral, os italianos aprofundaram a investigação atual sobre o socratismo a ponto de se tornarem hoje o

⁸ Foram editados recentemente pela Calouste, a mesma editora que traduziu os textos de Vilhena referidos acima, alguns estudos do autor em filosofia antiga, até então inéditos, o que parece sugerir algum interesse latente da Fundação em se realizarem novas edições dos seus grandes trabalhos: *Estudos inéditos de filosofia antiga*, 2003.

⁹ Cf. DORION, *Compreender Sócrates*, 2006; KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, 1994.

maior celeiro de teses sobre Sócrates. Nomes como os de Mondolfo, Calogero, Capizzi, Adorno, Sarri, Rossetti, Montuori, Giannantoni figuram entre as melhores bibliografias a respeito do tema, e de lá partem os atuais congressos do projeto *Socrática*, profundamente devedor das pesquisas iniciadas por estes brilhantes estudiosos, acima de tudo os três últimos¹⁰. Infelizmente, por aqui, nenhum deles ganhou o devido interesse das editoras¹¹. Mesmo os passos que foram dedicados a Sócrates na *História da Filosofia Antiga* de Reale, embora referidos às últimas obras sobre o tema, já pressupõem, por isso mesmo, toda a discussão avançada por aqueles. Quem não os conheça tomará rapidamente por resolvida a questão de Sócrates, quando na realidade a discussão está, ainda em nossa época, no mesmo ponto de ebulição em que se encontrava desde o século passado¹².

Passaremos em revista agora os livros traduzidos para o português que no Brasil se encontram acessíveis a quem esteja interessado na figura de Sócrates. Vale mencionar que não se trata, aqui, de desqualificar ou desmerecer os trabalhos disponíveis – muito antes, a tese que se pretende demonstrar está em não encontrarmos obra alguma, das fundamentais acerca do problema de Sócrates, traduzidas no Brasil e das quais depende a possibilidade de podermos avaliar os livros que as pressupõem ou a ignoram. Trata-se de mostrar que falta o pano de fundo do debate com as fontes, porque a literatura que se encontra traduzida é fruto da especulação mais ou menos assente sobre uma sólida investigação socrática que se faz esquecida entre nós. Isso nos convence de que, por aqui, a imagem de Sócrates serve tão-somente como figura caricata e não como objeto de estudos sérios. Nosso objetivo é fazer com que estes superem aquela.

2. A literatura sobre Sócrates traduzida no Brasil

Quem siga a uma livraria em busca de algum exemplar a fim de conhecer a filosofia e a vida de Sócrates não encontrará muitas opções senão obras que se

¹⁰ Cf. o site oficial www.socratica.eu. O nome de Giannantoni é dos mais importantes atualmente, sobretudo em decorrência da sua obra magna sobre Sócrates e o socratismo: a mais ampla recolha dos fragmentos e das inúmeras menções feitas a Sócrates, dispersas até então; ver *Socratis et socraticorum reliquiae*, 1990 (4 vol). O nome de Montuori está em grande parte associado ao impulso para os estudos socráticos na Itália: o seu *The Socratic Problem* (1992) é obra de referência para o tema.

¹¹ Com a única exceção do trabalho de ROSSETTI sobre os modos de pesquisa e de lida com as fontes da filosofia antiga, em *Introdução à Filosofia Antiga*, 2006.

¹² Minhas contribuições à problemática do socratismo foram oferecidas em *A caricatura da philosophía, Ato I* – Dissertação de Mestrado, UFRJ, 2013.

classificariam ou (a) entre as que se propõem a ser um mero feixe de impressões acerca do que se entende desde à tradição como sendo socrático, sem um fundamento mais apurado das suas fontes em seu conjunto, e por isso acaba por privilegiar uma em detrimento de outra sem maiores razões; ou (b) entre as que se propõem a estudar um ou dois traços do socratismo sem, no entanto, encerrar uma visão de conjunto, pois nos casos em que isso acontece, vê-se denunciada sua fragilidade; ou por fim, entre (c) aquelas que almejam a diversão ou um conhecimento mais popular da figura do filósofo, apresentando visões de Sócrates ao gosto do freguês.

É evidente que, segundo a descrição que fizemos acima sobre a questão de Sócrates, as obras alocadas em (c) perdem o interesse acadêmico – o que elas realmente não almejam – ao passo que (a) e (b) só terão importâncias pontuais. O desejável seria que os estudos acerca de Sócrates fossem feitos sempre em vista da gama de elaborações já apontadas, que levam as fontes à crítica desejável para o mínimo de fundamentação rigorosa esperada de um estudo sério. Por esse motivo, a meu ver, é valioso um panorama em que se apresentem estes poucos livros existentes no mercado brasileiro, acrescido de uma avaliação crítica das informações e das teses por eles defendidas, para viabilizar ao iniciante o território profícuo de uma compreensão mais interessante acerca do socratismo entre nós.

a. Os livros que apresentam *sínteses* com ou sem problematização das fontes

Não nos sendo possível reunir aqui os livros disponíveis por data de publicação, é sem dúvidas mais interessante avaliar, de modo dinâmico, primeiro as obras que pecam pelo tom específico ou pela tese fragilizada, para então seguirmos às que chamam nossa atenção pelas análises profícuas ou pelo compromisso com a problemática mencionada. Começamos pela tentativa de Hadot (*Elogio a Sócrates*, 2012), justificada em suas próprias palavras, de oferecer elogio a Sócrates: elogio que perseguirá não sua *figura histórica*, mas sua *imagem ideal*. Traçada a partir daquelas imagens vinculadas a Sócrates pela tradição (o Sileno, Eros, Dionísio), Hadot não se atentou para o fato de estar, por isso mesmo, a lidar com a figura histórica que subjaz o mito. Teceu os traços do filósofo quase em antítese ao mito criado por Nietzsche¹³, de um Sócrates arauto do racionalismo cientificista moderno. Ambos, contudo, pecaram

¹³ Sobretudo em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, II, mas também já em *O nascimento da Tragédia*, 13-14.

por amor às lendas. Embora inegavelmente belas, estas páginas *apolíneas* em Nietzsche e *dionisiacas* em Hadot ressaltam apenas parte do símbolo que Platão e os demais nos legaram. São partes de um todo mais amplo, que não encontra seu sentido em apenas uma delas. É o todo que precisa ser levado em consideração.

Mas quem poderia mesmo atingir o todo? A tentativa de Huisman (*Sócrates*, 2006), embora caminhe na direção de uma visão geral de Sócrates, transborda em imagens muito mais poéticas que sóbrias. Lembra aquela beleza estonteante pela leitura de Foucault, mas sem o rigor documental que este seu conterrâneo demonstrara. Seu melhor desempenho se encontra nessa poesia que ele capta dos Diálogos de Platão: por trás do símbolo, Huisman quer fazer ver o homem Sócrates. Menos poético, embora mais firmado em documentos, o também francês Duhot (*Sócrates ou o despertar da consciência*, 2004) produziu, a partir da ideia do Sócrates mestre de gerações, uma tese sobre *a nova configuração do saber* imposta pelo filósofo: a exigência da consciência pessoal debruçada sobre si mesma. Ao dar sentido às múltiplas imagens geradas entre discípulos e inimigos, a tese de Duhot pôde fazer justiça ao papel que Sócrates desempenhara na história das ideias e da filosofia ocidental.

É com esse mesmo objetivo que o livro do já renomado helenista Cornford (*Antes e depois de Sócrates*, 2001) fez por marcar a indelével contribuição de Sócrates à história da filosofia – de maneira a justificar o termo *pré-socrático* a quem lhe antecede, além de haver mostrado a dívida de quem lhe seguiu de perto: Platão e Aristóteles. O *feito de Sócrates*, diz Cornford, *foi a descoberta da alma*, mas de que maneira essa sua contribuição é decisiva para entendermos a complexidade da imagem de Sócrates ao longo dos anos é algo que o pequeno livro de Cornford não pôde dizer. Não o pôde também C. C. W. Taylor (*Sócrates*, 2010), porque esteve preocupado apenas com os traços mais bem aceitos sobre a vida e a filosofia de Sócrates. Sentindo-se, por certo, limitado em tal retrato, voltou-se ao fim para a imagem de Platão, de onde e para onde a maior parte dos estudiosos acaba seguindo.

Dos que resistem à imagem platônica de Sócrates, Dorion (*Compreender Sócrates*, 2006) é a mais grata surpresa. Seu livro é dos únicos que, traduzido aqui, revela ao leitor parte da problemática de lida com as fontes do socratismo. Com outros trabalhos enfocando a filosofia e a imagem de Sócrates em Xenofonte¹⁴, Dorion firmou-

¹⁴ Ver DORION, *Xenophon's Socrates*, in AHBEL-RAPPE, S. and KAMTEKAR, R. org. *A Companion to Socrates*. 2006; *L'Autre Socrate*, 2013; há ainda um projeto, iniciado em 2000 e terminado recentemente, para a tradução das *Mémorables*, pela Les Belles-Lettres.

se como um dos grandes estudiosos do socratismo em cenário internacional. Embora não tenhamos medido esforços para expor o problema de sua tese¹⁵, uma espécie de *ceticismo moderado* que se contradiz pela própria moderação, não poderíamos deixar de notar o excelente desempenho de seu livro para uma primeira noção acerca do problema de Sócrates ao estudante brasileiro.

Melhor que o livro de Dorion em tal desempenho, apenas o de Martens (*A questão de Sócrates*, 2014). Lançado recentemente no Brasil, a obra é talvez a melhor introdução à vida e à filosofia socrática disponível por aqui. Interessado na *questão* de Sócrates a partir do duplo entendimento que a palavra oferece, o autor tece sua abordagem fundamentado na *essência* mesma do debate sobre Sócrates: encaminha o leitor ao encontro de uma *filosofia da questão*, ou seja, do *questionar* tal com Sócrates o fez, sem perder de vista as múltiplas *questões* que ele por isso mesmo nos legou. Martens traça o inegável *pôr-se em questão* que configura, de um lado, a essência da atividade socrática e, de outro, a inescapável lida com sua figura e sua imagem.

Seria, por certo, incoerente, junto ao que dissemos, alocar os livros de Dorion e o de Martens entre aqueles de (a), referidos acima. A objeção tem razão – mas se podemos obter alguma explicação, ela está no fato de que ambas, ainda que levem em conta os estudos de base do *status questionis* inerente já ao problema de Sócrates, o fazem em relação à parte de toda a problemática. Não quer-se dizer, com isso, que elas deveriam se ater ao todo da questão necessariamente, mas fato é que aqueles que o fizeram se alocam em melhor papel de poder julgar não apenas as fontes em seu conjunto, como também os demais trabalhos de interpretação que se apresentam. Ótimos enquanto introduções à questão, os dois livros não poderiam nos servir de parâmetro de avaliação do conjunto da problemática implicada.

b. Os livros de temas específicos

Afora os dois últimos livros comentados, que deveriam servir como introdução bem mais que qualquer outro já traduzido aqui, ficamos com os títulos que, atenciosos com certa questão ou algum tema socráticos, alocam suas impressões acerca de Sócrates no esquema previsto pelos traços com os quais se interessam, e não por aqueles que vêm naturalmente das próprias fontes. Aqui conta mais a imagem do detalhe que a do conjunto.

¹⁵ Cf. a primeira parte de minha dissertação *A caricatura da philosophía*, §6-8, p. 34-46.

Um exemplo dessa literatura é o, diga-se mesmo excelente, livro de I. F. Stone (*O julgamento de Sócrates*, 2005), verdadeiro tratado documental sobre a experiência grega da democracia e dos limites ao livre pensamento. A obra impressiona pela abordagem do caso de Sócrates, procurando traçar um panorama vivo e obsessivo da Atenas do século V a.C, de um modo que Mossé (*O processo de Sócrates*, 1990) não fora capaz de fazer. Mas Stone era jornalista: seu faro investigativo cobrou dados para resolver questões que o incomodara em sua própria época. Se o fez brilhantemente, só temos a lhe agradecer pelo esforço em se comprometer com empresa tão importante. Para nossa compreensão de Sócrates, todavia, a obra não poderia ter senão a mesma função do livro de Mossé: oferecer os dados históricos e documentais que tornam possíveis o trabalho filosófico posterior. Nenhum dos dois era, todavia, filósofo.

Filósofo fora Kierkegaard que, como Nietzsche, interessou-se por Sócrates enquanto um mestre com o qual poderia dialogar, aprender a filosofar, eventualmente criticar ou, no que coube a Nietzsche, recusar-lhe a paternidade. Como filósofo, Kierkegaard não poderia se ater à filosofia de Sócrates sem que com isso produzisse, ao mesmo tempo, a sua própria. Em *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* (1991), o filósofo dialoga com as imagens de Sócrates tal como foram traçadas, sobretudo por Aristófanes e Platão: porém, seu diálogo, no fundo, é com Hegel, o grande mestre. A ironia, que também serviu de tema a uma obra clássica de Vlastos¹⁶, serve aqui de passo para Kierkegaard defender sua tese, a de que Sócrates encarnou-a como o Verbo divino encarnou-se no Cristo. Sua encarnação, porém, não foi capaz de alcançar a idealidade, dominada por Platão: Kierkegaard entende a filosofia de Sócrates como *negativa*, como o é a ironia por ele encarnada, depositando o que há de positividade em Platão, como se a positividade do Cristo estivesse em João. Sócrates sem positividade é um Sócrates *abstrato*, como foi o de Nietzsche e o de Hadot.

