

FUNDAÇÃO ARMANDO ALVARES PENTEADO
FACULDADE DE ECONOMIA

**A IMPORTÂNCIA DE UMA FORMAÇÃO HUMANISTA MAIS
SÓLIDA PARA O CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
APOIADA EM PRINCÍPIOS E ASPECTOS INTRODUTÓRIOS
DA FILOSOFIA**

HELENA PINATTI STANGE COSTA

Monografia de Conclusão de Curso
apresentada à Faculdade de Economia
para obtenção do título de graduação em
Relações Internacionais, sob a
orientação do Prof. Antonio Sérgio
Bichir.

São Paulo, 2010

COSTA, Helena Pinatti Stange. A IMPORTÂNCIA DE UMA FORMAÇÃO HUMANISTA MAIS SÓLIDA PARA O CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS APOIADA EM PRINCÍPIOS E ASPECTOS INTRODUTÓRIOS DA FILOSOFIA, São Paulo, FAAP, 2010, 62p.

(Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Relações Internacionais da Faculdade de Economia da Fundação Armando Alvares Penteado)

Palavras-chave: Filosofia – Reflexão – Ensino e Estrutura da Disciplina das Relações Internacionais – Formação Humanista – Valores Éticos, Morais e Culturais

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, minha razão de ser.

Agradeço ao meu grande amor, amigo e companheiro para toda a vida, que esteve - e está - ao meu lado em todos os momentos, tão compreensivamente.

Agradeço aos meus pais que, muito especial e carinhosamente, me educaram e forneceram as ferramentas necessárias para que me tornasse quem hoje sou.

Agradeço aos meus irmãos e à minha família que por toda a vida me deram grandes exemplos de discernimento e sabedoria.

Agradeço aos meus verdadeiros amigos, inclusive àqueles que, apesar da distância ou do tempo, nunca deixaram de sê-lo.

Agradeço ao meu querido professor orientador, quem muito admiro, que me auxiliou neste processo de forma tão paciente e brilhante.

Agradeço a todos os professores que nunca deixaram de acreditar em mim e que tornaram minha graduação neste curso, nesta fundação, ainda mais especial.

Índice

Resumo	
Introdução	1

Capítulo 1

Introdução à Filosofia e ao Existencialismo

1.1 <i>A Reflexão Filosófica</i> : pensar a condição humana	4
1.2 A Essência da Liberdade e a Ação	11
1.2.1 A Liberdade e a Tarefa do Pensamento	11
1.2.2 <i>O Destino e a Dignidade da Pessoa Humana</i> : necessidade de um humanismo	15
1.2.3 A Possibilidade de uma Fenomenologia e a Metafísica dos Valores	20

Capítulo 2

Formação Acadêmica e a Epistemologia do Ensino

2.1 Ciências Humanas ou Disciplina das Humanidades?	24
2.2 <i>Cultura, Ética e Moral</i> : consciência, responsabilidade e liberdade	31
2.3 <i>O Papel da Instituição Educativa</i> : educação contemporânea por uma sociedade educativa	37

Capítulo 3

Estrutura, Teorias e a Disciplina das Relações Internacionais

3.1 Surgimento, Estrutura e o Papel da História nas Relações Internacionais	43
3.2 <i>Teorias das Relações Internacionais</i> : modelos e conceitos vs. a complexidade das relações internacionais	49

Conclusão	56
Bibliografia	60

Nem a arte nem a literatura têm que nos dar lições de moral. Somos nós que temos de nos salvar, e isso só é possível com uma postura de cidadania ética, ainda que isto possa soar antigo e anacrônico (José Saramago).

Em outras palavras, é mais importante ter idéias do que conhecer verdades; e por isso que as grandes obras filosóficas, mesmo quando não confirmadas, permanecem significativas e clássicas. Ora, ter idéias significa também dispor de uma tópica, tomar consciência do que existe, explicitá-lo, conceituá-lo, arrancá-lo à mesmice, à Fraglosigkeit¹, Selbständigkeit². É deixar de ser inocente, e perceber que o que é poderia não ser. O real está envolto numa zona indefinida de possíveis não-realizados; a verdade não é o mais elevado dos valores do conhecimento (Paul Veyne).

¹ Fraglosigkeit - o “não-questionamento”, o inquestionável.

² Selbständigkeit (autonomia; autodeterminação) – independência do conhecimento ontológico, cuja essência pura e originária é imanente ao fenômeno.

Resumo

Esta Monografia examina, essencialmente, aspectos introdutórios da filosofia a fim de encaminhá-los para a discussão e análise da disciplina das relações internacionais na busca por um profissional civilizado e, portanto, plenamente capaz de se abster de qualquer fé, religião (ordens ou valores que legitimem a conduta humana), bagagem ideológica, cultura ou crença científica ao exercer sua profissão. Frente a estes aspectos, o trabalho realça ainda a discussão normativa do profissional de relações internacionais e da necessidade de mudança na metodologia deste profissional que, em sua essência, é mais voltado à ação.

O tema central de investigação deste trabalho trata da importância dos estudos das relações internacionais tendo como princípio a necessidade da interdisciplinaridade entre matérias das humanidades que abordem as questões relacionadas ao homem enquanto indivíduo e ser social, no sentido de uma composição entre a formação técnico-científica de profissionais bem qualificados para o mercado, bem como uma formação humanista mais sólida por uma discussão de temas e concepções essenciais à condição humana, como as questões éticas, morais e culturais, e uma maior consciência do homem como legislador de si mesmo na busca por uma meta fora de si que possibilite sua completa realização.

Introdução

A presente monografia busca discutir uma proposta de formação humanista mais sólida e mais preocupada com os valores éticos e as questões culturais na estruturação do curso de graduação de Relações Internacionais¹, apoiada nos princípios introdutórios da filosofia à luz do pensamento de autores como Sartre, Heidegger, Foucault, Rousseau, entre outros. Trata de discussão normativa do profissional de Relações Internacionais e da necessidade de mudança na metodologia deste profissional que, em sua essência, é mais voltado à ação. Para tanto, serão esmiuçados os aspectos filosóficos presentes nas obras destes autores de maneira a serem trazidos para a perspectiva contemporânea a discussão a respeito do internacionalista em termos normativos, isto é, como este deveria ser partindo de análise de como este profissional é.

Questões como a ética; a existência da verdade; o espaço e o tempo; o espírito e a matéria; a consciência e o corpo; a idéia de Deus e a religião (HUISMAN; VERGEZ, 1969) são concepções essenciais à condição humana, sobretudo ao profissional de Relações Internacionais que, incessantemente, buscaria alcançar seus objetivos. Para tanto, tais questões deveriam ser discutidas, analisadas e pensadas, a fim de que este profissional se tornasse plenamente capaz de atingir seus objetivos com a devida metodologia.

O homem é um ente que, diferentemente dos outros, busca soluções para aquilo que lhe é problemático e, portanto, nelas está contido o sentido do mundo humano. No des-velamento, enquanto caminho entre homem e ser, é atingido o âmbito do originário por estes estarem abertos um ao outro e pelo homem, pela primeira vez, enquanto ser-de-relação, viver em relação existencial com o ser (*Daseinsbezug*), em total disponibilidade e reciprocidade a fim de organizar o meio em que vive e exercer sua capacidade de transcendência e de conferência de valor aos entes (HUISMAN; VERGEZ, 1969).

O profissional de Relações Internacionais que, no entanto, não se abstém de qualquer fé, religião (ordens ou valores que legitimem a conduta humana), bagagem ideológica, cultura ou crença científica ao exercer sua profissão, torna-se verdadeiro bárbaro, ou seja, aquele que não considera plenamente humano o membro de uma cultura diferente, transformando

¹ A fim de distinguir a disciplina das Relações Internacionais de seu objeto de estudo – as relações internacionais propriamente ditas – utilizar-se-á letras maiúsculas para o nome da disciplina e minúsculas para aquilo que esta busca conhecer, seu objeto de estudo.

automaticamente o civilizado naquele cujas convicções de qualquer cultura são falíveis e que, mais do que isso, não leva em conta o conjunto de características de sua própria cultura no momento em que analisa a cultura do próximo (CÍCERO, 2007).

No primeiro capítulo serão discutidos aspectos da filosofia e do existencialismo, essencialmente a partir de autores como Sartre, Heidegger, Rousseau, Condillac, Jaspers, Deleuze e Guattari, Huisman e Vergez, e Chauvi, a fim de que se possa entender e analisar a necessidade de um humanismo frente aos aspectos da liberdade e da tarefa do pensamento. Em HEIDEGGER (1973), o humanismo será defendido pela busca do homem, através da linguagem como elemento essencial, não apenas da proximidade do ser, como de si mesmo, voltando-se para o ser-aí (*Dasein*) e então questionando-se quanto ao sentido deste. Aprofundando-se no tema, será possível constatar que a essência do homem, na então visão heideggeriana, pode ser encontrada no lugar mais originário que é a verdade do ser. É um projetar-se no ser-aí (*Dasein*) que permitirá que o homem se encontre e se descubra, realizando o projeto na busca pela sua própria essência, que, como diz HEIDEGGER (1973), está em sua ec-sistência.

No segundo capítulo da obra, a formação acadêmica e a epistemologia do ensino vêm a tona com a discussão quanto à possibilidade de existência de uma ciência cujo objeto de estudo é o próprio homem. Autores como Foucault, Granger, Heidegger, Jung e Veyne, servirão como base para o entendimento de aspectos primordiais aos estudos e ao homem, em especial ao estudante e profissional de relações internacionais, como as questões de responsabilidade, consciência e liberdade inerentes aos temas da ética, do senso moral e da cultura. Somando-se a isso, BARBERO (2005) trará a discussão do papel da instituição educativa e da necessidade de mudança na educação contemporânea no sentido de uma verdadeira migração de uma sociedade com um sistema educativo para uma sociedade efetivamente educativa. Em outras palavras, o mercado de trabalho não poderia determinar o sistema de ensino, mas sim a educação deveria migrar para um sistema da sociedade que ultrapassasse sua ligação com a idade, o território escolar e a instituição propriamente dita, permanecendo vinculada aos homens durante toda a sua vida como um feito que renova o que se entende por educação no sentido de formação de cidadãos e trabalhadores.

O terceiro capítulo discutirá, por fim, a disciplina das relações internacionais desde seu surgimento e estruturação, bem como o papel da história sobre a mesma. Frente à intensificação do poder e influência de certos atores inseridos no cenário internacional, como certos grupos de

influência, Organizações Internacionais e, até mesmo, indivíduos, o estudo das relações internacionais têm apresentado grande importância, especialmente frente ao novo leque de temas que abrangem questões latentes no mundo contemporâneo com cunho humanista, ambiental e social. Autores relevantes para a disciplina, como Bedin, Oliveira, Saraiva e Chaui, permitirão um aprofundamento no tema em questão em que também serão abordadas as teorias das relações internacionais não apenas a título de estudo, mas essencialmente a fim de elucidar a discussão com relação a existência, ou não, de uma compatibilidade entre os modelos e conceitos utilizados nos estudos das relações internacionais com a complexidade que estas, de fato, apresentam.

Este trabalho buscará, através das análises dos principais temas discutidos pela filosofia e também por aspectos do existencialismo, ir além de uma tentativa de aproximação do curso de Relações Internacionais à reflexão filosófica, visando, no entanto, apresentar a relevância do humanismo e dos temas inerentes a este à formação do profissional de Relações Internacionais que, acima de tudo, deve buscar entender-se enquanto indivíduo civilizado, ser e, principalmente, homem.

Capítulo 1

Introdução à Filosofia e ao Existencialismo

1.1 A Reflexão Filosófica: pensar a condição humana

Ciência e filosofia diferem, fundamentalmente, na forma com que cada uma dessas vertentes, nascidas de um mesmo ventre, encara o conhecimento. A primeira acredita possuí-lo através de formas concretas, enquanto a segunda acredita apenas em sua reflexão e na formulação de perguntas que não necessariamente buscam respostas. Apoiado nesse pensamento, Karl Jaspers (1965) concluiu, através de conferências em *Introdução ao Pensamento Filosófico*, que caminhar pelo campo filosófico é mais vantajoso do que conseguir encontrar todas as respostas e que, portanto, as perguntas valem mais.

(...) Ao longo das presentes conferências, enfrentaremos, repetidamente, problemas que se colocam no limite do lógico e do empírico. Começaremos por acolher as respostas dadas. Nenhuma será a última. Cada qual conduzirá a novas indagações, até que a indagação final tenha o silêncio como resposta – e não por ser uma indagação vazia. Surge o silêncio que não é o abrigo do nada, mas onde a própria essência do homem encontra meios de falar-lhe através de seu eu mais íntimo, através de suas necessidades, da razão, do amor (JASPERS, 1965:13).

A filosofia, não sendo matéria de conhecimento, não apenas impossibilita a garantia de uma verdade, como pode ter seu valor na possibilidade de união concomitante da ciência com a sabedoria, assim como em seus próprios valores, possibilitando a reflexão. Apesar disso, e mesmo podendo caminhar pelo campo da filosofia, é importante que se compreenda, antes de se pensar a condição humana, que enquanto a reflexão se basta com uma idéia central, a filosofia exige que o indivíduo vá além das experiências e reflita sobre todo o conhecimento que possui.

Formulando a filosofia “entre amigos”, como a arte de inventar, formar e de fabricar conceitos, DELEUZE; GUATTARI (2001) apresentam o *sophos*, ou o sábio vivo e filósofo, como conceito em potência. Assim, a filosofia torna-se disciplina que, essencialmente, tem por objetivo desenvolver tais conceitos de forma a remeter o filósofo como aquele que os tem em potência, não no sentido de contemplar algo em sua própria visão, sequer de uma reflexão ou

refúgio na comunicação, mas sim de forma que estes conceitos tornem possíveis as ações e paixões de se comunicar, contemplar e refletir.

Etimologicamente, a palavra filosofia vem do grego e surgiu com Pitágoras, designando amizade pela sabedoria, amor e respeito pelo saber. O filósofo representa o desejo pelo saber, o estado de espírito do que deseja, respeita e estima o conhecimento. *Philo* deriva-se de *philia*, amor, fraternidade, amizade e respeito entre os iguais² enquanto que, de *sophia*, sabedoria, vem o *sophos*, ou sábio. Pitágoras afirmava ainda que, apesar da sabedoria plena pertencer aos deuses, poderiam também os homens desejá-la e amá-la, tornando-se filósofos que não colocam o saber como sua propriedade, mas que desejam observar, julgar, contemplar e avaliar o saber, as ações e a vida. Portanto, “*a verdade não pertence a ninguém, ela é o que buscamos e que está diante de nós para ser contemplada e vista, se tivermos olhos (do espírito) para vê-la*” (CHAUI, 2002:19).

Trazendo a discussão do pensar a condição humana para o contemporâneo, SANTOS (1989) aborda, além da relação *eu-coisa*, ou relação epistemológica³, o duplo cabimento que há na reflexão hermenêutica do *eu-tu* na busca por tornar compreensível o que as ciências sociais representam na sociedade e o que elas têm a dizer a respeito daquela. Trata-se de conhecimento científico-social tão íntimo e constitutivo quanto ignorado do nosso *Dasein*⁴ (ser-aí) social. De maneira precisa, pode-se entender que a hermenêutica das ciências sociais trata, em sua essência, “*do nosso estar no mundo técnico-científico contemporâneo*” (SANTOS, 1989:14). Porém, dados aspectos aqui analisados, nem toda análise, seja esta psicológica (interna e externa), filosófica ou científica, é dotada de muita verdade, de uma verdade, da Verdade. O problema da existência da verdade, da dúvida quanto aos critérios a serem aplicados para definir e distinguir aquilo que é

² O Ocidente europeu herdou o legado da filosofia grega que contribuiu, entre outras questões, com a idéia das leis necessárias e universais à natureza, que exprimem a noção de igualdade para os gregos, particularmente no tocante à política, em que “*a idéia de que as práticas humanas, isto é, a ação moral, a política, as técnicas e as artes dependem da vontade livre, da deliberação e da discussão da nossa escolha passional (ou emocional) ou racional, das nossas preferências, segundo certos valores e padrões, que foram estabelecidos pelos próprios seres humanos e não por imposições misteriosas e incompreensíveis, que lhes teriam sido feitas por forças secretas, invisíveis, sejam elas divinas ou naturais, e impossíveis de serem conhecidas*” (CHAUI, 2002:22).

³ CHAUI (2002: 566) relembra que “*a palavra epistemologia é composta de dois termos gregos: epistémê, que significa ciência, e logia, vinda de logos, significando conhecimento*”. Epistemologia seria então o conhecimento filosófico sobre as ciências.

⁴ O ser e o sentido do ser apresentam-se como questão fundamental da filosofia heideggeriana. Sendo, entre os entes, o homem o único ao qual se exige uma solução para o problema de existir, então o *Dasein*, o ser-aí, é o único capaz de se questionar sobre o sentido do ser. A essa ontologia, Heidegger chama de hermenêutica.

verdadeiro ou falso e do valor do conhecimento, surge então com maior relevância. Como a verdade poderia ser uma razão se esta pertence ao valor de existência, da existência que passa por experiências, sejam essas internas ou coletivas? Como pode a verdade ser uma só quando a verdade de um é uma pseudoverdade para outro? Será então que existe uma verdade? (HUISMAN; VERGEZ, 1969).

Há os que julguem necessário renunciar ao intento de buscar responder a estas perguntas, como os céticos, que entendem o espírito humano como incapaz de qualquer afirmação ou negação. Há dois principais argumentos céticos a serem ressaltados, o ceticismo antigo cartesiano, bem como os argumentos dos céticos gregos. Aos primeiros, a dúvida (absoluta) provisória, voluntária, metódica e otimista de Descartes, ao rejeitar o testemunho dos sentidos e até mesmo as verdades matemáticas, tem fim quando entende que a dúvida é primeira verdade de onde outras tantas verdades surgirão, libertando o espírito dos sentidos. Por outro lado, apesar das contradições de opiniões, os sofistas gregos (pré-socráticos) entendiam a verdade como inacessível e em mais nada acreditavam, trazendo ainda a questão da regressão ao infinito e da não aceitação de uma verdade sem provas frente às alegações de que seria impossível ao espírito humano alcançar qualquer verdade e que esta, se experimental, seria insuficiente por necessitar a prova ser provada até o infinito (HUISMAN; VERGEZ, 1969).

Apesar do ceticismo, HUISMAN; VERGEZ (1969) também discutem o reconhecimento, caracterização e definição do juízo verdadeiro através de quatro critérios principais da verdade, a teoria da evidencialidade, o da não contradição de um sistema de juízos, a verdade como cópia da realidade e, por fim, o pragmatismo. Em um primeiro momento, a teoria da evidencialidade trata das idéias claras e distintas como verdadeiras, não devendo nada ser procurado além delas, que, no entanto, pode representar um perigo por sua má definição das evidências e no valor absoluto que concede a tais impressões claras e distintas. A fim de evitar que tendências sejam seguidas, pode-se utilizar critérios que apenas ressaltem a subjetividade desta teoria e a necessidade de não se ministrar um fundamento objetivo à teoria, devendo-se atentar para a não aceitação de idéias claras que, além de estarem expostas às falsificações fornecidas pelos preconceitos, tradições e prazeres; também são, freqüentemente, idéias mortas.

No que tange a não contradição de um sistema de juízos, em perspectiva essencialmente racionalista, há a verdade dita formal e a verdade experimental. A primeira ignora a realidade e

existe por meio de silogismos, ou seja, da afirmação verdadeira com relação a premissas que, apesar disto, podem ser materialmente falsas, enquanto a segunda, a verdade experimental, busca essencialmente alcançar a verdade material por meio de afirmação concernente ao real. No entanto, dados critérios aqui analisados, torna-se possível concluir que existe uma verdade certa, definitiva e completamente verificável a ser descoberta? Seriam os critérios teóricos plenamente aplicáveis na prática? (HUISMAN; VERGEZ, 1969)

Para os escolásticos, ingenuamente realistas, isto é, aqueles que acreditam muito simplesmente na existência das coisas exatamente como são percebidas, somente a conformidade ou não conformidade com a realidade seria capaz de qualificar uma idéia como verdadeira ou falsa. Apesar disso, a imprecisão desta definição traz dúvidas quanto ao conhecimento como uma simples recepção da realidade, ou seja, do juízo verdadeiro como obra do espírito de reconstrução inteligível do real (HUISMAN; VERGEZ, 1969).

Já para os pragmáticos, o sucesso é o único critério da verdade e, portanto, o pensamento está a serviço da ação. Aqui, considerando-se a operacionalidade da verdade, o critério da verdade seria fornecido pelo sucesso prático da operação. Em outras palavras, a idéia de verdade deixaria de ser valor de razão e passaria a ser valor de existência, utilidade e, portanto, em sentido verificável, a idéia útil tornar-se-ia a idéia verdadeira. Considerando aspecto ressaltado pelos céticos, ou seja, a afirmação sobre o universo como sempre relativa àquele que afirma, o pragmatismo tiraria todo o sentido da palavra verdade, uma vez que um erro pode vir a se tornar uma pseudoverdade pragmática em função da existência de verdades contraditórias, ou seja, do fato de que homens diferentes encontram utilidade em sistemas opostos (HUISMAN; VERGEZ, 1969).