Alguma positividade, por certo, levou Sócrates a beber a cicuta. Em páginas que lembram as de Dodds¹⁷ sobre um Sócrates mestre espiritual, Grimaldi (*Sócrates o feiticeiro*, 2006) tece suas considerações acerca da relação entre o filósofo e a tradição do xamanismo, quase sugerindo que a viagem de Sócrates a Potidea, em batalha durante a Grande Guerra do Peloponeso, o havia tornado um xamã. Há fontes para uma suspeita como essa, mas nos dá uma avaliação mais ponderada o trabalho de Duhot, que duvida ser possível formar-se um mestre espiritual de tal envergadura durante uma

¹⁶ VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991.

¹⁷ DODDS, *Os gregos e o irracional*, 2002; sobretudo os capítulos V e VI.

batalha com a de Potideia. O caso é que a imagem de Sócrates como mestre espiritual vê-se confirmada pelo estudo do próprio Duhot, com outros dados, similares aos que Cornford havia levantado em seu *Principium Sapientiae* (1932). Taylor¹⁸ já havia apontado para o fato de que a acusação religiosa que ele sofrera em 399 a. C. não devia ser apenas de fachada, como supôs Stone: um trabalho mais extenso sobre a condição religiosa de Sócrates e de alguns outros filósofos e sábios, como Tales ou Xenófanes, ainda está por fazer.

Levado à morte por uma Atenas conturbada e bastante frágil após a perda da Grande Guerra com Esparta, o Sócrates no tribunal é tema dos trabalhos de Wilson (*A morte de Sócrates*, 2013) e de Johnson (*Sócrates: um homem do nosso tempo*, 2012), insistentemente juízes frente a tal injustiça. Bastante informados de fatos e versões sobre a situação política e cultural da *pólis* grega à época da condenação, os livros de ambos marcam mais uma vez o tom mitológico da figura de Sócrates, espécie de antecessor perfeito do cristianismo ainda sem data para nascer. A morte e a *pólis* como temas definem o trajeto até nossos dias, para nos fazer ver as constantes remodelagens e novas significações que sua injustiça reverberou ao longo dos séculos. O tom mitológico, porém, atende bem a essa demanda mais palatável ao público comum: é mesmo um livro para o público comum a motivação pela qual Ismael (*Sócrates e a arte de viver*, 2004) forjou o seu. As indicações são preciosas no que diz respeito a ser possível de algum modo aplicar as conquistas da filosofia socrática ao cotidiano – mas só enquanto boas indicações alguém interessado em tal filosofia poderia se aventurar por esses livros.

E Por falar em indicações, não poderia deixar de mencionar aqui a série de livros de Peter Kreeft¹⁹, sobre os supostos encontros imaginários que Sócrates *poderia ter tido* com os mais importantes filósofos da época moderna, em outro mundo no qual ambos acordam em perfeita oposição: Sócrates, que sabe perfeitamente onde está e o que se passa, uma espécie de arauto divino, põe-se a *purificar* seus recém-chegados amigos filósofos, que nem sabem o que se passa nem parecem acreditar que aquilo seja de fato possível. O ceticismo dado a Sócrates nos textos antigos é, na recriação de Kreeft, atributo de seus interlocutores, face a este mestre de cerimônias de um Purgatório

¹⁸ Cf. o primeiro capítulo de *Varia Socratica*, 1911.

¹⁹ Pertencem à coleção as seguintes traduções: *Sócrates encontra Marx* (2012); *Sócrates encontra Maquiavel* (2013); *Sócrates encontra Descartes* (2012); *Sócrates encontra Hume* (2014); *Sócrates encontra Kant* (2014); *Sócrates encontra Sartre* (2013), além do *Sócrates e Jesus: o debate* (2006), do mesmo autor.

sapiencial que Kreeft desenha a partir da imagem que nos ficou dos Diálogos de Platão. Os muitos encontros dessa purificação, no entanto, dizem mais sobre uma crítica do autor ao principal livro de cada filósofo que propriamente uma noção do que foi o socratismo. A essência do projeto de Kreeft é mostrar de que modo o tipo de filosofar iniciado por Sócrates deve servir de parâmetro para aquelas filosofias que lhe sucederam. E neste ponto seu mérito deve ser ressaltado.

O tipo de filosofar socrático é também o tema proposto pelo interessante livro de Walter O. Kohan (*Sócrates e a educação*, 2011). O autor pretende fazer ver, a partir das imagens de Sócrates pintadas por pensadores contemporâneos como Kierkegaard, Foucault, Nietzsche, Rancière e Derrida, o enigma que se esconde – na verdade, torna-se revelado ao trazer estas imagens como uma proposta para pensar o ensino da filosofia, a dinâmica entre o *pensador* que ensina e o *pensador* que aprende. Nesse fazer, como dirá o autor, *político* do ensinar, trata-se de entender *seu jogo de poder*, o modo de exercê-lo na ação de provocar o pensamento, que Sócrates pressupõe em sua própria atividade filosófica.

Antes de serem as ideias políticas o enfoque oferecido, quer-se fazer ver o lugar político daquela proposta que o mestre de Platão iniciara: um espaço, vê-se bem, *paradoxal e enigmático*, já que não é possível definir uma *política* para a atividade filosófica em seu ensino. Ela será sempre de cunho tensional. E apenas em vista dessa *tensão do ensinar*, ao fazer Sócrates dialogar com os pensadores elencados acima, é que Kohan pôde oferecer sua contribuição a certos elementos do socratismo: uma contribuição em *diálogo*. Elementos, no entanto, que geram tantos outros *Sócrates* quantos, diz ele, *todo professor de filosofia carrega dentro de si*. Perdemos Sócrates mais do que o encontramos.

3. Conclusão

O que se quis demonstrar pelo levantamento da literatura sobre Sócrates, passível de ser encontrada no Brasil, é a quase ausente oferta de títulos que dizem respeito à questão socrática e ao socratismo, para fins de um melhor conhecimento da vida e da filosofia do ateniense que deu origem ao que ainda chamamos de *filosofia*. Naturalmente, a recensão oferecida aqui tem esse objetivo claro, e somente pelo ponto de vista da questão socrática é que se pode dispor tais obras da forma como o fizemos. Mesmo que cada uma traga o valor de sua contribuição sobre um ou outro aspecto, ou

mesmo uma visão geral que às vezes tem fundamentos nas pesquisas mais avançadas, foi nossa intenção mostrar que o estudioso não poderia acreditar possível obter uma opinião bem fundada acerca de Sócrates dispondo tão-somente de tais obras.

Não poderia porque Sócrates, para além de ser um pensador deveras conhecido em meios tão distantes quanto o acadêmico e o empresarial, por exemplo, é antes um *problema histórico-filosófico*, um enigma já em vida e que fora largamente ampliado após sua morte. Sócrates é um *ponto de inflexão* do pensamento ocidental, um instante confuso e ao mesmo tempo privilegiado, em que se misturam os mais belos elogios e as mais lamentáveis más-compreensões. Ele é, por isso mesmo, um motivo constante de *reflexão*. Não seria preciso lembrar os dilemas e as absurdidades que podem se seguir de uma má-compreensão para a atividade reflexiva. O próprio Sócrates ensinava a pormos nossas opiniões em refutação constante. Em Sócrates, elas são poucas, e não poderia ser diferente. Mas essas poucas são preciosas: foi por elas que perdeu a vida. Deveríamos, se queremos honrá-lo com a justiça merecida, fazer o mesmo com nossas opiniões sobre ele. É o que pretendemos oferecer aqui, como um subsídio para que o estudante brasileiro possa iniciar um conhecimento mais sólido e mais precioso sobre *o pai da filosofia*. Se a alguém interessado em filosofia esse título não o mover a melhor conhecer Sócrates, talvez nada mais chegue a movê-lo.

BIBLIOGRAFIA

AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (org) (2006) **A Companion to Socrates**. UK, Blackwell Publishing Ltd.

BURNET, J.

_____. (1916) **Socratic Doctrine Of The Soul**. London, The British Academy.

_____. (1953) **Greek Philosophy – Tales to Plato**. London, Macmillan and CO. Limited.

_____. (1963) **Plato's Phaedo**. Great Britain, Oxford U. P.

DORION, L-A. (2011) **Rise and Fall of the Socratic Problem**, in Cambridge Companion to Socrates. New York, Cambridge U. P.

MAGALHÃES-VILHENA, V.

_____. (1952) **O problema de Sócrates**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2005) **Platão, Aristófanés e o Sócrates histórico**, in Estudos inéditos de Filosofia Antiga. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ROSSETI, L. (1971) **Recenti Sviluppi della Questione Socratica**, parte I, in Proteus, p. 161-187

SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1852) **On the Worth of Socrates as a Philosopher**, in Platon: The Apology of Socrates, The Crito and The part of Phaedo. London, J. Weetheiiiiieb and Co.

STRAUSS, L. (1996) **The Origins of Political Science and The Problem of Socrates**, in Interpretation, Winter, Vol. 23, No. 2

STAVRU, A. (2006) **Para uma nova abordagem da questão socrática: desenvolvimentos recentes e futuros**, in Hypnos, 11, n. 16, pp. 118-124.

TAYLOR, A. E. (1911) **Varia Socratica**. Oxford, James Parker & CO.

DO MECANISMO AO SISTEMA: ELEMENTOS INTRÍNSECOS DO PENSAMENTO SISTÊMICO SOBRE A SOCIEDADE

Felipe Augusto de Luca¹

RESUMO: Este artigo trata de maneira histórica e filosófica as ideias que prepararam o surgimento da teoria geral dos sistemas e os principais autores que levaram a diante duas de suas teses principais, a saber, as similaridades entre organismo e sociedade e a interdependência entre partes e todo.

PALAVRAS-CHAVE: Indivíduo. Sociedade. Mecanicista. Orgânico. Sistemico.

Abstract: This article concerns in terms historical and philosophical the ideas that prepared the origins of the general system theory and the mainly authors whose carried forward its two mainly thesis, that are, the similarities between organism and society and the interdependency between parts and the whole.

Keywords: Individual. Society. Mechanicist. Organic. Sistemic.

1. A evolução do conceito sistema: átomos e engrenagens

Embora a concepção de *sistema* seja encontrada sob várias interpretações atualmente, como base do conhecimento, como processos de apreensão e organização racionais ou como organização de indivíduos na forma de um conjunto coeso e interdependente, pode-se dizer que os princípios norteadores que a fizeram emergir já se encontravam disponíveis principalmente nos círculos filosóficos mais antigos que tentavam encontrar a “substância fundante” que permearia todos os entes vivos assim como a dinâmica de funcionamento e interação destes com seu meio e outros entes. E essa busca, como será visto, tornou-se cientificamente mais intensa após segunda guerra mundial e o advento das novas tecnologias.

Já consta no enfoque cosmo-ontológico dos filósofos “naturalistas” a busca do princípio fundante, primeiro e último de todas as coisas, os primeiros passos em direção ao estudo da formação social e as analogias das ações e comportamentos “públicos” com o comportamento “natural” das causas primeiras; ao observar as regularidades e os ciclos de desenvolvimento que se apresentavam na natureza e na sociedade, Pitágoras, por exemplo, as traduziu em termos matemáticos que em suma apontavam as relações sociais como um “acorde musical”, cuja ordem das notas seria passível de ser penetrada pela razão.

¹ Mestre em Filosofia pela USP.

Mas é com os filósofos atomistas que podemos encontrar algumas das determinações que foram mais frutíferas para a ciência contemporânea. Os atomistas sustentaram uma tese geometricamente fundada sobre o ser, na qual o à-tomo (não-divisível) seria a unidade última constituinte do universo e que cujos atributos, como forma, tamanho e arranjo, explicariam as diferentes qualidades percebidas mecanicamente pelos sentidos e pela razão humana. Ora, tal interpretação *materialista* do universo vestiu novas roupagens primeiramente quando Epicuro se voltou exatamente para estas mesmas percepções do “real” introduzindo a ideia de *clinamen*, ou seja, a ideia de que os átomos teriam em seu normal movimento de queda retilínea, certos momentos de desvio, que trariam indeterminações sobre a inteligibilidade das percepções humanas; por analogia o comportamento humano se assemelhava ao comportamento atômico primeiro pela sua indivisibilidade, depois pela sua semântica dualista de determinação e indeterminação do comportamento entre átomos e seres humanos.

O atomismo antigo, portanto, passou a moldar as primeiras teorias atômicas do século XVII – embora tenha se modificado radicalmente a partir de Gassendi, Boyle e Newton – defendendo a existência do átomo junto da possibilidade de se alcançar a descrição e suas propriedades fundamentais em termos mecânicos, por meios da razão, oferecendo a adequada expressão da realidade. Dessa forma, o retorno à teoria atômica e principalmente às explicações causais sobre formação e movimento dos corpos passaram a ser os modelos mais eficientes e mais seguros de explicação, já que se aproximavam da experiência cotidiana de corpos movidos por pressão e colisão. A imagem do conhecimento científico portanto mudava porque as ferramentas de pesquisa também mudavam – sejam essas ferramentas de pesquisa entendidas como simples formulação de perguntas válidas ou pertinentes até instrumentos de experimentação propriamente ditos.

Com este cenário montado, a entrada na Idade Moderna se deu pelo reforço da interpretação *mecânica* do universo levando adiante determinados pontos da teoria atomista, porém, eliminando outros, insuficientes e contraditórios com a realidade. Poder-se-á contrastar a argumentação sobre a causalidade mecânica da seguinte forma: a) negação da ação à distância², b) a negação da iniciação espontânea do movimento e o

² Para Descartes essa possibilidade se dá por causa da extensão tridimensional da matéria e pela sua impenetrabilidade

nascimento do conceito de inércia³, c) negação das causas incorpóreas: assim como as máquinas, os corpos dos seres vivos também funcionariam segundo as leis da mecânica; d) negação das causas finais e o nascimento do conceito de leis naturais: se de acordo com a filosofia antiga haveria uma finalidade natural para a qual as coisas tendem, para os mecanicistas – desde Bacon até Descartes – a natureza seria uma simples máquina sem um mínimo propósito imanente a si mesma; mesmo Deus ordenando previamente seu funcionamento a partir de leis mecânicas, permitiu que sua criação realizasse seu movimento a sozinha como um relógio, e) existência do vácuo: aqui uma divisão entre mecanicistas. Enquanto para Descartes espaço e corpo não poderiam ser pensados separadamente, pois a extensão é a característica essencial de um corpo e uma vez que este seja aniquilado, a extensão deixa de existir, por outro lado, para Gassendi, espaço e vácuo são o mesmo; diferentemente de Descartes quando este espaço está ocupado por um corpo é então chamado de *lugar* e quando não ocupado, seria chamado de *vazio*, uma distinção análoga ao dos primeiros atomistas que afirmava o corpo ser uma extensão tangível e o espaço uma extensão intangível⁴.

Em suma, pode-se dizer que o cenário da Idade Moderna estava posto em meio a átomos e engrenagens⁵. Toda essa compreensão desenvolvida pelos atomistas e mecanicistas influenciou a tomada de posição do filósofo alemão Leibniz, que embora situado nesse mesmo século XVII se torna precursor de uma nova perspectiva de natureza e de sociedade.

Segundo a leitura de P. Sorokin sobre as bases teóricas que moldaram a compreensão do todo social, o rápido avanço da Física, da Mecânica e da Matemática como as ciências mais “rigorosas” para se estudar as estruturas fundamentais da natureza levou os homens do século XVII a voltarem seus olhares ao próprio homem, ou mais especificamente, a averiguar sob os mesmos termos, métodos, conceitos e suposições provenientes do mecanicismo as origens das relações humanas. A partir disso, “foi muito fácil passar a construção de uma ‘mecânica social’ ou de uma interpretação mecanicista da sociedade”. A sociedade foi considerada como um novo sistema astronômico cujos elementos eram seres humanos, ligados por atração ou

³ O movimento passa a ser um *estado* a que um corpo tende quando em contato com outro corpo; a ideia de inércia, portanto, surge quando se observa a resistência que esse corpo impõe proporcionalmente à quantidade de matéria que o toca ou não

⁴ O espaço que se apresenta dentro do tubo de ensaio, segundo a experiência de Torricelli com o mercúrio deixa ao físico a questão: seria o espaço dentro do tubo a ausência total de matéria?

⁵ “The mechanical view of things 'has two forms: Cartesianism and Atomism. [...] The one, which makes matter continuous, may be called geometrical mechanism; the other, which makes it dis-continuous, may be called arithmetical mechanism.' (E. Boutroux, *La Monadologie de Leibnitz*, &c., p. 36)

repulsão mútuas, como os átomos da substância física”⁶. Compreender isto é, portanto, compreender a proposta de uma ciência universal das relações geométricas e quantitativas aplicadas ao estudo de todos os fenômenos, incluindo os psíquicos, éticos, políticos e sociais.

Conceitos físicos de espaço, tempo, atração, inércia, força, passavam a ser aplicados ao homem e à sociedade. O espaço físico, por exemplo, tinha como seu análogo na mecânica social o “espaço moral” no qual se encontravam definições como status, sexo, idade, ocupação, religião, cidadania, entre outras que traziam classificações para a identidade do sujeito no grupo em que se situava. As forças centrípeta e centrífuga, responsáveis pela formação ou destruição de centros locais de ação, também apareciam como forças que moldavam a organização sócio-política e seus centros de poder. Assim, “a organização social, o poder e a autoridade eram resultantes das “pressões” de “átomos” e “moléculas sociais”: disso nasceu a “estática social” ou a teoria do equilíbrio social, análoga à estática da mecânica física, e a “dinâmica social”, que envolve o movimento ou a mudança como função do tempo e do espaço, que se podem exprimir por várias curvas matemáticas”⁷.

Em suma, essa primeira constatação da sociedade como uma “máquina” aponta para uma das definições de sistema, a saber, a de que seja um conjunto de elementos interrelacionados e que em determinado momento se encontra em estado de “equilíbrio”, ou seja, imprimindo e suportando as forças necessárias para sua subsistência. Em termos sociológicos, se um determinado comportamento ou situação rompe com a estabilidade das normas sociais, quer dizer que essa força rebelde ou “invasora” está rompendo com a “inércia”, ou com o *status quo* hierárquico e geometricamente aceito.

Como se pode observar, já há nesta perspectiva uma presunção filosófica de que o *sistema* se trata de uma ordem pré-estabelecida no qual seus elementos ao mesmo tempo tendem para o equilíbrio e para a mudança graças a uma força exterior que o influencia. Esta presunção, infelizmente, além de não conseguir especificar com clareza em que momentos o corpo do sistema social tenderia para um ou outro lado, deixa em aberto a própria estrutura do sistema ao não colocar os limites funcionais de seus elementos: refere-se ao equilíbrio do sistema social como um conjunto pronto de

⁶ SOROKIN, Pitirim. Teorias sociológicas contemporâneas. [Trad. Elvira Martin] Uruguay: Editorial Depalma. 1951. p. 5

⁷ BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas. [Trad. Octávio Mendes Cajado e revisão técnica da tradução de Gabriel Cohn]. São Paulo: Cultrix. 1971. p. 24-25

normas, valores e expectativas comuns que regem os indivíduos, porém, deixa-se de lado as diversas formas *alternativas* de normas, valores e expectativas não institucionalizadas, e mesmo contrárias ao geralmente aceito, que sobrevivem no mesmo sistema e inclusive o permitem “funcionar”.

2. A evolução do conceito sistema no modelo orgânico

Enquanto a perspectiva mecânica do sistema social se manteve dominante a partir do século XVII, com o avanço das ciências físicas e matemáticas, a perspectiva chamada orgânica da sociedade é mais antiga e pode ser encontrada em diversos períodos do pensamento filosófico-social: *metaforicamente*, a analogia entre sociedade e organismo pode ser encontrada, por exemplo, em Aristóteles, quando se refere à *polis* como uma substância que se manifesta *materialmente* como um organismo: linhagens, lares, vilarejos, etc., constituem a causa *material* da sociedade e, além disso, como modo de estruturação, é necessário que haja relações entre esses grupos. Tal relação só pode ser encontrada ao se analisar a ordem pela qual a sociedade se organiza e desenvolve. A esta relação se dá o nome de *política* (*polititia*), isto é, uma ordenação racional e linguisticamente instituída na forma de constituição e que dá *forma* à *matéria*, “pois a constituição é um certo modo de *vida* para uma cidade”⁸; eis então por que “o ser de uma cidade, sua identidade e sua permanência se confundem com os de sua constituição”. Além da causa material e formal, Aristóteles também coloca a causa final, alcançar a vida boa em comum, como fim primordial daquela sociedade que vive atrelada a afetividade. Nesse caso, a sociedade humana tende a se mostrar como um organismo porque depende tanto de uma ordem *intelectual* para reger as suas relações internas (constituição) como também de uma ordem “natural” que possibilita à espécie perpetuar-se naquela configuração social interdependente (relação entre marido e mulher, família, vilarejo, e assim por diante).

Mas em Leibniz, acreditamos estarem plasmados os questionamentos da época sob diversos aspectos – teológicos, científicos, políticos, jurídicos – e que a grande genialidade do filósofo está no tratamento dos princípios fundamentais que surgem através de sua metafísica para explicar as leis intrínsecas da natureza e, em especial, da natureza humana em interação.

⁸ ARISTÓTELES, Política, Livro IV, Cap. IX, 1295b.

Em primeiro lugar, uma das ideias que contribuíram para a transição do modelo mecanicista foi exatamente a de “máquinas orgânicas”. Tentando delimitar as pretensões matemático-geométricas dos mecanicistas, o filósofo afirma:

cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de Máquina Divina ou Autômato Natural, que excede infinitamente todos os Autômatos Artificiais. Porque uma máquina feita pela arte humana não é máquina em cada uma das suas partes. Por exemplo, o dente da roda de latão possui partes ou fragmentos que já não são, para nós, algo artificial nem possui nada característico de máquina com relação ao uso a que a roda estava destinada. No entanto, as Máquinas da Natureza, ou seja, os corpos vivos são ainda máquinas nas suas partes mínimas, até o infinito. Nisso consiste a diferença entre a Natureza e a Arte, ou seja, entre a Arte Divina e a nossa⁹.

Para Leibniz a analogia entre viventes e máquinas é possível porque os elementos e disposições de ambos atuam e interagem segundo ligações puramente materiais que asseguram impulsões, trações, transmissões de movimentos por contato. Essas características gerais das máquinas, afinal, dando-se pela adequação entre as configurações internas e a força motriz, possibilitam compreender e definir as várias funcionalidades e as várias finalidades pelas quais foram projetadas. Contudo, se esse é o ponto comum a todas as máquinas, às máquinas da natureza ou seres vivos é dado algo a mais do que às máquinas artificiais: se em uma máquina artificial é preciso sempre compensar a perda de força e o desgaste acarretados pela fricção das peças procedendo a reparos e aportes suplementares de *força exterior*, nas máquinas da natureza as funções de nutrição, de movimento, de percepção, de prevenção e reparo caracterizam-na como proprietária de um movimento orgânico perpétuo que mesmo se esgotando em nível individual, se mantém no nível da espécie¹⁰. Quer dizer, por um lado, o organismo se assemelha a máquina porque também se trata de um fenômeno baseado em *transformações, decomposições e redimensionamentos*¹¹, ou seja, movimento, e que pode ser analisado sob o *modelo mecânico de inspiração geométrica*;

⁹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologia, Die philosophischen Schriften*, Bd. 6. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962. (trad. it. de M. Mugnai - E. Pasini, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Torino, Utet, 2000), § 64.

¹⁰ Cf. FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. In: Revista Dois Pontos, 2005, p. 31-33.

¹¹ Leibniz considera os corpos orgânicos, pela sua resistência intrínseca, como mecanismos que aumentam e diminuem, evoluem e involuem durante determinado período de existência. Nesse caso, mesmo a morte não traria o rompimento da ligação alma-corpo, mas apenas a desagregação e diminuição da estrutura com a suspensão de suas ações observáveis. Cf. LEIBNIZ, G. W. Nota H ao verbete “Rorarius” do Dicionário Histórico e Crítico de Pierre Bayle [1696-97] In: *Monadologia e outros textos*, 2009, p. 99

por outro lado, a máquina mesma, como constructo humano, se mantém inferior ao seu criador por dois motivos: a) pela ausência da totalidade presente em cada uma de suas partes: “uma máquina natural permanece ainda máquina em suas menores partes, e o que é mais, ela permanece sempre esta mesma máquina que foi, não sendo senão transformada por diferentes dobras que recebe”¹²; e b) quando se trata de analisar seu funcionamento interno, mais precisamente aquilo que torna possível a manifestação de seu movimento, ver-se-á que a percepção (biológico) e o gerenciamento dessas percepções (psicológico) mostram inequivocamente a que tipo de “máquina” se está referindo: “a função primeira do homem é a percepção, mas sua função secundária (que está a serviço da primeira) é o gerenciamento da percepção. *É no crescimento dessas funções que consiste também o crescimento da perfeição humana* [...] os órgãos dos sentidos estão a serviço da percepção, os órgãos do movimento estão a serviço do gerenciamento da percepção ou da ação”¹³.

O “crescimento dessas funções” é importante porque destaca o poder da expressividade do ser humano (mônadas racionais) em relação não somente às máquinas artificiais, mas a qualquer outra “máquina orgânica”; quer dizer, a máquina artificial não pode de qualquer maneira ser assemelhada ao organismo porque as leis e os princípios pelos quais é regida a tornam *funcionalmente* rígida e univalente; com o organismo observa-se, diferentemente, a polivalência dos seus órgãos, capaz inclusive de substituir com eficiência a atividade de outro órgão: isso significa que a natureza procede de maneira diametralmente oposta às máquinas: no organismo, a pluralidade de funções pode se acomodar à singularidade de um órgão, o que permite concluir de modo comparativo, que a) a máquina, produto de um cálculo, trabalha sob normas racionais de identidade, constância e previsão cuja configuração foi montada para tal fim, e b) o organismo, tendo mais liberdade de ação, se utiliza de experiências anteriores e de projeções para agir de modo improvisado frente a novas situações, ou seja, tem menos finalidade e mais potencialidade¹⁴.