É, portanto, em função das relações existentes entre todas as coisas do mundo, que surge a necessidade de colocar tais dados em relação a uma infinidade de outros fatos e de remontar o infinito, para que tomemos consciência de quem somos. Aproximando-se também da discussão da possibilidade do infinito, DELEUZE; GUATTARI (2001) trazem outra abordagem para o tema, tratando do movimento infinito duplo, bem como da questão do erro como possível produtor de tal movimento:

O movimento infinito é duplo, e não há senão a dobra de um a outro. (...) É por isso que há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança um outro instantaneamente, de tal maneira que o plano de imanência não pára de se tecer, gigantesco tear. Voltar-se-para não significa somente se desviar, mas enfrentar,

voltar-se, retornar, perder-se, apagar-se. Mesmo o negativo produz movimentos infinitos: cair no erro, bem como evitar o falso, deixar-se dominar pelas paixões, bem como superá-las (DELEUZE; GUATTARI, 2001:54-55).

O homem que se condiciona a aceitar as coisas apenas como elas são, sem mais questionamentos, está fadado à supervalorização das técnicas que acabam por justificar os meios como meros caminhos para se obter uma maior quantidade de conhecimento, sem verdadeira preocupação com os fins. O uso de meios científicos e metafísicos apresenta-se então como recurso indispensável para o que se chama de “filosofia de ação” em que questionamentos são elaborados.

Assim, a verdade só é acessível se houver valor comum de que não existe uma verdade única para todos, mas que a única existente e possível é aquela que se acredita ser verdade e que pode não ser a mesma que a do próximo. Este fato, no entanto, perde sua importância a partir do momento em que o profissional de Relações Internacionais consegue comunicar-se através do diálogo superando tal afirmação. Em outras palavras, a reflexão sobre a idéia de verdade traz questionamentos e leva a novas reflexões, porém aquelas que se enunciam contra a existência de uma verdade, como a doutrina do ceticismo, podem se contradizer quando, em seus discursos, se consideram a verdadeira teoria do conhecimento e, ao estabelecerem que a verdade é inacessível, estão reconhecendo que existe uma verdade e desmentindo sua própria tese: *“Todo pensamento que se enuncia - mesmo que o afirmemos interiormente, para nós mesmos – visa uma verdade, considera-se feito para a Verdade e tende a estabelecer, implicitamente, seu próprio valor”* (HUISMAN; VERGEZ, 1969:283).

Frente ao questionamento filosófico sobre a existência de uma verdade, torna-se então relevante ressaltar a metafísica como núcleo central da filosofia, ou seja, tudo aquilo que vai além da física e que, mais do que produtora de respostas, é aquela que traz perguntas e questionamentos a fim de engrandecer as discussões humanísticas e não terminá-las com conclusões que, muitas vezes, são falsas e pré-concebidas. A metafísica é aquela que parte da filosofia que estuda os aspectos básicos do ente, daquilo que se é ou que se tem que ser, oferecendo-se como investigação filosófica em torno da existência e da essência da realidade em seus diversos aspectos, investigando e indagando as causas de todas as coisas e seu ser íntimo. Esta também chamada de Filosofia Primeira, isto é, o “Ser enquanto Ser”, traz à tona a discussão

iniciada anteriormente por SARTRE (1973) a respeito da existência e da essência, interrogando-a pela diferença entre ser como essência e como existência.

Em HUISMAN; VERGEZ (1969), entende-se que a primeira fase da metafísica (do século IV e III A.E.C.⁵ ao século XVIII) procura investigar a realidade em si, como um conhecimento *racional apriorístico*, ou seja, deixando os dados *empíricos* da experiência sensível e lançando mão dos conceitos formulados pelo pensamento puro e sistemático, formador de uma corrente de idéias interligadas entre si que exigem a distinção entre a realidade e as aparências. Somando-se a isso, e mesmo com o surgimento da ciência moderna, não se pode dizer que havia uma distinção precisa entre ciência e filosofia. Dado que a metafísica nada mais é do que conjunto de especulações que não podem ser testadas e comprovadas, esta surge rigorosamente inalcançável à ciência quando a preocupação maior da ciência transforma-se na busca pela comprovação de fatos e teorias a partir da experiência.

Segundo CHAUI (2002), considera-se a metafísica como uma ontologia⁶ em que há transição das idéias sensíveis às inteligíveis, da aparência ao real, do Não-Ser ao Ser. Neste sentido, quando se estuda o surgimento da lógica, verifica-se a importância dos pensamentos de Parmênides e Platão, em que Parmênides, primeiro filósofo a surgir com a ontologia da afirmação de que o mundo percebido pelos nossos sentidos é ilusório e formado por aparências formuladoras de opiniões (CHAUI, 2002), também trouxe a questão do ser como totalidade plena a ser encontrado onde existe pensamento, ou seja, sem a limitação da plenitude visível (OLIVEIRA,1992). Já Platão, que se distinguia de Parmênides quanto à existência de um mundo sensível da mudança (das coisas, da sombra imperfeita, do Não-Ser ou das essências), e do mundo inteligível da identidade (do real, do Ser, da verdade, sem nenhuma interferência dos sentidos e das opiniões) (CHAUI, 2002), também chegou a adotar identificação entre discurso e

⁵ A fim de evitar uso de títulos religiosos cristãos, utilizou-se aqui designação cultural e menos etnocêntrica, A.E.C. (Antes da Era Comum).

⁶ Entende-se a ontologia como o estudo ou conhecimento do ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente. É o estudo das essências antes de se tornarem fatos da ciência explicativa e depois de se tornarem enigmáticos para a vida cotidiana do homem. Já no início do século, Husserl trouxe nova abordagem para a ontologia, a fenomenologia que, entre outras tarefas, está encarregada de separar filosofia de psicologia, manter a consciência reflexiva diante dos objetos e ampliar o conceito de fenômeno. Heidegger, porém, propõe a distinção das palavras *ôntico* e ontologia, em que uma se refere à estrutura e à essência própria de um ente, e outra ao estudo filosófico dos entes (CHAUI, 2002).

pensamento em que “*o discurso faz papel da exterioridade diante da interioridade do diálogo da alma consigo mesma*” (OLIVEIRA, 1992:22).

Entende-se que a ontologia tenha começado com Parmênides e Platão, porém, segundo CHAUI (2002), seu nascimento deve ser atribuído a Aristóteles em função de três motivos principais. Inicialmente, diferentemente de seus predecessores, por Aristóteles julgar o mundo cuja essência diz respeito à multiplicidade de seres e de sua mudança incessante. Em segundo lugar, por considerar que a essência verdadeira das coisas naturais, dos seres humanos e suas ações está em sua própria essência e não separada dela, ou seja, caberia à filosofia conhecer tais essências ali onde existem e acontecem, da sensação à inteligência. E, por fim, por entender que Aristóteles, ao se dedicar à Filosofia Primeira, descobre a existência de diferentes essências.

Os principais conceitos da metafísica aristotélica tornaram-se base de toda a metafísica ocidental com sua investigação desde a ciência mais alta, à questão do “Ser enquanto Ser” e da ocupação com a essência pela Filosofia Primeira. Em outras palavras, trata dos princípios e das causas primeiras de todas as coisas, isto é, da causa material, formal e motriz que explicam a origem e significado do motivo de existência de uma essência, bem como da ontologia que “*estuda as essências sem diferenciar essências físicas, matemáticas, astronômicas, humanas, técnicas, etc., pois cabe às diferentes ciências estudá-las enquanto diferentes entre si*” (CHAUI, 2002:210).

De maneira geral, considerando a importância da filosofia de valores para a área profissional, o profissional de Relações Internacionais deveria buscar esta *philo sophia*, este desejo natural de saber, levando em conta os sentidos externos à percepção própria a fim de ir mais longe e, com a filosofia, não chegar, mas procurar o fundamento das coisas, as causas últimas das coisas e, inclusive, as causas iniciais e originárias de tudo aquilo que se tem conhecimento (BOCHENSKI, 1977). Sendo assim, e também neste sentido, apresenta-se a importância do estudo das essências e dos objetos através da visão do homem, ou seja, como estes realmente são independentemente dos atos intencionais da consciência (HEIDEGGER; 1973).

1.2 A Essência da Liberdade e a Ação

1.2.1 A Liberdade e a Tarefa do Pensamento

A palavra liberdade revela ambigüidade quando interpretada e entendida sob pontos de vista diferentes. De maneira geral, “*a liberdade é ausência de opressão*” (HUISMAN; VERGEZ, 1987:316) e, portanto, haverá tantas liberdades quantas opressões de que se pode libertar. Haveria então a liberdade física (corpo em queda livre, independentemente de todas as forças que não a da gravidade); a liberdade política (liberdade de associação e opinião, de certa maneira independentemente à autoridade governamental); a liberdade econômica (comércio livre) e; pela metafísica, a liberdade que merece maior atenção, a liberdade absoluta (oposta à natureza, como passagem do limite liberta das ordens e causas, até que se torne estranha).

Tal como o livre arbítrio, aqui, a liberdade metafísica apresenta a possibilidade de se agir por determinação interior, ou seja, como verdadeiro poder de agir a que o homem se atribui, dotado de razão ou não. O livre arbítrio, no entanto, pode ser posto à prova frente às suas filosofias que partem de experiência psicológica ou moral. Segundo o racionalismo moderno, a liberdade é, para o senso comum⁷, o ato de se fazer o que se quer, não de qualquer modo, mas no sentido da satisfação das tendências humanas mais profundas. É ato que não pode ser definido apenas em função de si próprio uma vez que o homem age em certa situação dada e, frente à realização de capricho momentâneo e passional, pode agir de forma que suas atitudes não expressem sua personalidade total. Em outras palavras, “*(...) o ato livre é o ato mais refletido, mais profundamente motivado, é aquele cujos motivos todos nós pesamos; em suma, o contrário do ato indiferente*” (HUISMAN; VERGEZ, 1987:323).