Essa caracterização das máquinas orgânicas depois de 1687, que segundo Fichant passa a estar amparada pela tese monadológica, carrega uma responsabilidade ética-ontológica que vai se dirigir para a compreensão do todo social: “todo ser por

¹² LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. 2005, p. 28

¹³ LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. 2005, p. 31-32. Grifo meu

¹⁴ Cf. CANGUILHEM, G. La connaissance de la vie. 1992, p. 118, tradução própria. Esta posição sobre as máquinas orgânicas proposta por G. Canguilhem reflete também seu posicionamento leibniziano frente a mecanicização das ciências humanas no século XX.

agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque ele não haure sua realidade senão da [realidade] daqueles dos quais é composto, de sorte que ele não terá absolutamente nenhuma, se cada ser do qual ele é composto for ainda um ser por agregação”¹⁵.

Dessa afirmação se conclui que a presença das formas substanciais constituem uma ligação que antecede a ligação puramente mecânica, dando unidade e identidade àquilo se comporta de modo organizado: segundo Fichant, para Leibniz, a *composição infinita de órgãos envolvidos uns nos outros* é o que permite ao corpo orgânico ser, para a alma, a mediação de sua expressão de um universo infinito, que ela concentra, ou representa, ou percebe, sob o ponto de vista que para ela demarca este corpo que lhe é próprio.

Embora o pensamento de Leibniz seja então referência fundamental para adentrar-se na Teoria dos Sistemas, é preciso considerar aqui uma diferença importante que os cientistas sociais posteriores farão questão de apontar: pelo motivo de se vincular às formas substanciais ou metafísicas, Leibniz não se enquadra como pensador organicista, para o qual organismos biológicos e sociais se assemelham no seu modo de operar conjunto, mas sim *organísmico*, ou seja, deixando transparecer que a sociedade em si seria uma substância anterior e presente no seio da sociedade concreta, tanto organismos biológicos quanto sociais operariam, assim como a mônada, de modo fechado entre si, mas o comportamento autárquico de seus “órgãos” é que seria responsável por criar a interdependência observável “dentro” deles.

Toda esta interpretação leva, por exemplo, Jon Elster a sublinhar que se durante muito tempo os termos “mecânico” e “orgânico” foram tratados como sinônimos, após a contribuição filosófica leibniziana o termo *órgão* se dividiu dando lugar à distinção entre *orgânico* (organismo) e *organizado* (máquina); isso é importante porque permite observar que filósofos contemporâneos que afirmam a ascendência do pensamento orgânico sobre o pensamento mecânico tratam, em realidade, da oposição organizado/atomista e não da oposição organização/máquina. Se há uma especificidade do organismo em relação à organização mecânica artificial, isto se dá sobre a ideia de geração ou de reprodução, assim como de crescimento e diminuição, de vida e de morte. Em Leibniz, portanto, é perfeitamente possível aceitar a ideia de que a sociedade ou o universo seja constituído de entidades orgânicas (organizadas) e assim reforçar uma filosofia orgânica de ordem *imane*nte que trata simetricamente os princípios da Física e

¹⁵ LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. 2005, p. 34

da Biologia sem reduzi-los um ao outro, assim como, de maneira idêntica, pode-se aceitar a ideia de que a sociedade e o universo sejam entidades mecânicas (de máquinas), em rejeição a ideia de que se tratam de entidades mecânicas (movimento fortuito dos átomos), reforçando uma filosofia tecnológica de ordem transcendente¹⁶.

3. Variações do modelo orgânico (organicismo)

Embora seja salientado que a fundamentação metafísica do indivíduo e da sociedade seja a diferença principal que separa um “Leibniz orgânico” do organicismo, tentar-se-á aqui mostrar que essa possibilidade existe porque o filósofo contribuiu para o desenvolvimento dessa interpretação; quer dizer, em termos mais simples, Leibniz seria o principal precursor do organicismo e *um* dos precursores da Teoria dos Sistemas.

Conforme o estudo de Sorokin sobre os modelos interpretativos da sociedade e do tecido social, a perspectiva organicista *filosófica* seria aquela que “contempla a sociedade como uma unidade viva, reconhecendo a realidade supraindividual, sua origem ‘natural’ e sua existência espontânea”¹⁷, diferentemente do que acontece com as interpretações mecanicistas e atomistas; em poucas palavras, sua interpretação supra e transindividual de sociedade se nega a reduzir esse conjunto “vivo” a um agregado de átomos sociais ou de mecanismos inanimados. Isso não quer dizer que veja nesse conjunto alguma espécie de ser transcendente, como por exemplo, uma entidade psicológica ou uma alma coletiva resultado da união dos indivíduos, mas única e simplesmente uma forma de origem e funcionamento interdependente, com uma identidade relativamente estável, isto é, dependente de inúmeras condições para se manter viva mas, ao mesmo tempo, transformadora dessas mesmas condições que lhe mantém.

Voltando a Leibniz por um momento, encontrar-lhe-emos nessa “escola do organicismo filosófico” por duas variações que seu modelo *orgânico* possibilita. Uma dessas variações estaria na interpretação de que a sociedade, por ser um conjunto orgânico de indivíduos, formaria um conjunto supraindividual com ideias, representações, mentalidades e volições próprias; essa mente social ou volição social

¹⁶ Cf. ELSTER, Jon. Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste.1975, p. 242. Ver também a nota “Organic” em WILLIAMS, R. Keywords: a vocabulary of culture and society, 1983, p. 227.

¹⁷ SOROKIN, P. 1951, p. 212

existiria como uma realidade *sui generis*, além das mentalidades e volições de seus membros individualmente. A esta particular forma de interpretar, poder-se-á chamá-la de *organicismo psicossocial*, e a ela se vinculam diversas escolas sociológicas, como por exemplo, a de Émile Durkheim¹⁸. Outra particularidade ou variação da teoria organísmica que salta aos olhos desde o primeiro momento que se dá conta dela é aquela que radicalmente interpreta a sociedade pela sua fisiologia, que embora diferente do indivíduo em questão de proporções, também apresenta, “discretamente” a funcionalidade do organismo concreto, anterior a qualquer *psiqué*: o principal nome da escola *bio-organicista* é de Herbert Spencer¹⁹ e sua aplicação dos princípios darwinistas à sociedade.

Com a publicação da obra *A Origem das Espécies* em 1859, no qual o naturalista britânico Charles Darwin afirmava que a sobrevivência e o desenvolvimento das espécies dependeria fundamentalmente de seu comportamento e situação genética frente às condições impostas pelo ambiente, afirmação que provinha de seus estudos e observações a bordo do navio Beagle, Spencer acreditou ter encontrado a regra geral de ordenação e funcionamento do sistema social, embora com certas diferenças específicas:

Seja-me aqui permitido asseverar distintamente que não existem analogias entre o corpo público e o corpo vivo, as não ser as exigidas pela mútua dependência das partes, que eles exibem em comum. Posto que, em capítulos anteriores, se tenham feitas diversas comparações entre estruturas e funções sociais e estruturas e funções do corpo humano, elas só se fizeram porque as estruturas e funções do corpo humano fornecem ilustrações familiares de estruturas e funções em geral. O organismo social, abstrato e não concreto, assimétrico e não simétrico, sensível e em todas as suas unidades e não sensível apenas num centro único, não pode ser comparado com nenhum tipo particular de organismo individual, animal ou vegetal²⁰.

Como se pode perceber, a ênfase que Spencer dá à mútua dependência entre as partes é a mesma colocada pela perspectiva *mecânica* quando fala de corpos e sociedades; entretanto, diferentemente da física social do século XVII, o que se sobressai no pensamento do darwinista social é a estrita congruência entre as partes que

¹⁸ DURKHEIM, Émile. Da Divisão do Trabalho Social. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹⁹ SPENCER, Herbert. Principles of Sociology. Vol. 1-2. Nova York: D. Appleton and Company 1897.

²⁰ SPENCER, Herbert. Principles of Sociology. Vol. 1-2. Nova York: D. Appleton and Company 1897. p. 592.

tendem a funcionar *harmonicamente* como um todo, visando um mesmo fim, a partir de um elemento não físico que a mantém coesa: a *linguagem*. Sublinha-se aqui, em primeiro lugar, o termo harmonia porque para Spencer a sociedade como um todo manifesta uma rede de dependências da qual até mesmo animais e plantas fazem parte²¹; em segundo lugar, em relação a linguagem simbólica dos seres humanos, Spencer acredita que em nível individual ela representa uma pequena parcela de sua funcionalidade total – expressar percepções, sentimentos, desejos, etc. – mas em nível social ela transcende as singularidades para objetivar a complementaridade e a congruência dos papéis sociais:

todas as espécies de criaturas são iguais na medida em que cada qual exhibe cooperação entre os seus componentes em benefício do todo; e esse traço, comum a elas, é um traço comum também às sociedades. Além disso, entre os organismos individuais, o grau de cooperação mede o grau de evolução; e essa verdade geral também se aplica aos organismos sociais²².

Mas o problema da analogia de Spencer entre níveis biológicos de organização e níveis sociais de organização, segundo Sorokin e Buckley, foi que o autor se pautou principalmente no aspecto *fisiológico individual* do organismo, e não como Darwin sugeria, sobre as espécies e a *filogenia*²³; essa escolha foi determinante na teoria de Spencer porque não o permitiu sair do aspecto da cooperação e averiguar a posição dos *conflitos* dentro do “organismo social”. Quer dizer, “se a sociedade for como um organismo, as suas partes *cooperarão* e não *competirão* na luta pela sobrevivência”²⁴. Não obstante, e aqui jaz uma crítica importante aos bio-organicistas em geral, a dependência que um estudo da sociedade “deve” ter de analogias biológicas ou orgânicas acaba criando um terreno instável para a própria evolução do conceito sociedade e da autofundamentação da sociologia já que se for retirado o argumento principal, a semelhança ao organismo, quase nada restaria de original em sua

²¹ “[...] assim, também, no organismo social devemos incluir não só unidades que apresentam um grau mais elevado de vitalidade, os seres humanos, principais responsáveis pelos fenômenos sociais, mas também os vários tipos de animais domésticos, que ocupam um lugar inferior da escala da vida e sob o controle do homem, cooperam com ele, e mesmo as estruturas muito inferiores que são as plantas e que sendo propagadas pelo homem, fornecem materiais destinados às atividades dos animais e dos homens [...] e ajudando-os a viver, desempenham um papel tão importante na vida social a ponto de serem protegidos por legislação, estas formas de vida inferior não podem propriamente ser excluídas da concepção de organismo social”. (SPENCER, 1897, p. 458-459)

²² Idem, Ibidem. §269, p. 592

²³ Cf. BUCKLEY, Walter F. 1971, p. 29-30

²⁴ BUCKLEY, Walter F. 1971, p. 30

compreensão. Como salienta Sorokin, “a aplicabilidade de algumas regras ou formulas de uniformidades (leis) a vários objetos, não significa uma identidade na natureza desses objetos”²⁵.

4. Retorno ao modelo orgânico de sociedade após a II Guerra Mundial

Em seu livro intitulado *Cibernética e Sociedade*, publicado em 1950 e revisado em 1954, Norbert Wiener realiza uma breve abordagem histórica sobre o avanço científico do século XX e seus principais patronos, aqueles situados entre o século XVII até fins do século XIX, e que levaram a diante uma concepção altamente elaborada: “um universo em que tudo acontecia precisamente de acordo com a lei; um universo compacto, cerradamente organizado, no qual todo futuro depende estritamente de todo o passado”²⁶. Destes patronos, Wiener ressalta o nome de Leibniz, cujos trabalhos possibilitaram a criação de um novo ramo da ciência que atualmente recebe o nome de *cibernética*²⁷. Seu enfoque sobre a filosofia leibniziana é aqui importante:

“Leibnitz, entrementes, encarava o mundo todo como uma coleção de seres chamados “mônadas” cuja atividade consistia na percepção uns dos outros com base numa harmonia preestabelecida instaurada por Deus, e é evidentemente que concebia essa interação principalmente em termos óticos. Afora esta percepção, as mônadas não tinham “janelas”, de modo que, na concepção leibnitziana, toda interação mecânica se torna nada mais nada menos que uma sutil consequência da interação ótica”²⁸.