Desde que se tornou questão filosófica, a questão, ou problema, da liberdade e da ausência da mesma está sempre apontando para o tema da ética, ou seja, trata do que está ou não em poder

⁷ Entenda-se senso comum por forma de conhecimento vulgar e prático com o qual o homem orienta suas ações no cotidiano e encontra sentido em sua vida, enriquecendo sua relação com o mundo. Por estes motivos, essencialmente, a ciência pós-moderna procurou reabilitar o senso comum considerado superficial e ilusório pela ciência moderna. “*O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securitizante*” (SANTOS, 2003: 89).

do homem e até onde se estende o poder de sua vontade, de sua liberdade. CHAUI (2002) aborda a liberdade, filosoficamente, em dois pares opostos, necessidade-liberdade e contingência-liberdade. O par necessidade-liberdade, também formulado em termos religiosos (como fatalidade-liberdade) e em termos científicos (como determinismo-liberdade) trata da necessidade como o todo da realidade agindo no homem e o inserindo em sua rede de causas e efeitos, condições e conseqüências. Já o par contingência-liberdade, também formulado pela oposição acaso-liberdade, trata da contingência, ou acaso, como realidade imprevisível e mutável, impossibilitadora de decisões racionais definidoras da liberdade.

Necessidade, fatalidade (forças transcendentais superiores que governam aos homens) e determinismo (realidade conhecida e controlada pela ciência ou, na ética, liberdade ilusória dada pelas leis e causas condicionadoras de pensamentos, sentimentos e ações) apresentam, em sua essência, a falta de liberdade e a impossibilidade de se intervir no curso da vida já fixado. Por outro aspecto, do par acaso-liberdade, em um mundo onde tudo acontece por acidente e é formado por acasos felizes e infelizes, boa ou má sorte, torna-se impossível deliberar definições da liberdade de maneira racional.

Neste sentido, a ética apresenta-se como fundamental nesta discussão, uma vez que, bem como a liberdade, a existência da ética como senso e consciência moral está presente nos sentimentos e ações humanas. No cotidiano, as dúvidas humanas quanto a decisões a serem tomadas se manifestam como senso moral, porém também põem à prova a consciência moral em que se busca justificar tais decisões, para si e para os outros, assim como as conseqüências e responsabilidades sobre as mesmas (CHAUI, 2002).

Costume, do latim, significa *mores*, moral e, do grego, *ethos*, donde ética. Apesar de entendida como filosofia moral, a ética não está presente explicitamente na simples existência da moral e, portanto, isto se dá “*embora toda cultura e cada sociedade institua uma moral, isto é, valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos os seus membros*” (CHAUI, 2002:339). Assim, as condições em que vive o homem, bem como os costumes de sua sociedade anteriores a seu nascimento, moldam os sentimentos, ações, comportamento e, até mesmo, a conduta humana. No entanto, muitas vezes os costumes tecidos pela sociedade em que se vive são tidos como inquestionáveis e sagrados, acarretando em uma educação voltada para o respeito e reprodução dos valores propostos por ela como

obrigações e deveres. Porém, o que são e o que valem, de fato, os costumes ensinados ao homem? Os costumes de uma sociedade, tidos como bons, tornam os costumes de outra sociedade ruins ou errados?

Frente às liberdades analisadas, bem como a liberdade discutida por Aristóteles de que livre é aquele que tem em si mesmo o princípio para agir ou não agir, pode-se discutir a atividade do pensamento como forma de liberdade em que, curiosamente, se sai de si mesmo sem sair de seu próprio interior, ou ainda, a mente se liberta enquanto ainda está presa ao corpo a que pertence. O pensamento não encontra obstáculos físicos em seu caminhar e, portanto, permite que a alma passeie e percorra o mundo em busca de conhecimento. O pensar e o pensamento são utilizados no cotidiano das mais diversas maneiras, no sentido de uma atividade invisível que precisa ser proferida para se compartilhada, por exemplo, em sentido menos solitário ou até mesmo de deliberação e decisão, como bons e maus pensamentos e, inclusive, na célebre frase cartesiana em que pensar e pensamento indicam a própria natureza humana, “*penso, logo existo*” (CHAUI, 2002:152).

Ao primeiro instante, quando se depara com um fato, a consciência humana busca uma explicação ontológica, isto é, busca entender as coisas como elas são por meio de uma apresentação ingênua. O pensamento, então, volta-se para si mesmo e reflete-se sobre o próprio conhecimento, criticando-o, separando a percepção da reflexão e distanciando-se do próprio objeto. Quando se critica e impõe os próprios valores sobre algum objeto, se está formulando a própria *teoria do conhecimento*, viável pela idéia de verdade. “*A condição epistemológica da ciência repercute-se na condição existencial dos cientistas. Afinal, se todo o conhecimento é autoconhecimento, também todo o desconhecimento é auto-desconhecimento*” (SANTOS, 2003:92).

O pensamento, cuja formação se dá no espírito, irá se exercitar cada vez mais com novos pensamentos incitados que, todavia, se muito radicais, irão enfrentar dificuldades em sua aceitação. Antes de se pensar, no entanto, é necessário reconhecer a própria existência dos homens enquanto seres pensantes, para depois se atingir uma filosofia de grande reconhecimento histórico. Esse percurso feito pelo pensamento é natural, pois o homem tende a sempre caminhar do abstrato para o concreto, aspirando uma verdade que se desvela, e não uma verdade que é revelada já que esta teria de pré-existir para que houvesse uma revelação. Portanto, considerando

uma idéia produzida verdadeira por si só, é de se concluir que o pensamento excite uma idéia e, a partir desta, possibilite chegar a uma verdade.

Quando pensamos, pomos em movimento o que nos vem da percepção, da imaginação, da memória; apreendemos o sentido das palavras; encadeamos e articulamos significações, algumas vindas de nossa experiência sensível, outras de nosso raciocínio, outras formadas pelas relações entre imagens, palavras, lembranças e idéias anteriores. O pensamento apreende, compara, separa, analisa, reúne, ordena, sintetiza, conclui, reflete, decifra, interpreta, interroga (CHAUI, 2002:154).

HEIDEGGER (1973) trata da questão do pensamento a partir do fim da filosofia que se daria, em suma, com o “fim” desta enquanto metafísica. A metafísica, atingindo suas possibilidades supremas, se dissolveria em surto crescente de ciências que acabam por se esvaziar em problemáticas filosóficas. No entanto, de uma última possibilidade (fim da filosofia) surgiria uma primeira possibilidade e a filosofia teria novo começo que, superando a metafísica, se iniciaria com tema restante do fim da filosofia, a tarefa do pensamento.

Neste aspecto, HEIDEGGER (1973) recorre, sobretudo, ao termo *Ereignis* para designar a unidade dialogal de aproximação entre íntimo e espaço. Mais do que uma questão do pensamento simplesmente dada, o que se tem é uma questão do pensamento em que há desempenho por parte deste de função ativa na constituição da questão. Não se pode dizer, então, que o pensamento seja puro constituído e, portanto, exterior à questão; sequer que a questão seja pura constituição, exterior ao pensamento. Não há um novo questionamento do que é pensamento, nem um voltar o pensamento sobre si mesmo para se autoquestionar, mas “*a unidade de uma questão que se pensa e de um pensamento que se questiona*” (HEIDEGGER, 1973: 266).

Em *Ereignis*, enquanto traduzida como acontecimento-apropriação, HEIDEGGER (1973) se avizinha do elemento nodal da questão do pensamento mas, no entanto, é em *Alétheia*, lido filológico-filosoficamente, que se encontra a ambigüidade essencial concentrada na questão do pensamento que supera todos os termos fundamentais de que se utiliza o filósofo quando trata da tarefa do pensamento. *Alétheia*, perfeitamente esférica, coincide começo e fim, excluindo toda possibilidade de desvio, deformação e ocultação, ou seja, é, antes do verdadeiro desvelamento, o silêncio que primeiramente o possibilita.

A questão própria do pensamento para Hegel, tanto quanto para Husserl, foi a subjetividade e esta levada a seu momento supremo: o método. Heidegger, procurando superar os dois, afirma

como nova questão do pensamento a Alétheia. Com esta palavra, compreende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra-síntese: Ereignis (HEIDEGGER, 1973:265).

A “questão do pensamento” também se apresenta ao homem como ser-aí (*Dasein*) no sentido de que o homem não pensa como senhor de si ou do mundo, mas sim em resposta ao aberto do mundo que historicamente lhe preexiste (FONTANELLA, 2008). Um retorno, portanto, sobre o todo da história da filosofia se faz necessário antes de qualquer tentativa de acesso à tarefa do pensamento que se vê na contingência de inicialmente pensar sobre a historicidade do que garante uma possível história à filosofia (HEIDEGGER, 1973). Para o filósofo, “*O pensamento talvez seja um caminho incontornável, que não pretende elevar-se a nenhum caminho de salvação e nem trazer uma nova sabedoria*” (HEIDEGGER, 2002:162), o que apresenta que, a tarefa do pensamento, ou entrega do pensamento como fim da filosofia, estaria aquém da grandeza dos filósofos.

1.2.2 O Destino e a Dignidade da Pessoa Humana: necessidade de um humanismo

O comportamento do homem, ao colocar-se como objeto e indagar-se sobre sua origem e sua própria natureza, torna-o um ser original e singular. É o pensar e o refletir que possibilitam conquistas e atitudes grandiosas de uma espécie altamente técnica capaz de transformar completamente seu habitat através da ampliação de suas capacidades naturais. É um ser que da fraqueza e da necessidade criou uma ferramenta vital, a comunicação, como auxílio nos processos da humanização e construção cultural. Porém, apesar de dotado de dons como o discernimento e da internalização do próprio cosmo, poderá o destino da humanidade ser interrogado pelo homem?

Como uma das características principais do homem, a linguagem apresenta-se como veículo para a compreensão e, portanto, como meio pelo qual o sistema virtual se concretiza. Com o auxílio do Logos (racionalidade, linguagem, comunicação)⁸ o homem exprime seus pensamentos

⁸ ROUSSEAU (1978) em *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, aprofunda-se na discussão sobre a riqueza dos conceitos de racionalidade, linguagem e comunicação, abordando inclusive a necessidade que o homem encontrou de comunicar-se e os instrumentos e meios utilizados para que o fizesse: “*Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentidos, pois estes*

e caminha ao *über-Menschen*, deixando para trás o homem animal de paixões instintivas, buscando o que seria o apogeu, o homem civilizado.

O exercício da inteligência é inseparável da linguagem, pois a linguagem é o que permite estabelecer relações, concebê-las e compreendê-las. (...) A linguagem articula percepções e memórias, percepções e imaginações, oferecendo ao pensamento um fluxo temporal que conserva e interliga as idéias (CHAUI, 2002:156).