Em princípio, Wiener vê na monadologia leibniziana a contraposição imediata ao corpuscularismo de seu colega inglês Isaac Newton. Baseando-se na mônada como a

²⁵ SOROKIN, P. 1951, p. 227

²⁶ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, prefácio, p.9

²⁷ “Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, venho trabalhando nas muitas ramificações da teoria das mensagens. Além da teoria da transmissão de mensagens da engenharia elétrica, há um campo mais vasto que inclui não apenas o estudo da linguagem mas também o estudo das mensagens como meios de dirigir a maquinaria e a sociedade, o desenvolvimento de máquinas computadoras e outros autômatos [...]. Até recentemente, não havia palavra específica para designar este complexo de ideias [...] vi-me forçado a criar uma. Daí “Cibernética”, que derivei da palavra grega *kubernetes*, ou “piloto”, a mesma palavra grega de que eventualmente derivamos nossa palavra “governador”. Descobri casualmente, mais tarde, que a palavra já havia sido usada por Ampère com referência à ciência política e que fora inserida em outro contexto por um cientista polonês; ambos os usos datavam dos primórdios do século XIX. (WIENER, N. *Cibernética e Sociedade*.1968, p.15)

²⁸ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, p. 18

entidade substancial que subjaz e sustenta a sua física, se destaca a afirmação de que tais substâncias, antes de tudo, *percebem*. Percepção, segundo Leibniz, é a representação do todo nas partes, seja essa representação clara ou obscura; entretanto ao definir a mônada em termos de suas percepções, Wiener sublinha que essa fundamental propriedade da mônada não somente possibilita sua apercepção diante das outras – isto é, como relógios construídos com extrema perfeição e regulados com tanta exatidão que mesmo sob leis próprias conseguem entrar em acordo uns com os outros – como também o seu *realinhamento* diante delas.

Pautado nesta abordagem sobre a apercepção e o realinhamento monádico, Wiener desenvolve a Cibernética como uma ciência das mensagens, ou melhor, do autocondicionamento de máquinas e seres vivos a partir de suas relações com o ambiente externo. Essas mensagens que *não são trocadas com o ambiente*, mas emitidas e novamente recolhidas, seja pelos seres vivos ou por máquinas, e tão logo verificadas, comparadas e ordenadas com base em sua eficiência, passam então a formar um dos princípios básicos dentro da Cibernética denominado processo de retroalimentação ou *Feedback*.

Embora Wiener seja o autor mais associado aos estudos da cibernética, ele não é o único. Wiener pode ser encaixado em uma corrente de pensamento que se utiliza do conceito de feedback inicialmente para fins militares-industriais – rádios, termostatos, servomecanismos e armas automáticas passavam a ser amplamente requisitados durante a II Guerra Mundial – e, posteriormente, para identificar os processos de organização e comportamento social com o objetivo de *minimizar riscos*. No entanto, houve outra corrente que também se utilizou do conceito de feedback e cuja orientação apareceu como mais “humanista” do que a defendida por Wiener, a corrente encabeçada pelo fisiologista americano Walter Cannon e pelo bioquímico Lawrence Henderson.

Entre as décadas de 40 e 50, Cannon e Henderson contribuíram para o esclarecimento sobre os *processos de comunicação orgânicos* que dariam origem a um conjunto estável de comportamento. Segundo eles, já haveria grandes limitações ao se observar a biologia pelo viés do mecanicismo, mas através da lente *organísmica* seria possível entender tanto a integração e a coordenação dos processos de equilíbrio *no* organismo como também *entre* organismos diversos; quer dizer, assim como qualquer atributo de uma parte do organismo não se mantém estável quando isolada de suas outras partes, a própria interação entre organismos individuais refletiria tal déficit se posta sob as mesmas condições.

Num sentido interdisciplinar, o que Cannon e Henderson também buscam é superar os problemas deixados pelo *organicismo* de Spencer. Quando comparam as funções mais primitivas que evoluíram junto dos seres vivos, como por exemplo, um conjunto de nervos que interligados permitem a estabilização da temperatura, do pH, das quantidades de água, sal e açúcar no corpo, percebem que não podem estes não podem mais ser vistos apenas como *mecanismos* de regulação, mas sim como um *sistema* – sistema nervoso ou respiratório por exemplo – de controles mais flexíveis e suficientemente adaptativos, ao menos temporariamente, às oscilações do ambiente que os cerca. Tal processo de automanutenção e equilíbrio, porém aberto a diferenciações evolutivas graduais, recebeu o nome de *homeostasis* e se tornou a nova propriedade intrínseca tanto do sistema fisiológico quanto, posteriormente, dos sistemas sociais

Apesar de uma aparente semelhança, a diferença principal que separa o pensamento de Wiener do pensamento de Cannon e Henderson é que enquanto para o primeiro o processo de *feedback* auxilia o sistema a *minimizar* ações de risco ou defasagens entre o mecanismo e o ambiente, para os segundos, amparados pela teoria da evolução darwiniana e da equipotência de Claude Bernard, o processo de *feedback* não apenas regularia o sistema, mas o levaria a níveis mais complexos de *adaptação*, conforme sua frequência e interação com o ambiente. Nesse sentido, para um o processo de *feedback* é denominado *negativo*, e para outro é denominado *positivo*, sendo aplicado perfeitamente à sociedade.

Já a diferença de Cannon em relação a Spencer, é que há o destaque das propriedades *dinâmicas* inerentes ao próprio organismo e que aparecem como condição de estabilidade dentro de limites instáveis; a relativa regularidade do funcionamento do “organismo social” consistiria na maneira em que estão interrelacionados os seus elementos ali dentro: a alteração de um deles encontra resistência porque resultaria na alteração dos outros a que está conectado. Assim, o mais provável é que um comportamento inaceitavelmente desviante seja neutralizado e trazido de volta ao estado original. Mas o que permitirá esse “controle” dentro do sistema social, não mais serão os elos de energia das partes, mas sim, como assinalado ainda que obscuramente por Spencer, a linguagem e os seus elos de informação²⁹.

²⁹ O termo informação continua aqui sendo tratado como um a espécie de energia, mas que, dentro dos sistemas sociais, se baseia em conteúdos de sentido que quando emitidas são capazes de “deflagrar” uma ação no elemento receptor. Cf. BUCKLEY, Walter F. 1971, p.77

5. Ludwig von Bertalanffy e a teoria geral dos sistemas

A abordagem matemático-biológica dos seres vivos a partir de Bertalanffy é dada como a origem oficial da teoria dos sistemas. No entanto, a concepção sistêmica possui uma raiz filosófica mais antiga – como o próprio Bertalanffy reconhece – que se situa numa importante reviravolta metafísica e epistemológica que a possibilitou, instaurada por diversos pensadores, entre eles, o filósofo alemão G. W. Leibniz e sua defesa das mônadas e das máquinas orgânicas frente ao atomismo e ao mecanicismo cartesiano. Sendo Bertalanffy o autor que de fato *alavancou* os estudos sistêmicos da vida criando um novo paradigma que abriu portas para a ciência do século XX refletir sobre a composição e as relações entre organismos e sociedades, ver-se-á nos próximos parágrafos como seu nome se tornou sinônimo de paradigma para a ciência contemporânea.

Em 1926, ano de obtenção do título de doutor, Bertalanffy já abordava sob a orientação de Moritz Schlick uma problemática caracteristicamente moderna referente ao problema da “Alta ordem de integração nos trabalhos de Gustav Fechner”. Tal problemática mostrava o interesse de Bertalanffy nos fenômenos de emergência biológicos e sociais e, mais do que isso, na questão sobre até que ponto se justificava considerar “entidades supra-individuais” compondo organismos vivos como integrações de alta ordem.

Se em um primeiro momento o biólogo vienense estava preocupado com ordens e interrelações principalmente no que tangeria aos estudos biológicos, em um segundo momento ele passou a se preocupar especificamente com o embate entre mecanicismo e vitalismo, alargando a ruptura entre uma visão e outra.

Em sua obra de 1933, *Modern Theories of Development*, Bertalanffy aponta o embate entre mecanicismo e vitalismo como as duas cosmovisões que emergiram e mais se desenvolveram na compreensão do problema da vida³⁰. De acordo com o biólogo, o modelo mecanicista observa o fenômeno biológico como somente “uma complicada constelação de processos físico-químicos”³¹; seu método de separação e análise dos processos e das “peças” elementares constituintes de um corpo levava os mecanicistas a afirmar que qualquer substância viva expressa um agrupamento material básico – átomos, células, elétrons – passível de ser conhecido desde que compreendido seus

³⁰ Op. Cit. p. 28

³¹ Idem, ibidem.

processos de formação mecânicos, ou fluxos: energia cinética, centrífuga, centrípeta, alavancas, etc. Mas, segundo Bertalanffy, organismos e processos biológicos têm resistido obstinadamente a este ponto de vista, reorientando o biólogo a compreender o organismo individual por inteiro³². Quer dizer, em relação aos estudos anteriores, começa a surgir uma guinada do pensamento biológico na qual a interpretação do organismo já não aceita que se utilize de qualquer maneira a analogia entre órgãos e peças, órgãos e mecanismos.

A interpretação de que o organismo seja apenas um capcioso sistema de combinações físico-químicas subordinado a causalidade linear é, nesse momento, sobrepujado pela interdependência das “partes”, a qual torna possível chegar a novas compreensões sobre os processos e os estados do corpo, como por exemplo, o metabolismo ou a irritabilidade, que se refletem no *organismo por inteiro* e não em seus constituintes por si sós.

A denominação para essa guinada que aparece como antítese da cosmovisão mecanicista é o *vitalismo* ou modelo *organísmico*, que segundo Bertalanffy, ainda mantém certos resquícios históricos ligados ao mecanicismo³³, mas se trata da perspectiva mais “humana”, seja em termos especificamente biológicos ou mais abrangentes, como moral, político ou jurídico.

De acordo com o biólogo vienense, a fonte original da visão vitalista não estaria no enfoque estrito do intelecto, mas nos sentimentos e nas percepções como características básicas da inteireza da “máquina viva”, como já salientava Leibniz sobre a dependência que a corporeidade tem de um ente distinto que a perceba como uma unidade. Bertalanffy ratifica que pelo viés do vitalismo, o observador precisa “conceber-se dentro entidade corpórea que observa”³⁴ para reconhecer sua unidade, harmonia e regulação. Embora esse seja o mérito da cosmovisão vitalista, não reduzir a vida, seus estados e suas expressões a leis físico-químicas, o preço a ser pago é justamente a fundamental crítica que se põe quanto ao nível de objetividade a que se chega quando se afirma, por exemplo, que um princípio não-espacial interfere em um evento orgânico. Assim, esbarrando em um entendimento intuitivo ou especulativo dos

³² Idem, p. 33

³³ Como se pode ver neste trabalho o vitalismo se contrapõe ao monismo das leis físico-químicas, mas admite determinadas congruências entre potência e finalidade, entre inércia e movimento em relação a estrutura física dos seres vivos.

³⁴ BERTALANFFY, L. *Modern Theories of Development*. P. 45.

dados biológicos, o vitalismo passa a ser criticado pela sua visão metafísica e até mesmo mística da vida³⁵.

Para Bertalanffy, portanto, se de um lado o mecanicismo provê as específicas características dos organismos, como sua organização e seus processos de interação um sobre o outro, o vitalismo, por sua vez, reconhece as características de uma totalidade e de uma ordem orgânica que escapam da cosmovisão mecânica. Mas um e outro, ainda são problemáticos: enquanto o primeiro reduz o organismo à peças desviando-se da *relação* existente entre elas, o segundo escapa da possibilidade de uma explicação científica natural de seu objeto quando se apoia em conceitos e medidas subjetivas.

Bertalanffy então almeja construir um novo ponto de vista, que leve em conta não só a individualidade orgânica e a totalidade realçada pelo vitalismo, mas que admita o método da investigação científica: ele passa a chamar essa nova cosmovisão de “biologia organísmica”, ou melhor, de *teoria sistêmica do organismo*³⁶.

Distanciando-se das “máquinas vivas” e aproximando-se dos “organismos vivos”, Bertalanffy toma como base os importantes resultados advindos de pesquisas em torno da organização e dos processos vitais dos organismos produzidas por pesquisadores como Claude Bernard e Hans Driesch para advogar que “a destruição da *organização* significa ao mesmo tempo a destruição da vida”³⁷, pois, “organismos exibem as propriedades da vida não por causa de alguma peculiaridade especial destes compostos, mas por conta do heterogêneo sistema dentro do qual estes compostos são articulados”³⁸.

O conceito *organização* faz toda a diferença dentro “revolução organísmica” de Bertalanffy porque é o único capaz de exibir uma articulação não redutível entre as noções de totalidade, crescimento, diferenciação, ordem hierárquica, controle, etc. Diferentemente do que propõe a teoria mecanicista ao apontar a *organização* como o conceito fundamental que mantém o equilíbrio de eflúvios atômicos em um espaço geométrico, Bertalanffy propõe, antevendo a crítica leibniziana, que a organização “não se presta com facilidade a interpretação quantitativa”, mas, deve ser vista em um sentido organísmico, ou seja, que leve em conta principalmente a *função* dos órgãos e suas interrelações que só obtêm significado *dentro* do próprio organismo/sistema.

³⁵ Idem, Ibidem, p. 45

³⁶ Cf. idem, p. 46

³⁷ Idem, p. 47 grifo meu.