A linguagem, como elemento de diferenciação dos homens e animais, vem se aprimorando ao longo de seu processo evolutivo. ROUSSEAU (1978) a divide em duas vertentes, na forma de gestos, ou seja, de símbolos ou gesticulações, ou da articulação de diferentes sons, no caso, a voz. Assim, também entende através do estudo da trajetória da linguagem que, frente à liberdade que a linguagem traz para os homens se expressarem e sendo estes livres para a comunicação, os principais fatores para o progresso da linguagem são essencialmente as necessidades relacionadas aos sentimentos dos homens. “*Não é a fome ou a sede, mas o amor ou o ódio, a piedade, a cólera, que aos primeiros homens lhes arrancaram as primeiras vozes... Eis porque as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas antes de serem simples e metódicas*” (ROUSSEAU; 1978:266).

Para CONDILLAC (1979), as origens da língua e da linguagem se dão por diferentes conhecimentos, pois enquanto a língua é gerada a partir do conhecimento sensível, a linguagem só se realiza a partir do conhecimento racional. Assim, a *arte de raciocinar* ganha sua maior importância enquanto função de comunicação da linguagem que se apresenta como instrumento capaz de criar uma língua para cada uma das ciências.

BEAINI (1981), em *À Escuta do Silêncio*, traz à luz da discussão do pensamento tanto a questão da filosofia da linguagem, como o papel e a existência do silêncio na mesma. Posto que para Heidegger a verdade é silenciosa e silenciada, então a linguagem é aquela que deve remontar à verdade do ser pensante que, assim, tem acesso à linguagem, pois quando se quer pensar alguma coisa (e não sobre alguma coisa - na, se possível, filosofia heideggeriana), então se está

constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outro. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência” (ROUSSEAU, 1978: 259).

buscando a compreensão do *ser mesmo* daquela coisa que só será possível através da linguagem, do meio que permite que este ser se comunique e se pronuncie.

Com a linguagem, o relacionamento entre ser e homem torna-se possível pelo pensamento e o sentido do ser pode então ser estudado, analisado, expressado e nomeado somente através do homem que fala no mundo as palavras que foram entendidas através deste ser dotado de linguagem. Assim, a linguagem apresenta-se como elemento essencial para que o ser-daí (*Dasein*) possa se manifestar e, possivelmente, encontrar uma verdade.

A primeira relação para com a linguagem (que é a de ouvir antes de falar, o dizer silencioso do ser – condição de possibilidade para todo o falar humano) é obtida pelo pensador e pelo poeta, que, assumindo-se, captam a dimensão de seu existir-no-mundo. Esta, inacessível aos homens que não estão prontos a ouvir o apelo do ser. (...) A missão do homem no mundo é a de, ouvindo o apelo do ser, torná-lo palavra, no ato mesmo de fazer nascer o mundo e as coisas (BEAINI, 1981).

Apesar do que se pode pensar, o silêncio é condição para falar o ser, ou seja, para a fala *do* silêncio que assim é entendida, uma vez que a origem da fala está *no* silêncio e que, portanto, só existe quando há o silêncio. Neste sentido, entende-se que a comunicação seja propiciada pela fala que vem do silêncio e, portanto, da maneira autêntica de desenvolvimento da mesma em que o silêncio é efetivamente escutado. Contrariamente a esta maneira essencial de desenvolvimento da fala, há aquela inautêntica provinda dos que estão perdidos nos afazeres imediatistas pragmáticos das coisas utilizáveis e que, portanto, não conseguem se comunicar, mas sim apenas balbuciar palavras.

Para BEAINI (1981), as palavras que desvelam e velam o sentido do ser em certo momento da história está no silêncio enquanto fundamento do ato comunicante. Assim, pronunciada pelo homem, a fala do ser encontra sua finitude por estar em constante desvelamento e velamento, ou seja, a escuta do silêncio se dá *na* história, de forma condizente à temporalidade do homem como ser-no-mundo e da condição humana de finitude.

Em *Ser e Tempo*, HEIDEGGER (1989) revela a morte como finitude e limite temporal do ser humano, do prazo de vida de cada um. Assim, com a morte, o ser estaria entregue a si mesmo por não haver céu para acolher sua alma, sequer o regaço de Deus para depositarem-se as esperanças ou inquietações. Para Heidegger, aqueles que testam os limites da vida são então os que de fato *existem*, porque se indagam, se angustiam, se enriquecem; enquanto aqueles que

apenas sobrevivem e aceitam as coisas como são, apenas *vivem*, porque não se voltam para si mesmos, para o ser-aí, o *Dasein* capaz de se questionar quanto ao sentido do ser.

Ainda neste sentido, poderia então ser questionada a formação dos profissionais de Relações Internacionais bem como o método acadêmico utilizado para tal? Não deveriam os alunos, como expunha HEIDEGGER (1989), serem ensinados a pensar alguma coisa, ao invés de pensarem sobre alguma coisa, na busca pela formação de pensadores que, assim, se tornariam capazes de alcançar a essência mesma do ser silencioso e de instaurar um comunicar mais analítico e verdadeiro porque humilde diante do ser?

Muitos são os posicionamentos e divagações quanto à linguagem. O animal político e social dotado de linguagem, do qual Aristóteles fala, não possui apenas voz como possuem os outros animais, mas também a palavra, ou logos, capaz de exprimir o bom e o mau. Rousseau, por exemplo, alegava que a palavra distingue as nações entre si, não se sabendo de onde é um homem antes que este tenha falado, e já Platão dizia que a linguagem é um *pharmakon* (do grego: remédio, veneno e cosmético) para o conhecimento. Remédio por possibilitar a descoberta da ignorância humana e o aprendizado com os outros; veneno por seduzir e fazer com que se acredite em falsas verdades e, por fim; cosmético por mascarar a verdade sob as palavras. Aqui, até mesmo a Bíblia judaico-cristã surge com a questão da linguagem através da passagem da punição por meio da pluralidade da língua em que homens ousaram imaginar que teriam poder e lugar semelhantes ao do divino com a construção de uma torre que alcançasse o céu (CHAUI, 2002).

Entende-se que técnica, linguagem e o fato do homem ser social e obedecer a regras não sejam as únicas características que diferenciem um homem de um animal, mas também, e principalmente, porque este deixa de ser biológico conforme realiza atos inúteis, apresenta condutas desinteressadas, seja de um conhecimento ou, até mesmo, de um amor desinteressado, e toma atitudes altruístas, de puro amor e, portanto, biologicamente inconcebíveis. Assim, claramente no momento em que o parentesco entre o homem e o animal se manifesta com maior evidência, este busca energicamente recusá-lo (HUISMAN; VERGEZ, 1987).

Na interpretação religiosa do homem, este se apresenta consciente de sua particular dignidade exprimida através desta forma de visão sobre o universo. Aqui, atrela-se a noção de destino humano à noção religiosa de que o homem teria sido criado livre e imortal, porém a ser

glorificado ou humilhado para a eternidade por julgamento de Deus, seu criador perfeito, frente às suas obras e orações. Sendo assim, ao falar em destino, admite-se que o homem esteja na Terra por uma razão e um fim, reconhecendo também a existência de um futuro repleto de sentido e de um “espírito” de religião em contexto talvez ingênuo.

Existencialistas como SARTRE (1973), no entanto, apresentam outra visão com relação à religião, ao destino e à dignidade da pessoa humana. Para eles, a não existência de Deus condena o homem à liberdade e faz com que não haja valores ou ordens prontas que legitimem sua ação. Neste sentido, os valores nada mais são do que o sentido que se dá à vida, tornando o homem subjetivo e nada mais do que seu próprio projeto, ou seja, aquilo que faz de si mesmo.

A humanidade dos humanos é, ainda para Sartre, a condenação dos homens à liberdade que não se devem prender ao destino e ao que fizeram dos homens, mas sim ao que estes fazem com relação ao que quiseram fazer com eles. A liberdade, portanto, é escolha incondicional que o homem faz de seu ser e seu mundo e cuja decisão de conformar-se ou resignar-se com as circunstâncias é totalmente livre (CHAUI, 2002). Sobre este aspecto, a liberdade na ausência de Deus faz com que este se divinize e então extraia de si mesmo os valores que darão significado à sua vida (HUISMAN;VERGEZ;1987).

Assim sendo, o humanismo existencialista que toma o homem não como fim e sequer como valor superior⁹, entende que o homem está constantemente fora de si mesmo, projetando-se para fora onde se faz existir perseguindo fins transcendentais para sua superação. O humanismo está também no fato do homem nada ser antes de se definir e, portanto, da existência preceder a essência, uma vez que inicialmente o homem existe e se descobre, surge no mundo e então se define tal como fizer de si próprio. A noção de liberdade está também atrelada à sua responsabilidade total, tanto por seus atos individuais que envolvem a humanidade, como por sua existência não em restrita individualidade, mas pela de todos os homens na impossibilidade que há de se superar a subjetividade humana (SARTRE, 1973).

⁹ SARTRE (1973) alega em *O Existencialismo é um Humanismo* que o humanismo clássico que toma o homem como fim ou como valor superior seria absurdo tendo em vista que, em um primeiro momento, o homem está sempre por fazer e, portanto, não poderia ser tomado como um fim. Em um segundo momento, também não se poderia admitir a emissão de um juízo sobre o homem, uma vez que o homem não pode julgar o homem por estar sempre fora de si mesmo, projetando-se no *Dasein* que possibilita sua existência.

De fato, neste sentido, crer na dignidade do homem não implica em se lhe atribuir um destino, mesmo quando se afirma a necessidade de um humanismo, pois o cosmos pode não apresentar ao homem um destino decifrável e este, no entanto, não vê neste fato motivo para renunciar sua ação. Em suma, pelo lado da razão, apenas a dignidade humana pode ser afirmada, mas seu destino, frente às reflexões do destino humano - de uma teologia ou filosofia da história - continua como enigma (HUISMAN;VERGEZ; 1987).

1.2.3 A Possibilidade de uma Fenomenologia e a Metafísica dos Valores

Conforme visto em CHAUI (2002), a linguagem constitui-se por quatro fatores principais, sendo estes os fatores lingüísticos do homem de criar e compreender significações; os socioculturais que apontam as divergências de linguagens e línguas dos indivíduos; os físicos que possibilitam a fala, escuta, leitura e escrita do homem; bem como os psicológicos que desenvolvem o desejo de informação e comunicação e, talvez, o mais importante da linguagem em seu sentido amplo. No entanto, é a perspectiva fenomenológica que, de fato, orienta o homem a fim de que este entenda não apenas o que é a linguagem, como também a essência de seu papel no conhecimento. Sendo assim, ao invés de traduzir pensamentos, a linguagem participa da formação de valores e idéias como verdadeira dimensão da existência humana que não apenas cria, mas também busca entender e interpretar significações das mais diversas formas. É também o meio de acesso ao mundo e aos outros como instrumento da verdade ou da mentira como escrava das ideologias e preconceitos (CHAUI, 2002).

Inaugurada por HUSSERL (1962), a fenomenologia existencialista, ou estudo da essência do fenômeno e daquilo que se mostra, busca na consciência do sujeito, formada por suas experiências internas, a interpretação do mundo. Sendo uma disciplina da consciência cognitiva, e não empírica ou individual, e tendo como objeto de estudo o fenômeno em si, esta ciência do subjetivo entende o objeto da forma como o sujeito o percebe e, portanto, não há interferência de qualquer regra de observação. Aqui, do estudo de um objeto a uma sensação ou recordação, a fenomenologia é entendida tal como para o espectador, independentemente das diferenças psicológicas de cada um.

Considerando que a consciência apenas possa existir com relação a alguma coisa, então as essências são objetos determinados, em parte, pelos atos intencionais da consciência. Uma redução fenomenológica torna-se então necessária a fim de que a existência efetiva do mundo exterior seja deixada de lado e a investigação unicamente da essência do fenômeno e das operações realizadas pela consciência se torne viável.

Para HUSSERL (1962), os objetos sempre se modificam e enriquecem pelos atos intencionais da consciência e, assim, não encontram devidamente sua finalização, enquanto que para KANT (2001) as duas propriedades elementares que determinam, em seu entendimento, a veracidade dos fenômenos a serem estudados, são sua caracterização no tempo e espaço, devendo para isso haver ser que transcenda não apenas a ciência, como também o objeto e a terra para que a aplicação dos diversos juízos da ciência seja possível, tanto sintético como analítico.

SARTRE (1973) expõe que o *Dasein*, ou o ser-aí, aponta a libertação do homem que se realiza de forma particular como ser humano ao decidir procurar um fim sempre fora de si, e não voltando-se para si. Em *O Existencialismo é um Humanismo*, a questão é apresentada no sentido do humanismo existencialista contrário ao existencialismo clássico de que o homem seria capaz de dar valor ao próprio homem emitindo juízo sobre este:

O homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista (SARTRE, 1973:27).

Em seu método fenomenológico e hermenêutico, Heidegger traz a projeção prospectiva em que a atenção é dirigida a fim de desvelar aquilo que está oculto naquilo que se mostra verdadeiramente no sentido de uma interpretação daquilo que não se deixa ver, ou seja, “é precisamente a arte de desvelar aquilo que, no comportamento cotidiando, ocultamos a nós mesmos” (GILES, 1975). Neste sentido, e portanto da transcendência heideggeriana de buscar resolver a questão do fundamento sem recorrer à consciência demasiadamente idealista, esta encontra-se no estar além do ente em sua totalidade e torna-se necessária para que o ser-aí, ao transcender, possa se relacionar com o ente e, assim, consigo mesmo (HEIDEGGER, 1973).

A suspensão do ser-aí ao nada ao ultrapassar o ente em sua totalidade e, assim, transcender, tem por meta apresentar o além do ente enquanto tal. Em *Sobre a Essência do Fundamento*, HEIDEGGER (1973) defende que, acompanhando uma idéia mais radical e global da essência da transcendência, há uma idéia mais originária da ontologia e, por conseguinte, da metafísica. Apresentada por Husserl, a metafísica é colocada pela fenomenologia em sentido estritamente neutro, das próprias coisas antes de qualquer intervenção do espírito, deixando que estas se mostrem naquilo que são, como fenômeno no sentido de uma auto-revelação (GILES 1975).

Por trás de toda análise fenomenológica e da constante - e primeira - busca de Heidegger pelo significado do ser e do que se entende por ser, está sua incansável procura por um fundamento. Para GILES (1975:212) “*a radicalidade dessa procura se mostra no fato desse questionar ser sempre um questionar voltado para o próprio questionar incessante em vista de chegar a uma resposta à questão sobre o Ser*”. Em tal busca, no entanto, Heidegger jamais se apoiará em instituições idealistas, por mais que subjetivistas, mas sim sempre partindo da compreensão da vida concreta. É também por este motivo que o filósofo explica que o “aí” do *Dasein* estudado nada mais é do que “*ein Umkreis von Offenbarkeit*”, ou uma região de abertura onde algo pode manifestar-se como um fenômeno (GILES, 1975).

O ser-aí discutido por HEIDEGGER (1973) impõe, em função da particularidade de sua estrutura, que a consideração metódica esteja inserida na análise sistemática de seu ser e sentido. A exposição do método traz consigo não apenas a “constituição fundamental do objeto” como o “modo de ser do ente tematizado” que, no entanto, apenas resultarão de uma análise existencial após a suposição do próprio método cuja explicitação terá lugar quando for alcançada a situação hermenêutica necessária.

O método fenomenológico heideggeriano exige que seja dado um passo de volta, ou seja, para trás dos fenômenos em um sentido vulgar onde se pode dizer que a lógica é movida para o âmbito em que o fenômeno é, antes, aquilo que se oculta. Como consequência ao próprio método, surge internamente a este uma ambigüidade que já vem se revelando de forma superficial apenas pelo fato de que o filósofo somente conseguirá desenvolver suas análises a partir do método que utiliza da linguagem controlada pelas regras da lógica mesma (HEIDEGGER, 1973).

HEIDEGGER (1973) trata da hegemonia da tendência para o encobrimento em que o homem e o essencial nas coisas apresentam tendência para o disfarce ou então estão efetivamente

encobertos, voltando-se para o *como* e não acreditando que a realidade diante de nós estende-se a espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem. Por certo, tal tendência ao encobrimento apresenta-se como fundamento principal para a ambigüidade e complexidade do método fenomenológico heideggeriano que, no entanto, é destacada uma vez que somente desta forma torna-se possível instaurar, entre os múltiplos entes e o ser, certa distância entre o fenômeno no sentido fenomenológico e o fenômeno no sentido vulgar. O fato é que já não se trata de alcançar o ser e seu sentido através de um processo de abstração, mas sim a partir do *Dasein*, ou ser-aí, bem como das estruturas originárias que o constituem.

Assim o método fenomenológico heideggeriano deve se adequar a um fenômeno que só se mostra sob o velamento e, desta forma, distancia-se tanto do método do positivismo lógico, que deliberadamente foge das análises de seus pressupostos, para optar por um sistema fechado de referências, em que predominam a univocidade e a clareza; como também do método dialético que, de antemão, aposta numa totalidade, a partir da qual suas proposições se iluminam e na qual se apóiam, mantendo, contudo, ao nível em que são enunciadas, uma contradição que apenas se resolve no todo (HEIDEGGER, 1973:291).

Naquilo que lhe é mais próprio, a fenomenologia é, essencialmente, a possibilidade do pensamento que periodicamente se transforma e assim permanece, não como um movimento, mas a possibilidade do pensar. Assim, o pensar algo, e não *sobre* algo, do qual fala HEIDEGGER (1973), pode ser aplicado no momento da formação de pensadores que, desta forma, se tornam capazes de alcançar a essência mesma do ser cujo dizer silencioso permite que o homem nomeie sempre, originariamente, as coisas ao seu redor.

Capítulo 2

Formação Acadêmica e a Epistemologia do Ensino

2.1 Ciências Humanas ou Disciplina das Humanidades?

Uma nova filosofia, ou “metafísica”, de valores tem de ser fundada na tentativa de que o homem, o profissional de Relações Internacionais, pensante, seja e esteja melhor preparado para o essencial na vida e nas coisas e, inclusive, para a busca do sentido de seu ser original e singular a partir de si mesmo (*Dasein*). Como parte integrante das ciências humanas (ou disciplina das humanidades?), o curso de Relações Internacionais traz então para a discussão a questão da ciência propriamente dita, bem como a importância da interdisciplinaridade entre suas subdivisões e ramificações.

Em um primeiro momento, a ciência é entendida como uma visão da realidade, um conceito aplicável às representações da experiência na busca constante e laboriosa de uma realidade através de conceitos orientados não para a ação, mas para a organização, descrição e explicação de objetos apoiados em critérios de validação (GRANGER, 1994).

FOUCAULT (1999) insere a discussão desta questão abordando o campo da *epistémê*¹⁰ moderna através de um espaço de três dimensões ou, em outras palavras, do que seria o triedro do saber. Em uma destas dimensões se situariam as ciências matemáticas e físicas e, em outra, haveriam as ciências como, por exemplo, da linguagem e da vida capazes de definir entre si um plano comum “*como campo de aplicação das matemáticas a essas ciências empíricas, ou domínio do matematizável na lingüística, na biologia e na economia*” (FOUCAULT, 1999:480). Em uma terceira dimensão, haveria a reflexão filosófica desenvolvida com o pensamento Mesmo, com a dimensão da lingüística, da biologia e da economia, delineando um plano comum entre as mais variadas filosofias da vida, do homem alienado e das formas, ou seja, um plano comum que,

¹⁰ O termo grego *epistémê*, muitas vezes empregado por Aristóteles, significa ciência em sua essência (CHAUI, 2002).

definido pela filosofia com a dimensão das disciplinas matemáticas, diz respeito à formalização do pensamento.

FOUCAULT (1999) ressalta, no entanto, que apesar do fato das ciências humanas não poderem ser encontradas em nenhuma destas dimensões, nem mesmo à superfície deste triedro epistemológico do saber, tais ciências estão incluídas no interstício definido pelo volume das três dimensões desses saberes. Tal situação posiciona as ciências como projeto em que se confere ou utiliza, em um nível ou outro, uma formalização matemática, procedendo a partir de modelos ou conceitos tomados à biologia, à economia e às ciências da linguagem, e endereçando-se a esse modo de ser do homem, pensado e discutido pela filosofia ao nível daquilo que se tem por finitude radical, enquanto pretendem percorrê-lo em suas manifestações empíricas.

É sim possível que, frente a esta repartição em um espaço de três dimensões, as ciências humanas sejam tão difíceis de situar e, assim, apareçam ao mesmo tempo perigosas e em perigo. Perigosas por representarem forma permanente de risco para todos os outros saberes, quando nem mesmo as ciências dedutivas, ou empíricas e a reflexão filosófica, permanentes em sua própria dimensão, arriscam-se a passar para as ciências humanas ou encarregar-se de sua impureza (FOUCAULT, 1999).

O que explica a dificuldade das “ciências humanas”, sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é, como freqüentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes confere seu espaço (FOUCAULT, 1999:480).