³⁸ Idem, p. 48

Embora a maior parte das pesquisas científicas em torno dos sistemas vivos evite tocar nos termos teleologia ou propósito sustentando serem pontos de vista subjetivos e antropomórficos, sob o viés da teoria sistêmica de Bertalanffy torna-se impossível não considerar uma finalidade específica para as partes dentro do todo. Purificando a teleologia de suas ambiguidades, isto é, levando-se em consideração que a noção de propósito, no caso do organismo, não estaria atrelada especificamente com o vitalismo e sua visão de uma força ou um *deus ex machina* orientando comportamentos, mas sim, com as formas descritivas do observador sobre os processos vitais que ocorrem no organismo em busca de um mínimo de manutenção e equilíbrio, desaparecem os problemas ditos subjetivos e antropomórficos e ressurge o aspecto científico do termo. A noção de teleologia sob este viés permite então compreender a existência e a integração de “subsistemas” dentro do sistema orgânico, atuando em diferentes condições, por diferentes caminhos, mas alcançando um mesmo estado final para o todo. Esta *equifinalidade*³⁹ dos subsistemas – chamados de circulatório, respiratório ou digestivo, por exemplo – representa uma teleologia dinâmica que sustenta a variedade e a autonomia⁴⁰ dos subsistemas interiores ao sistema mais amplo, o organismo, que não só interagem entre si mas também com o ambiente em busca de um melhor desempenho.

O conceito de organismo pelo biólogo vienense passa a ser, portanto, a de um *sistema aberto*, que em suas palavras pode ser assim resumido:

Um organismo vivo é um sistema organizado em ordem hierárquica de um grande número de diferentes partes, nas quais um grande número de processos são dispostos de maneira que suas relações mútuas dentro de amplos limites e sob constante troca de materiais e energias constituem o sistema [...] e apesar das perturbações condicionadas por influências externas, o sistema é gerado ou mantido em seu estado característico, ou seus processos levados a produção de sistemas similares⁴¹.

³⁹ Para as demais teleologias sublinhadas por Bertalanffy, ver Teoria general de los Sistemas, p. 80-81.

⁴⁰ Não como processos arbitrários e isolados uns dos outros, mas organizados e harmonizados de uma forma definida. (Cf. BERTALANFFY, L. 1962, p. 48). Bertalanffy nesse ponto é enfático: Because the nature of the vital processes depends on their occurrence in an individualized organism, no success can attend the attempt to analyse the vital event without remainder into partial processes occurring in independent units into which the organism is supposed to be analyzable. The reactions in a given part depend to a large extent not only upon what is going on in it but also on the state of the whole organism. For this reason we are driven to regard the organism as, within wide limits, a unitary system, and not merely as an aggregate of individual machines.

⁴¹ BERTALANFFY, L. Modern theories of development, p. 49

Considerações e Perspectivas

Este conceito de organismo como um *sistema aberto*, introduzido em 1940 por Bertalanffy, é a mais importante contribuição para a evolução do pensamento sistêmico: tratando especificamente da teoria leibniziana, Bertalanffy pode conceber as deficiências do mecanicismo, principalmente ao que se refere à transferência de energia e ao modo de se observar reducionista; em nível sociológico, é importante ressaltar que a transposição da teoria dos sistemas para as Ciências Sociais só se deu efetivamente com o final da II Guerra Mundial, e principalmente com a explosão científico-tecnológica norte-americana. Tendo em mente a crítica que Bertalanffy faz ao modelo cartesiano de ciência, pode-se chegar também à sua crítica ao modelo de sociedade proposto pelo mecanicismo: para o biólogo vienense a visão mecanicista estaria enraizada em uma concepção utilitária “profundamente conectada com a perspectiva econômica do século XIX e meados do XX”⁴², que reforçariam, nada mais, nada menos, que uma visão hobbesiana de sociedade como guerra de todos contra todos. Bertalanffy não compartilha dessa visão, mas reafirma, baseado em sua Teoria Geral dos Sistemas, que o estudo da sociedade se trata de um estudo sobre o *sistema social*; e para compreender a manutenção do equilíbrio ou mesmo as suas situações de instabilidade, deve-se atentar que este sistema subsiste fundamentalmente através do universo simbólico e do fluxo de informações e sentidos que transcendem a esfera do mundo físico e utilitário; sua indicação, principalmente àqueles teóricos que se aproximam da Teoria Geral dos Sistemas para entender a sociedade é de que se deve dar atenção especial ao universo simbólico que coordena os indivíduos a atuarem em comum por algo. Em termos mais simples, podemos dizer que fora do universo simbólico não há consenso, não há dissenso, não há sistema social.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Política*, trad. de António Campelo Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

⁴² Cf. HAMMOND, Debora. The science of synthesis. p. 117

BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas. [Trad. Octávio Mendes Cajado e revisão técnica da tradução de Gabriel Cohn]. São Paulo: Cultrix. 1971.

BERTALANFFY L. Teoria geral dos sistemas; fundamentos, desenvolvimentos e aplicações, Petrópolis: Editora Vozes, 2009

BERTALANFFY L, Modern Theories of Development. An Introduction to Theoretical Biology, New York: Harper, 1962

CANGUILHEM, G. La connaissance de la vie. 2a ed. Revue et augmentee. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985

ELSTON, J. Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste. Paris, Aubier Montaigne. 1972

FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. In: Revista Dois Pontos, 2005,

HAMMOND, Debora, The science of synthesis: Exploring the social implications of general systems theory. USA/Colorado: University Press of Colorado. 2003

JOHNSTON, W. The Austrian mind: an intellectual and social history - 1848-1938. USA/California: University of California Press, 1983.

LEIBNIZ, G. W. Nota H ao verbete "Rorarius" do Dicionário Histórico e Crítico de Pierre Bayle [1696-97] In: Monadologia e outros textos, 2009

_____. Sistema novo da natureza da comunicação das substâncias e outros textos. Seleção e introdução Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

_____. Discurso de Metafísica e outros textos. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004

SOROKIN, Pitirim. Teorias sociológicas contemporâneas. [Trad. Elvira Martin] Uruguay: Editorial Depalma. 1951

SPENCER, Herbert. Principles of Sociology. Vol. 1-2. Nova York: D. Appleton and Company 1897

WIENER, Norbert. Cibernética e Sociedade: O uso humano de seres humanos. 2ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix. 1968

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. [trad Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Arujo Watanabe] São Paulo: Discurso Editorial, 1999

O CONCEITO DE GUERRA DE POSIÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ANTÔNIO GRAMSCI

Mauro Sérgio Santos da Silva¹

RESUMO: O presente artigo tem como mote a compreensão da estratégia de construção da hegemonia para o Ocidente no pensamento de Antônio Gramsci (1891-1937), vem a ser, a guerra de posição. O conceito de guerra de posição será analisado no contexto histórico de sua construção, a partir de suas diferenças em relação à guerra de movimento, em consonância com a teoria ampliada do Estado, com os conceitos de hegemonia, sociedade civil e partido político. Para tanto, esta pesquisa fundamenta-se, mormente, na leitura do texto *Luta Política e Guerra Militar* contido em *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno* (1988), considerando, outrossim, os escritos históricos e filosóficos da recepção crítica da obra de Gramsci acerca da temática em questão, entre os quais destacamos os trabalhos de Coutinho (1989) e Said (2009).

PALAVRAS-CHAVE: Gramsci. Guerra de Posição. Guerra de Movimento. Estado. Partido Político. Hegemonia.

1 INTRODUÇÃO

Antônio Gramsci (1891-1937), pensador italiano nascido na Sardenha. Ainda jovem, colaborador de jornais italianos, filia-se ao Partido Socialista com o qual rompe para tornar-se co-fundador do Partido Comunista Italiano. Atuando como deputado, por sua voraz oposição ao regime fascista de Mussolini, é condenado à prisão. Os escritos produzidos nesta época caracterizam uma produção intelectual e política de valor inestimável. Atento aos acontecimentos históricos, coerente em relação a sua concepção de homem e de mundo, as ideias de Gramsci não se dissociam de sua trajetória histórica (FIORI, 1979).

Gramsci parte das condições históricas nacionais, sem, no entanto, vilipendiar a conjuntura internacional. Após a Primeira Guerra Mundial, o mundo passava por uma crise de hegemonia. A Itália vivenciava o avanço do fascismo no início da década de 1920, marcado pela supressão de direitos políticos, forte repressão, censura e prisão dos intelectuais de esquerda. Na Europa, destacam-se as derrotas dos movimentos socialistas revolucionários. E no âmbito global, como propõe Gramsci em *Americanismo e Fordismo* (1988), há o estabelecimento de um novo modo de produzir

¹ Licenciado e Bacharel – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Especialista em Educação – Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ-MG). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – (UFU-MG). Professor Formador do Centro Municipal de Estudos e Projetos Educacionais Julieta Diniz – CEMEPE – Uberlândia – MG. Membro da Academia de Letras e Artes de Araguari - MG

e-mail: mauro.filos@hotmail.com

e de viver que promove a continuidade do capitalismo e da hegemonia da classe proprietária. É nesse contexto que Gramsci busca construir uma estratégia revolucionária.

De acordo com Anderson (1989), Gramsci está situado no momento de transição entre a primeira geração dos pensadores ligados a Marx e o que denomina *marxismo ocidental*. O problema central que perpassa a tradição do pensamento marxiano (ocidental) seria, pois, a tentativa de responder por qual motivo a revolução proletária não ocorreu no Ocidente e quais condições favoreceram uma revolução no Oriente, ou seja, na Rússia.

Destarte, Gramsci apresenta as diferenças estruturais nas formações sociais do Ocidente e do Oriente e a necessidade de adotar, nos países ocidentais, estratégias políticas distintas daquelas que foram adotadas na Rússia, já que o capitalismo avançado possibilitou também o fortalecimento das superestruturas, conforme Coutinho (1989).

Em face dessas reflexões, Gramsci elabora sua noção de hegemonia tendo em vista as particularidades do Ocidente; sendo considerado o teórico que mais insistiu nessa questão e que maior contribuição ofereceu nesse sentido. Entrementes, o problema fundamental que se coloca diante de Gramsci não é outro senão “o de saber como se articula a multiplicidade das rupturas através das quais a classe operária alcança o poder e tende a criar suas condições de hegemonia”. (MACCIOCCHI, 1980, p. 86). Assim, na prisão, com base nas diferenças existentes entre a Rússia e o Ocidente, Gramsci elabora sua estratégia da passagem da guerra de movimento à guerra de posição (MACCIOCCHI, 1980, p. 86). Essa discussão está inserida, historicamente, no debate de Gramsci com Trotsky, Luxemburgo e, principalmente, em relação à adoção da estratégia stalinista pelo Partido Comunista Italiano (COUTINHO, 1989, p. 95).

A partir de 1929, o Partido Comunista Italiano (PCI) previra, para a Itália, a emergência de uma crise revolucionária iminente pressuposta mediante pretensos sinais de desagregação do regime fascista, o que importaria a ditadura do proletariado por meio de um assalto ao poder ao invés da assembleia republicana baseada na formação de conselhos operários e camponeses, defendida por Gramsci. Segundo Coutinho, Gramsci discordou abertamente da nova linha política adotada. Ainda que preso, consegue perceber que aquele momento não se tratava de “uma situação revolucionária cujo

desenlace devesse necessariamente conduzir a uma insurreição proletária” (COUTINHO, 1989, p. 95).

Gramsci nota o fortalecimento do descontentamento em relação ao fascismo da população e, naturalmente, dos partidos antifascistas que não conduziram, ao contrário do que defendia a direção do PCI, a uma coalização socialista pela ditadura do proletariado. Conforme remonta Coutinho (1989, p. 96), Gramsci, destarte, mostrava-se fiel não apenas à realidade objetiva, mas também à sua antiga concepção: tudo fazia prever uma fase intermediária, liberal-democrática, entre a queda do fascismo e o estabelecimento do socialismo.

Assim sendo, a discussão capitular do presente trabalho não é outra senão esta: a estratégia revolucionária de construção da hegemonia para o Ocidente, vem a ser, a guerra de posição que, por seu turno, será investigada em consonância com a teoria (ampliada) do Estado e, naturalmente com os conceitos de hegemonia, sociedade civil e partido político sob a ótica gramsciana; a partir de textos do próprio pensador italiano e da recepção crítica de sua obra; mormente de autores brasileiros.

2 MATERIAL E MÉTODOS

Consideramos que a metodologia utilizada em determinada pesquisa é aspecto sobremodo revelador da visão de mundo e de homem que se possui e/ou propõe. Destarte, o mote do presente trabalho não pode prescindir da consideração da realidade como um fenômeno histórico, tampouco de um dos eixos fundamentais do pensamento político de Gramsci, qual seja, a filosofia da práxis, categoria da metodologia dialética que parte da compreensão de que a ação consciente do homem, o teorizar e o praticar fazem parte do mesmo ato. A concepção do mundo humano como criação dos próprios homens que fazem sua própria história e são capazes de pensar e postular a transformação do real, compreender os fenômenos existentes e realizar tal projeto na prática.

Por conseguinte, a presente pesquisa tem como objetivo principal a compreensão do conceito gramsciano de guerra de posição como estratégia revolucionária para o Ocidente. Para tanto, apresentaremos algumas das condições históricas em que tal conceito ganha relevância na reflexão gramsciana. Discorreremos acerca das diferenças

entre guerra de posição e guerra de movimento, sua relação com a teoria ampliada do Estado, com os conceitos de hegemonia, sociedade civil e partido político.

Nesta sorte, este estudo fundamenta-se, precipuamente, na leitura do texto *Luta política e guerra militar* contido em *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno* (1988), e, outrossim, na análise de escritos históricos e filosóficos da recepção crítica da obra de Gramsci acerca da temática em questão, entre os quais destacamos os brasileiros Coutinho (1989), Said (2009); além das contribuições de Macciocchi (1980) e Staccone (1993).