Em *O Tempo da Imagem no Mundo*, HEIDEGGER (2002) aponta que a essência da ciência moderna¹¹ trata da investigação cuja essência consiste “em o conhecer se estabelecer a si mesmo como avançar num âmbito do ente, a natureza ou a história” (HEIDEGGER, 2002:99). Avançar quer aqui dizer o abrir de uma tal área como processo fundamental de investigação cumprido através da projeção de um plano determinado dos processos naturais em uma região do

¹¹ HEIDEGGER (2002) alega que não há sentido opinar sobre a ciência moderna como mais exata do que ciência da antiguidade, frente a diferenciação essencial desta tanto com relação a doutrina como da ciência da Idade Média e grega que, de fato, nunca foram ou precisaram ser exatas. Julgar doutrinas como falsas ou verdadeiras seria também errôneo dado que as diferentes concepções do ente podem condicionar modos correlativamente diferentes de ver e questionar processos naturais.

ente. Assim, todas as ciências do espírito ou do vivente devem ser inexatas a fim de permanecerem rigorosas, como a inexatidão das ciências do espírito historiográficas que se torna cumprimento de exigência essencial para a investigação.

A meditação sobre a essência da modernidade coloca o pensar e decidir no círculo de efeitos das autênticas forças essenciais desta era. Estas atuam como atuam, imperturbáveis por qualquer valorização quotidiana. Diante delas, há apenas o estar preparado para o encargo, ou o subterfúgio no que é carente de história. (...) É preciso, primeiro que tudo e constantemente, conceber a essência da era a partir da verdade do ser que nela vigora, porque só assim é experimentado, ao mesmo tempo, aquilo que é mais questionável, que, a partir do fundamento, leva e vincula um criar, para além do que já temos perante, ao que é vindouro, e deixa surgir a transformação do homem numa necessidade que brota do próprio ser (HEIDEGGER, 2002:120-121).

Apesar do fato de que toda ciência é humana por resultar da atividade humana de conhecimento, discute-se a situação especial deste conhecimento que tem o próprio ser humano como objeto. A princípio, isto se dá pela recente discussão do homem como objeto científico quando, até meados do século XIX, tudo o que se referia ao tema era debatido apenas pela filosofia. Já em um segundo momento, a discussão existe também em função do surgimento das ciências matemáticas e naturais que, por sua vez, já haviam definido a idéia de cientificidade, bem como de conhecimentos científicos e métodos, de forma a levar as ciências humanas apenas à cópia do que tais ciências haviam previamente estabelecido. Em outras palavras, as ciências humanas passaram a ser tratadas como uma coisa natural igualmente experimentável e matematizável a partir do emprego de conceitos, métodos e técnicas propostos pelas ciências da natureza (CHAUI, 2002).

Somando-se a estes fatos, CHAUI (2002) também discute que o período em que as discussões sobre as ciências humanas surgiram, a concepção da ciência que prevalecia era a determinista e empirista que, assim, também buscava tratar o homem como objeto a partir de seus modelos experimentais e hipotético-indutivos. Diante da impossibilidade de uma integral e perfeita transposição das técnicas e teorias naturais para os estudos dos fatos humanos, as ciências humanas tornaram-se altamente contestáveis e pouco científicas por trabalharem essencialmente por analogia com as ciências naturais, como ressalta JUNG (1988):

(...) Uma formação em princípio científica baseia-se, essencialmente, em verdades científicas e em conhecimentos abstratos que transmitem uma cosmovisão irreal, embora racional, em que o indivíduo, como fenômeno marginal, não desempenha nenhum papel. Mas o indivíduo, como um

dado irracional, é o verdadeiro portador da realidade, é o homem concreto em oposição ao homem ideal ou “normal” irreal, ao qual se referem as teses científicas. Deve-se ainda acrescentar que as ciências naturais, em particular, sempre têm pretensão de apresentar seus resultados de pesquisa como se estes pudessem ser alcançados sem a intervenção do homem, isto é, sem a componente indispensável da psique. (...) As ciências naturais, em oposição às “humanidades”, impõem, portanto, uma imagem do mundo que exclui a psique humana real (JUNG, 1988:6).

GRANGER (1994) trata, como parte das ciências da empiria¹², desta oposição existente entre as ciências da natureza e dos fatos humanos, reconhecendo que, para uns, vincular a palavra “ciência” aos fatos humanos pode ser considerado um verdadeiro abuso de linguagem.

É bastante claro, realmente, que os saberes sociológicos ou psicológicos, econômicos ou lingüísticos não podem pretender, em seu estado presente e passado, ter a solidez e fecundidade dos saberes físico-químicos, ou até biológicos. Em que sentido, porém, é lícito atribuir-lhes o nome das ciências? (GRANGER, 1994:85).

Essencialmente, o verdadeiro obstáculo pode ser encontrado na natureza do comportamento do homem que, repleto de significações, se opõe aos esquemas abstratos manipuláveis e, assim, carrega consigo características cientificamente negativas como a liberdade e imprevisibilidade do homem. Neste sentido, GRANGER (1994) aponta que, então, já não deveria ocorrer uma redução a tais esquemas abstratos, mas sim a representação de tais esquemas em sistemas de conceitos, mesmo que de forma parcial.

Assim, muitos cientistas passaram a discutir a possibilidade da existência de uma ciência tendo o homem como seu objeto. Entre estas objeções, discute-se que enquanto as ciências lidam com objetos de experimentação que apresentam fatos observáveis, como seria possível observar a consciência humana individual, por exemplo, que é tida como objeto da psicologia? A ciência ainda busca leis necessárias dos fatos que sejam universais e objetivas gerais, porém como estabelecer tais leis para o psiquismo humano subjetivo ou para fatos únicos como os de um acontecimento histórico, por exemplo? Como poderia haver ciência humana se a ciência opera por análise e síntese? Como sintetizar a sociedade ou o psiquismo humano?

¹² Para Aristóteles, a ciência da empiria, ou *Empeiria* (experiência), seria a união da *sensação*, primeiro sentido do conhecer, à memória, repetição de tais sensações, como fonte tanto da ciência, como da “arte” ou *Techné* (GRANGER, 1994). HEIDEGGER (2002:103) também expõe que a *experientia* de Aristóteles foi concebida “*pelo observar das coisas mesmas, das suas propriedades e mudanças sob condições que se alteram e, assim, o conhecimento do modo como se comportam em regra as coisas*”, mas que o experimento torna-se possível apenas onde o conhecimento da natureza se transformou em investigação, e não que do experimento tal ciência se torna investigação.

A ciência lida com fatos objetivos, isto é, com os fenômenos, depois que foram purificados de todos os elementos subjetivos, de todas as qualidades sensíveis, de todas as opiniões e todos os sentimentos, de todos os dados afetivos e valorativos. Ora, o humano é justamente o subjetivo, o sensível, o afetivo, o valorativo, o opinativo. Como transformá-lo em objetividade, sem destruir sua principal característica, a subjetividade? (CHAUI, 2002:272)

Entendendo que o homem seja diferente das coisas naturais, pode-se dizer então que o estudo, ou investigação, do humano tenha se realizado em três principais períodos históricos: o humanismo do século XV, o positivismo do século XIX e, por fim, o historicismo do final do século XIX e início do século XX. Durante o humanismo, quando a idéia renascentista da dignidade da pessoa humana como centro do mundo é sustentado até o surgimento de uma nova idéia de civilização, o homem não é separado da natureza, mas sim considerado diferente dos demais seres naturais por sua racionalidade, liberdade, bem como por suas características técnicas, éticas, políticas e artísticas. Já durante o positivismo, Auguste Comte propõe a física do social, ou sociologia, para o estudo científico da sociedade como fato social, tendo como objeto principal o comportamento observável posteriormente tratado por Emile Durkheim como coisa ao qual são aplicados os procedimentos das ciências naturais de análise e síntese. Por fim, durante o período do historicismo, as profundas diferenças entre homem e natureza foram discutidas pelo historiador alemão Dilthey que apontava a concepção dos fatos humanos como históricos, dotados de valor e sentido, finalidade e significação, ou seja, de características que apresentam a profunda diferença entre a então ciência do espírito ou da cultura e os fatos naturais (CHAUI, 2002).

Assumida a necessidade de se encontrar a causalidade histórica e temporal (uma vez que o fato humano surge no tempo e neste se transforma) para a compreensão do sentido dos fatos humanos, dois problemas surgiram deste conceito de historicismo, o relativismo e a subordinação a uma filosofia da História. Por relativismo entenda-se a impossibilidade de universalização das leis científicas válidas apenas para determinada época e cultura; enquanto que por filosofia da História, haveria a necessidade de subordinação do estudo científico a uma teoria geral da História, que considerasse cada formação sociocultural como processo histórico cultural, para a possível compreensão dos indivíduos e das instituições socioculturais (CHAUI, 2002).

(...) a História não deixa de se tornar, gradativamente, uma aplicação das ciências do homem; ela utiliza tais ciências, e talvez mais freqüentemente ainda, faça-as progredir. Não digo que as ciências históricas desaparecerão em proveito da teoria, mas que se utilizam da teoria, sem perder sua identidade (VEYNE, 1983:29).

Neste sentido, SARAIVA (2007) ainda ressalta o valor da história das relações internacionais, muito além da superada história diplomática, como argumento necessário para a compreensão do presente a partir das compreensões do passado e, assim, do domínio do futuro. Para o autor, as teorias apresentadas nesta disciplina das humanidades, devem possuir grande sustentação histórica frente à constatação de que as próprias teorias também teriam sido produtos históricos. Há, assim, a necessidade de considerar a complexidade das relações internacionais através de determinações anteriores ao presente e não apenas de se vincular a este na busca por uma saída a partir de alguns poucos modelos e conceitos.

Assim, a conceituação de uma constante permite explicar os acontecimentos; jogando-se com as variáveis pode-se recriar, a partir da constante, a diversidade das modificações históricas; explicita-se, desse modo, o não-pensado e lança-se luz no que era apenas vagamente concebido ou mal era pressentido. Finalmente, e sobretudo, por mais paradoxal que pareça a afirmação, só a constante individualiza, mesmo levando-se em conta seu caráter abstrato e geral (...) A constante está no centro mesmo da prática histórica, já que a História explica, e o faz cientificamente, sociologicamente; ora, o que é uma ciência, senão a determinação de constantes que permitem reconhecer a diversidade dos fenômenos? (VEYNE, 1983:16-17).

Para GRANGER (1994), os fatos humanos também são estudados particularmente pela história enquanto disciplina, devendo esta, necessariamente, integrar as *ciências* humanas. Apesar de seus métodos de conhecimento estarem sujeitos às regras do mesmo tipo que aquelas que se submetem as observações e experimentações nas ciências naturais, a história tem como objetivo último do conhecimento fatos concretos a serem descritos de forma tão exata quanto possível, contrariamente às ciências da natureza que formam modelos abstratos dos fatos (fatos virtuais) cuja estrutura matemática permite a confrontação de diversos possíveis e realizações previsíveis. De certa forma, o objeto histórico é como um indivíduo por sua tendência de apresentar uma realidade singular e, por assim dizer, os fatos estabelecidos pela história acabam por constituir um dos principais materiais de certas disciplinas das humanidades.