3 LUTA POLÍTICA E GUERRA MILITAR

No conhecido texto *Luta política e guerra militar* contido em Gramsci (1988) o pensador estabelece as diferenças entre guerra de manobra (de movimento, frontal) e guerra de posição. Demonstra que, tanto na esfera militar, quanto na política, a guerra de posição se sobrepõe à guerra de manobra nos países mais avançados civil e industrialmente. Criticando as posições de Rosa Luxemburgo e Trotsky, o pensador político italiano *desenvolve* com originalidade a proposta leninista de uma estratégia revolucionária para os países do Ocidente.

Inicialmente, o autor de *Cadernos do Cárcere* distingue os conceitos guerra de movimento e guerra de posição na arte militar e os conceitos relativos à arte política; demonstrando, desse modo, que a luta política é sobretudo mais complexa que a guerra no sentido militar. Postula Gramsci:

[...] a luta política é muitíssimo mais complexa: em certa medida pode ser comparada às guerras coloniais ou às velhas guerras de conquista, quando o exército vitorioso ocupa ou se propõe ocupar permanentemente todo ou uma parte do território conquistado. Então o exército vencido é desarmado e dissolvido, mas a luta continua no terreno político e da preparação militar (GRAMSCI, 1988, P. 68).

Tomando como exemplo as experiências da Índia contra os ingleses colonizadores, da luta da Alemanha contra a França e da Hungria contra a *Pequena Entente*, evidencia que em cada situação, na arte militar, afigura-se necessária a utilização de uma estratégia de guerra diferenciada. E, em meio a inúmeras referências históricas a conflitos e guerras do fim do século XIX e início do século XX, demonstra que, na arte militar, a guerra de posição possui certa primazia em relação à guerra de

movimento, “nos países mais avançados civil e industrialmente” (GRAMSCI, 1988, p. 73).

Para Gramsci, o mesmo se aplicaria à esfera política. No Ocidente, ou seja, nos Estados mais complexos e avançados do ponto de vista civil e industrial, a guerra de posição deve se sobrepor à guerra de movimento, uma vez que nestes, “a sociedade civil transformou-se numa estrutura muito complexa e resistente às irrupções catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc): as superestruturas da sociedade civil são como o sistema de trincheiras na guerra moderna” (GRAMSCI, 1988, p. 73).

Em face dessa constatação, para a revolução no Ocidente, Gramsci recusa o *economicismo espontaneísta* proposto por Rosa Luxemburgo. Porquanto, nestas sociedades, faz-se mister, para o autor italiano, estudar profundamente e identificar os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa da guerra de posição (GRAMSCI, 1988, P. 73).

Mas suas mais duras críticas se dirigem, no entanto, a Trotsky e à sua teoria da revolução permanente, vem a ser, a ideia de que a guerra frontal, tal como fora aplicada vitoriosamente na Revolução de Outubro de 1917, possa ser também aplicada nos países de capitalismo avançado. Neste aspecto, a abordagem de Gramsci se aproxima da leitura que fizera Lenin, que identificara originalmente a necessidade da mudança da guerra de manobra à guerra de posição no tangente ao Ocidente.

Na comparação entre as posições de *Broinstein e Ilitch*, respectivamente, Trotsky e Lenin, o filósofo sardo demonstra que o primeiro insiste na estratégia de uma espécie de internacionalização permanente e indiscriminada da guerra de manobra. Esse fato, segundo Gramsci não o torna um *ocidentalista* como pode parecer no primeiro momento. Ao contrário, torna-o *cosmopolita*, vem a ser, *superficialmente nacional e superficialmente ocidentalista ou europeu*.

Diferentemente, Ilitch, ou seja, Lenin, malgrado o fato de não ter tido condições de aprofundar teoricamente sua fórmula, mostrara-se profundamente nacionalista e profundamente europeu ou ocidentalista. Para Gramsci, Lenin

[...] compreendeu que se verificara uma modificação da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em 1917, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente, onde, como observara Krasnov, num espaço estreito podiam acumular quantidades indiscriminadas de munição, onde os quadros sociais eram de per si

ainda capazes de se tornarem trincheiras municiadíssimas (GRAMSCI, 1988, p. 74).

Desta feita, estabelece o pensador italiano, que no Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e fluida; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma equilibrada relação e em qualquer oscilação do Estado tão logo descobre-se uma fortalecida estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma *trincheira avançada*, por trás da qual se situava uma enrijecida *cadeia de fortalezas e casamatas* (GRAMSCI, 1988, p.75).

Neste sentido, Gramsci explicita que nas sociedades orientais não foi desenvolvida uma sociedade civil forte e autônoma. Nestas, o Estado é tudo e a sociedade civil é incipiente e fluida, porquanto a luta se trava, fundamentalmente, visando à conquista do Estado. Sendo o Estado, em certa medida, restrito, o movimento revolucionário se expressa como guerra de movimento ou de manobra. Este cenário impõe à revolução a estratégia de ataque frontal, objetivando diretamente a conquista e conservação do Estado.

Nas sociedades ocidentais, por seu turno, o Estado ampliado corresponde à sociedade política e à sociedade civil. Sociedade política: (Estado em sentido estrito): formada pelo conjunto dos mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência e que se identifica com os aparelhos coercitivos ou repressivos de Estado, controlados pelas burocracias. Sociedade civil: organizações responsáveis pela elaboração e/ou difusão das ideologias, compreendendo as escolas, as igrejas, os partidos políticos, os sindicatos, as organizações profissionais, os meios de comunicação, etc. No meio e por meio da sociedade civil, busca-se a hegemonia. Os seus portadores materiais são os aparelhos privados de hegemonia. Neste contexto, afigura-se imprescindível a estratégia da guerra de posição, vem a ser, a conquista de posições importantes para a construção da hegemonia.

4 A RECEPÇÃO CRÍTICA DA OBRA DE GRAMSCI ACERCA DO CONCEITO DE GUERRA DE POSIÇÃO

Conforme Said (2009), a passagem da guerra de movimento à guerra de posição é, para Gramsci, a mais importante questão da teoria política e a mais difícil de ser resolvida após a Primeira Guerra Mundial. A autora estabelece que o pensamento de Gramsci é, sobretudo, uma crítica política situada na perspectiva da estratégia revolucionária, cujo elemento central não é outro senão a diferença entre guerra de

movimento e guerra de posição; reflexão, esta, que resgata e amplia o conceito de Estado. Também para Said (2009, p.91), Gramsci *desenvolve* o conceito leninista de hegemonia. No entanto, faz-se mister recordar amiúde: *desenvolver não significa repetir*.

A estratégia da guerra de posição apresentada por Gramsci, insere-se, como mencionado acima, no contexto de uma batalha política travada por Gramsci. Suas críticas relativas à guerra de movimento dirigem-se a Trotsky e sua insistência na denominada revolução permanente, a Rosa Luxemburgo e, além disso, a toda a linha política adotada pela Internacional Comunista entre 1929 e 1934:

[...] uma linha baseada, como se sabe, na falsa suposição de um iminente colapso do capitalismo, da abertura de uma crise revolucionária mundial (concebida em termos de ‘catastrofismo econômico’), com a conseqüente dedução da necessidade de adotar uma tática de ataque frontal, de ofensiva em todos os planos, tática segundo a qual a social-democracia devia ser tratada e combatida como uma ‘irmã gêmea do fascismo’ (COUTINHO, 1989, p.91).

Segundo Coutinho, os elementos e depoimentos atualmente disponíveis são unânimes em confirmar o fato de que Gramsci discordou radicalmente da posição assumida pelo PCI a partir de 1929, ou seja, da adoção e aplicação à Itália da linha política *esquerdista e aventureira* aprovada pela direção stalinista da Internacional Comunista (COUTINHO, 1989, p. 95).

Gramsci, em sua análise política e econômica após a Primeira Guerra (1914-1918) e, naturalmente, após a Revolução Russa (1917), distingue a revolução efetivada (no Oriente) e aquela por fazer (no Ocidente, vem a ser, no capitalismo avançado) (SAID, 2009, p.92-93)

Embora não tenha gozado de tempo suficiente para desenvolver sua teoria da *frente única*, Lenin, no III Congresso do Comintern, (Internacional Comunista) já havia reconhecido que Oriente e Ocidente correspondiam a realidades diferentes e que, portanto, nestas, não seria plausível a utilização de estratégias idênticas.

De acordo com Said, contra a guerra de movimento que levou à vitória da classe operária em 1917 na Rússia, Gramsci propõe ao proletariado a guerra de posição nos

países capitalistas desenvolvidos. Recomenda que o Estado, nestes países, possui uma organização política em uma sociedade civil complexa que não existia na Rússia de 1917, ampliando o conceito de Estado; sociedade política mais sociedade civil (SAID, 2009, p.93-94).

Assim, ao contrário do que postulava a Comintern no início da década de 20, Gramsci não compactuava com a ideia de que, em face da crise mundial seria quase inevitável que a classe operária tomasse o poder, sem que passasse por uma etapa democrática intermediária.

Na verdade, aduz Said, que em *Americanismo e Fordismo (1988)*, Gramsci reconhece no início do século XX um momento de crise orgânica. No entanto, percebe, diferentemente de boa parte dos demais intelectuais e dirigentes do partido, que a burguesia, por meio da racionalização da produção e do mercado, criava um novo modo de viver, mantinha e fortalecia sua hegemonia.

Referindo-se a *Americanismo e Fordismo (1988)*, esclarece a autora:

[...] O texto mais atual de Gramsci mostra que, mesmo o capitalismo vivendo sua maior crise orgânica, ao contrário do que analisava o movimento comunista, acreditando iminente a revolução operária, a burguesia se rearticulava nos EUA. Revolucionava a maneira de produzir com a racionalização da indústria, fazendo também uma reforma intelectual e moral com o welfarestate, mantendo, assim, sua hegemonia, o que Gramsci chamava de fordismo e americanismo. Na Europa, por causa das camadas parasitárias herdadas do feudalismo, pelo tipo de Estado, que não é do tipo liberal puro como nos EUA, foi necessário um Estado totalitário para que pudesse implementar essas inovações no aparelho produtivo e no modo de viver (SAID, 2009, p. 97-98).

Em ambos os casos há o que Gramsci denominara *revolução passiva*, vem a ser, a manutenção da exploração e da hegemonia por parte da classe dominante por meio de sua rearticulação, mediante concessões às classes subalternas ou mesmo pela coerção.

Com extraordinária lucidez, Gramsci empreende sua análise da correlação de forças naquele momento assaz importante ao capitalismo, vincula o conceito de hegemonia ao Estado, desenvolvendo, destarte, o conceito de guerra de posição (para Gramsci, a única estratégia possível para o ocidente), definindo o Estado integral: ditadura mais hegemonia. (SAID, 2009, p. 99).

Por conseguinte,

[...] a teoria ampliada do Estado é a base que permite a Gramsci responder de modo original à questão do fracasso da revolução nos países ocidentais: esse fracasso ocorreu, supõe Gramsci, porque não se levou na devida conta a diferença estrutural que existe entre, por um lado, as formações sociais do ‘Oriente’ (entre as quais se inclui a Rússia czarista), caracterizada pela debilidade da sociedade civil em contraste com o predomínio quase absoluto do Estado-coerção; e por outro, as formações sociais do ‘Ocidente’, onde se dá uma relação mais equilibrada entre sociedade civil e sociedade política, ou seja, onde se realizou concretamente a ‘ampliação’ Estado (COUTINHO, 1989, p.89).

E é a partir dessa compreensão que Gramsci, formula sua estratégia de hegemonia para os países ocidentais; demarca o estudioso da obra do pensador italiano no Brasil:

[...] nas formações ‘orientais’, a predominância do Estado-coerção impõe à luta de classes uma estratégia de ataque frontal, ‘uma guerra de movimento’, voltada diretamente para a conquista e conservação do Estado em sentido restrito; no ‘Ocidente’, ao contrário, as batalhas devem ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista de posições e espaços (‘guerra de posição’), da direção político-ideológica e do consenso dos setores majoritários da população, como condição para o acesso ao poder de Estado e para sua posterior conservação (COUTINHO, 1989, p. 89).

Conforme Coutinho (1989, p. 90), o conceito de *ocidentalidade* não diz respeito _ é sempre oportuno retomar _ a um fato meramente geográfico. É antes de tudo, para Gramsci, uma questão histórica, política e econômica; *morfológica*, para Said (2009, p. 92).

A teoria da revolução permanente, situada no contexto da Revolução Francesa, no sentido que haviam dado Marx e Engels, sofre inflexão após 1870 quando as sociedades europeias passam a se *ocidentalizar*; o que impõe uma mudança na estratégia da luta socialista. A revolução permanente é superada na ciência política pela fórmula da hegemonia civil. (COUTINHO, 1989, p. 90). A necessidade de estratégias diferenciadas é trazida à baila pelas diferenças sincrônicas e diacrônicas entre as sociedades ocidentais e orientais. Ou seja, em sociedades ou períodos marcados pela debilidade da organização de massas e pela força do Estado afigura-se necessária a estratégia do choque frontal com o Estado-coerção. Em sociedades ou períodos caracterizados por intensa socialização da política e pela organização da sociedade civil, a conquista paulatina de posições, vem a ser, a guerra de posição, ocupa o lugar central na estratégia da classe proletária.

Para Gramsci, o Oriente distingue-se por um Estado forte e por uma sociedade civil *primitiva e gelatinosa*. Enquanto no Ocidente, entre Estado e sociedade civil há uma relação equilibrada. E é justamente essa relação equilibrada entre Estado e sociedade civil que desautoriza, nos países de capitalismo avançado, a superestimação do papel das crises econômicas no processo de desagregação do bloco dominante e, em consequência, a fixação da estratégia socialista na ideia de um ‘assalto revolucionário’ ao poder (COUTINHO, 1989, p.92).

Gramsci compreende que a sociedade civil, nos Estados mais avançados, possui uma estrutura mais complexa, resistente, inclusive, às crises econômicas e depressões. Destarte, para este pensador, nas sociedades ocidentais, na medida em que as crises (orgânicas) se articulam em vários níveis, não há uma solução rápida baseada na ideia de um choque frontal. (COUTINHO, 1989, p. 92-93)

Postula Coutinho (1989, p. 93): “Se a ‘crise orgânica’, em seu aspecto econômico, apresenta-se como manifestação das contradições estruturais do modo de produção, ela aparece _ no aspecto superestrutural, político-ideológico _ como crise de *hegemonia*”. Esta crise de hegemonia, enquanto expressão política da crise orgânica, corresponde à espécie de crise revolucionária das sociedades mais complexas caracterizadas por maior grau de participação política organizada.

É sempre bom lembrar que, para Gramsci, a crise consiste justamente no fato de que o novo ainda não tenha nascido malgrado a iminência da morte do velho. Nesta sorte, toda crise (de hegemonia) traz à tona diferentes possibilidades: a continuidade da dominação da classe dominante por meio da coerção, por meio de concessões ou manobras reformistas (revolução passiva); ou a ampliação dos espaços de hegemonia da classe dominada. Ou ainda, a inversão das relações de hegemonia até que as classes dominadas se tornem dirigentes e, deste modo, criem condições para se tornarem classe dominante.

Nas palavras de Coutinho (1898, p.93):

[...] Como toda crise, a de hegemonia pode dar lugar a diferentes alternativas, isto é, pode ter diferentes soluções. De imediato, a classe dominante pode ter condições de continuar dominando através da pura coerção; a médio prazo, ela certamente pode recompor sua hegemonia, por meio de concessões, de manobras reformistas, etc., para o que contará com a incapacidades das forças adversárias de apresentar soluções positivas e construtivas. Mas a tendência dominante, ainda que

não inevitável é a de que as classes dominadas _ favorecidas pelo caráter estrutural da crise _ ampliem seu arco de alianças e sua esfera de consenso, invertam em seu favor a hegemonia e, desse modo, ao se tornarem *classes dirigentes* (ao apresentarem e conquistarem o consenso para propostas de solução dos problemas do conjunto da nação) criem as condições para chegarem à situação de *classes dominantes*.

Esse processo, no entanto, exige *paciência revolucionária e espírito inventivo*. Na guerra de posição que atravessa uma crise de hegemonia, não há lugar para a espera da catástrofe inevitável do grande dia, tampouco para a impaciência histórica revolucionária. A crise orgânica não traz, por si mesma, a desagregação da classe dominante e a perda de sua hegemonia. Essa possibilidade existe, mas não pode prescindir, nesse momento, da iniciativa dos sujeitos políticos, vem a ser, da capacidade de organização política da classe dominada.

Deste modo, para Gramsci, afigura-se possível que a classe dominada torne-se classe dirigente, antes mesmo da tomada do poder. Diz Coutinho (1989, p. 94):

[...] Temos assim que essa conquista da hegemonia, a transformação da classe dominada em classe dirigente antes da tomada do poder, é o elemento central da estratégia gramsciana de transição ao socialismo; uma estratégia que, além de imposta pela maior complexidade das sociedades 'ocidentais', tem ainda a vantagem de oferece resultados mais estáveis.

Para Said (2009, p.100) “com a tese estratégica da guerra de posição, Gramsci reorganiza seu trabalho teórico e desenvolve pontos não resolvidos da teoria marxista e do movimento operário, no capitalismo avançado”. Nesse sentido, Gramsci desvela os equívocos *economicistas* propagados pelo movimento comunista da década de 1930 que acreditava na iminência da revolução proletária a partir, tão somente, da evidência da crise do capitalismo mundial.

Assim sendo, no pensamento político de Gramsci, nesse momento, torna-se claro que os conceitos de hegemonia e Estado são inseparáveis e só podem ser compreendidos a partir da oposição entre guerra de movimento (que exige uma estratégia fulminante na tomada do poder contra o Estado forte e coercitivo) e guerra de posição (que exige concentração de hegemonia e movimentação de todos os recursos de hegemonia e do Estado para a tomada do poder). A primeira, utilizada na revolução efetivada de Outubro de 1917, tem como marca fundamental a tomada frontal do poder. A segunda, apropriada aos países capitalistas desenvolvidos, onde a sociedade civil é

mais forte e igualmente complexa, corresponde a uma estratégia de longa duração e requer a organização das massas (SAID, 2009, p 100-101).

5 O PARTIDO POLÍTICO

Para Gramsci, a guerra de posição exige uma nova tarefa teórica e prática dos, por assim dizer, combatentes, qual seja: a de descobrir quais são os elementos, no bojo da sociedade civil que correspondem ao sistema de defesa na guerra de posição (STACCONE, 1990, p.95). Nesta sorte, no pensamento político gramsciano,

[...] a centralidade da reflexão política destaca-se, assim, dos aspectos econômicos e políticos _ clássicos e tradicionais do marxismo _ para o reconhecimento do tecido ideológico das relações sociais. Trata-se de trazer à luz os fios escondidos das relações entre o econômico e político, e também de indagar como constituem-se, cristalizam-se e entram em crise as hegemonias. (STACCONE, 1990, p. 95).

Na esteira do pensamento leninista, Gramsci estabelece que superestrutura e estrutura, embora sejam coisas distintas, formam um *bloco histórico* e que, portanto, a transformação de uma não pode prescindir da transformação da outra. Destarte, o filósofo sardo propõe a politização da superestrutura, sem que isso signifique a negação da estrutura (SAID, 2009, p. 93).

Assumindo essa posição, Gramsci retoma a questão da relação entre o político e o econômico, colocando em questão a famigerada problemática da conexão entre as estruturas e as superestruturas. Gramsci interpõe, entre estas, a mediação da sociedade civil (que é parte do Estado), isto é, do conjunto de organizações que compõem o tecido ideológico e organizativo da hegemonia (STACCONE, 1990, p. 95). E é justamente a partir desta perspectiva que o pensador compreende que a luta pela hegemonia é travada no seio da sociedade civil. E que um instrumento imprescindível, nesta empreitada é, seguramente, o partido político (STACCONE, 1990, p. 96).

A transição de um país industrial e civilmente avançado para o socialismo se dá no embate pela direção da sociedade civil e pela dominação da sociedade política. E seu principal instrumento de transformação e de construção de um novo sistema hegemônico é o partido político, vem a ser, o intelectual coletivo, o Moderno príncipe de Maquiavel (SAID, 2009, p.101).

Para tanto, faz-se mister que a classe dirigente hegemônica assumira o caráter de classe nacional, ou seja, supere qualquer espírito corporativista ou restritivo. E neste empreendimento, o partido político desempenharia, na estratégia revolucionária, papel decisivo.

No entanto, adverte-nos Said, que partido, para Gramsci, não é mera agremiação. Trata-se, ao contrário, do intelectual orgânico coletivo que é, outrossim, o jornal, a escola, os meios de comunicação organicamente ligado à classe trabalhadora. Em suma, os aparelhos que organizam, direcionam, educam a classe trabalhadora. (SAID, 2009, p.102).

O partido político é o lugar onde se processa a passagem dos componentes do grupo social de nível da atividade econômica àquela da atividade intelectual e política. O partido político é o intelectual orgânico coletivo, que adquire consciência a partir da própria relação nas situações sociais.

Isso quer dizer, portanto, que a “hegemonia nasce das funções econômicas do grupo social, porém sempre se deve operar uma passagem do econômico ao intelectual e moral” (SAID, 2009, p. 111). Essa atuação ideológica, por seu turno, coincide com a transformação do grupo social (econômico) em partido de classe, em sujeito da ação política total. Pois que, para Gramsci, fazer política significa intervir ativamente na realidade, sem ficar esperando passivamente pelo miraculoso grande dia (COUTINHO, 1989, p. 96)

Nas palavras de Said (1990, p. 113):

[...] Assim, atinge-se o momento da superestrutura, isto é, o momento da força constituída pela *relação de forças políticas*. Depois se atingem as relações de força militares, que é o extremo da força política. Isto supõe uma massa educada politicamente, que deveria se tornar capaz de uma ação permanente.

Nessa passagem da fase econômico-corporativa à da vontade coletiva geral, o papel do partido se revela sobremodo importante na medida em que atua dirigindo as massas, guiando o povo; possibilitando à classe subalterna tornar-se se classe dirigente, antes mesmo de ser a classe dominante. Pois, segundo Gramsci, o princípio fundamental da doutrina da hegemonia é o conhecimento de que o *ser dirigente* antecede e

condiciona o *ser dominante*, assim como a sociedade civil, em que se opera o consenso, precede a sociedade política na qual, ao contrário, opera a força. E, nisso, o partido é essencial. (SAID, 2009, p.17).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho discorremos sobre o conceito de guerra de posição no contexto histórico em que o referido adquire assaz relevância no pensamento político de Antônio Gramsci e em consonância com a teoria ampliada do Estado, com as noções de hegemonia, sociedade civil e partido político.

Pudemos constatar que boa parte da recepção crítica da obra do autor italiano reconhece que a passagem da guerra de movimento à guerra de posição é, para Gramsci, a mais importante questão da teoria política e a mais difícil de ser resolvida após a Primeira Guerra Mundial.

Como acima exposto, o desenvolvimento do conceito de guerra de posição está inserido historicamente no contexto de uma crise mundial de hegemonia, de disputas internas do Partido Comunista (na Europa e na Itália) em virtude da definição da estratégia mais apropriada de construção de hegemonia no Ocidente.

Com inestimável perspicácia, Gramsci empreende sua análise da correlação de forças naquele momento decisivo ao capitalismo, vincula o conceito de hegemonia ao Estado, desenvolvendo, destarte, o conceito de guerra de posição (para Gramsci, a única estratégia possível para o Ocidente) que se dá no seio da sociedade civil.

Destarte, diferentemente do que postulava o movimento comunista europeu, o Partido Comunista Italiano, a partir da década de 1920, Trotsky e Luxemburgo, Gramsci *desenvolve* com originalidade a proposta leninista da passagem da guerra de movimento à guerra de posição.

Por guerra de movimento ou de manobra entende-se a estratégia do ataque frontal, vitoriosa na Revolução de Outubro de 1917. Esta estratégia mostra-se apropriada às sociedades orientais nas quais o Estado é tudo e a sociedade civil é fluida e incipiente. Nestas, a estratégia revolucionária objetiva fundamentalmente a conquista e a conservação do Estado mediante ao assalto ao poder.

A guerra de posição, por sua vez, corresponde à conquista de posições importantes para a construção da hegemonia. Afigura-se apropriada às sociedades ocidentais nas quais o Estado (ampliado) compreende tanto a sociedade política quanto a sociedade civil; sendo, esta última, a esfera da guerra por hegemonia.

Gramsci compreende que, nestes Estados, a sociedade civil possui uma estrutura mais complexa e resistente. E esta complexidade das sociedades mais avançadas civil e industrialmente desqualificam a ideia de uma solução rápida baseada na proposta de um choque frontal.

Para Gramsci, a luta pela hegemonia é travada no seio da sociedade civil. E, neste empreendimento, o partido político exerce função fundamental. No bojo da reflexão gramsciana, a passagem de um país industrial e civilmente avançado para o socialismo se dá na luta pela direção da sociedade civil e dominação da sociedade política. E seu principal instrumento de transformação e de construção de um novo sistema hegemônico é o partido político, vem a ser, o intelectual coletivo, o Moderno príncipe de Maquiavel: aparelho que orienta, direciona, organiza e educa a classe trabalhadora; para que esta, nas condições históricas adequadas, possa torna-se classe dirigente antes mesmo de vir a ser classe dominante.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. **O Conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Muuffe**. Lua Nova, São Paulo, 80:203-212, 2010.

BUCI-GLUCKMANN, Christinne. **Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro, 1989.

FIORI, Giuseppe **A vida de Antônio Gramsci**. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Pensamento Crítico, 30).

GERMANO, José Willington. **Gramsci: igreja e intelectuais (acerca da formação do estado burguês na Itália)**. Educação em Questão, Natal, RN: EDUFRRN/Departamento de Educação, v.4, n ½, jan/dez.1992, p. 125.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. 3º ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, 3v.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzane. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988 (Série Política e Perspectiva do Homem, v. 35).

GRAMSCI, Antônio. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. **A favor de Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

STACCONE, Giuseppe. **Gramsci: 100 anos revolução e política**. Petrópolis: Vozes, 1990.