FOUCAULT (1999) se aprofunda nesta discussão tratando do momento em que se decidiu fazer passar o homem ao campo dos objetos científicos, momento esse em que o homem se constituiu na cultura ocidental, como um verdadeiro acontecimento na ordem do saber que “*produziu-se, por sua vez, numa redistribuição geral da epistémê: quando, abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojaram-se na profundidade específica da vida, as riquezas no surto progressivo das formas da produção, as palavras no devir das linguagens*” (FOUCAULT, 1999:476).

Em *As Palavras e as Coisas*, FOUCAULT (1999) caminha para a vinculação dos processos históricos à produção do saber, tendo como implicação uma fluidez temporal de verdades instituídas que levam não apenas à discussão do homem como objeto de estudo das ciências, como também uma consciência epistemológica do homem como ser pensante. No entanto, a partir do século XIX, o autor passou a entender que a história já não mais deveria preocupar-se apenas com a elaboração de leis gerais, mas sim com a historicidade própria à natureza em que:

(...) definiu-se mesmo, para cada grande tipo de ser vivo, formas de ajustamento ao meio que iam permitir, em seguida, definir seu perfil de evolução; mais ainda, pôde-se mostrar que atividades tão singularmente humanas, como o trabalho ou a linguagem, detinham, em si mesmas, uma historicidade que não podia encontrar seu lugar na grande narrativa comum às coisas e aos homens (FOUCAULT, 1999:509).

Assim, as coisas do mundo não mais estão vinculadas a uma única e contínua classificação, dispendo-se sobre um saber que lhes dá uma historicidade própria existente, inclusive, para o homem. FOUCAULT (1999) ressalta que o homem deve ser considerado histórico pelo fato de ser protagonista da história, submetido às transformações nas condições de vida, nas formas e usos da língua ou na economia, uma vez que é este quem vive, fala, produz e consome. Desta forma, o homem passa a ser pensado como um ser exposto aos acontecimentos e, portanto, às relações entre a história e as demais ciências humanas:

(...) uma vez que o homem histórico é o homem que vive, trabalha e fala, todo conteúdo da História (...) concerne à psicologia, à sociologia ou às ciências da linguagem. Mas, inversamente, uma vez que o ser humano se tornou, de ponta a ponta, histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento da História (FOUCAULT, 1999:513).

Diante de tais aspectos, “o conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece” (FOUCAULT, 1999:516), ou seja, bem como sempre haverá o que pensar a respeito daquilo que já foi pensado, também qualquer pensamento a respeito do homem poderá ser pensado por ele próprio. Assim, o saber restringe-se de acordo com a época em que o homem, ser responsável pela construção deste conhecimento, encontra-se na história. Em suma, através da utilização das análises históricas, torna-se possível investigar as condições que possibilitaram a consolidação das disciplinas das humanidades, bem como a problematização

das verdades instituídas pela ciência moderna e o pensar sobre o conhecimento como uma construção histórica.

2.2 Cultura, Ética e Moral: consciência, responsabilidade e liberdade

As disciplinas das humanidades, frente à historicidade própria existente para o homem e para as coisas do mundo não mais vinculadas a uma única e contínua classificação, vêm carregadas de questões e preocupações que envolvem não apenas o grande desafio da discussão de uma ciência que tem o homem como objeto, mas, essencialmente, da tentativa de tomar conhecimento das leis necessárias das ciências cujos fatos sejam universais e objetivos gerais e, no entanto, abster-se destas no momento do estudo, análise e discussão do humano no homem.

Há aspectos relevantes a serem compreendidos e estudados pelo profissional de Relações Internacionais que dizem respeito à questão da cultura, da ética e da moral e que trazem consigo a necessidade da conscientização da responsabilidade e da possibilidade de liberdade que tais temas trazem à tona. Apesar de seu conhecimento e a fim de se manter civilizado, este profissional deverá, indubitavelmente, se abster de qualquer cultura, ética ou senso e consciência moral próprias no momento do exercício de sua profissão, uma vez que, ao fazê-lo, poderá tornar-se verdadeiro bárbaro cujos princípios, que também envolvem a fé, religião ou crença científica, possam se apresentar comparativamente superiores àqueles dos atores do Sistema Internacional estudados, sejam estes Estados, empresas, órgãos burocráticos, Organizações Internacionais Governamentais e Não-Governamentais, grupos de influência ou, até mesmo, indivíduos¹³.

Sentimentos e ações do homem voltadas para o próximo exprimem, essencialmente, a existência de um senso moral que, envolvendo dúvidas de quais decisões tomar neste tipo de situação, manifestam e põem à prova a consciência moral humana. Aquilo que se decide fazer e a

¹³ VIOTTI; KAUPI (2008) apresentam em *International Relations Theory* a existência de três paradigmas principais em que estão inseridas as teorias das Relações Internacionais. Sendo estes paradigmas o realismo, pluralismo e o globalismo, entende-se que, de maneira geral, apesar do Estado representar ator principal para tais análises teóricas, os indivíduos e os atores não estatais surgem como entidades cruciais na dinâmica internacional em que o Estado, já não sendo unitário, assiste às decisões de Política Externa serem influenciadas pela interação entre grupos de pressão, órgãos burocráticos e, inclusive, indivíduos.

justificativa e razão de tais ações e decisões, carregam a responsabilidade humana pelas conseqüências destes atos que se referem, principalmente, a “valores, sentimentos, intenções, decisões e ações referidos ao bem e ao mal e ao desejo de felicidade” (CHAUI, 2002:335). Por valores, entenda-se que destes, como a honradez e a justiça, sejam provocados sentimentos como a admiração e a culpa, e da decisão sejam conduzidas ações com conseqüências para o próprio homem e para o próximo.

Os valores podem, de fato, variar sem, no entanto, deixarem de se referir a um valor mais profundo do bom ou do bem, enquanto que os sentimentos e ações, nascidos de uma opção entre o bom/bem e o mau/mal, também se referem a um desejo humano igualmente profundo e subentendido de buscar afastar aquilo que se tem por dor e sofrimento, sempre em busca da felicidade. Em outras palavras, o senso e a consciência moral nada mais tratam do que das relações do homem com o próximo que nascem e existem como parte de sua vida intersubjetiva. Mesmo que de forma desconcertante, até mesmo a filosofia questiona a moral e a ética na busca pelo significado do homem, da vontade, do valor, da razão e do vício, da paixão e, até mesmo, da liberdade (CHAUI, 2002):

Ao mesmo tempo, a Filosofia teve que reabrir as discussões éticas e morais: O homem é realmente livre ou é inteiramente condicionado pela sua situação psíquica e histórica? Se for inteiramente condicionado, então a História e a cultura são causalidades necessárias como a Natureza? Ou seria mais correto indagar: Como os seres humanos conquistam a liberdade em meio a todos os condicionamentos psíquicos, históricos, econômicos, culturais em que vivem? (CHAUI, 2002:52).

Com o aparecimento e a instauração do homem em um saber no campo da *epistémê* da experiência moderna, também um imperativo surgiu de forma a importunar o interior do pensamento que, primeiramente, deve ser por si mesmo e no sentido de seu trabalho, tanto um saber como uma modificação do que se sabe por uma transformação do modo de ser daquilo que é refletido, independentemente das mais diversas formas que este possa ser cunhado, “*como de uma moral, de uma política, de um humanismo, de um dever de se incumbir do destino ocidental, ou da pura e simples consciência de realizar na história uma tarefa de funcionário*” (FOUCAULT, 1999:451).

Para FOUCAULT (1999), o pensamento coloca em movimento aquilo que toca e, assim, não é capaz de descobrir o impensado ou de ir em sua direção sem logo aproximá-lo de si ou, até mesmo, de afastá-lo, sem que o ser do homem não se ache alterado por se desenrolar, em todo

caso, nesta distância. Refletindo sobre a possibilidade de uma relação profunda com a modernidade, pode-se dizer que há duas formas de ética principais a serem entendidas e cujo ponto de tessitura dá-se por um momento kantiano com a descoberta de que o sujeito, como ser racional, se dá a si mesmo sua própria lei, a lei universal. A primeira trata-se da ética antiga que, sob a forma do estoicismo ou do epicurismo, articulava-se com a ordem do mundo à medida que descobria sua lei e, assim, se tornava capaz de deduzir o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade; em contrapartida, a segunda ética, a ética moderna, já não formula nenhuma moral ao entender que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento a fim de captar o impensado:

(A ética moderna) é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética (FOUCAULT, 1999:452).

É preciso que se deixe falar os que incitam o pensamento de forma que este saia de seu retiro e, assim, decifrem suas escolhas, bem como é preciso que se deixe agir os que querem, na ausência de promessas e de virtudes, constituir uma moral, na medida em que para o pensamento moderno já não há moral possível e não se lhe pode impedir de liberar e de submeter desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata; desde o momento - no século XIX - em que o pensamento “saiu” de si mesmo em seu ser próprio, não sendo mais teoria (FOUCAULT, 1999).

Entende-se, então, que o pensamento moderno jamais tenha formulado, de fato, uma moral, não em razão de ser pura especulação; mas ao contrário, por ser desde o começo, em si mesmo, um modo de ação e um ato perigoso, inclusive antes mesmo de se prescrever e esforçar um futuro, ou de apontar um dever-fazer e exortar - ou alertar - o pensamento ao nível de sua existência desde sua forma mais matinal (FOUCAULT, 1999).

Sua inépcia está em crer que todo pensamento “exprime” a ideologia de uma classe; sua involuntária profundidade está em que apontam com o dedo o modo de ser moderno do pensamento. Superficialmente, pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua forma mais indecisa, a éticas ou a políticas; mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele (FOUCAULT, 1999:453).

SARTRE (1973) discute a responsabilidade que tem o indivíduo sobre suas atitudes, objetivos e formas de vida, dada a importância da honestidade do homem durante suas escolhas e da consciência que se deve ter frente às suas decisões que, fundamentalmente, são consideradas escolhas autênticas do homem que devem buscar evitar a má fé. Com isto, a consciência do que se decide fazer não deve legitimar uma atitude ou, então, torná-la correta, uma vez que a sinceridade, da qual fala Sartre, não é inteiramente possível frente a dois motivos principais. Em um primeiro momento, o homem, tomado por objeto, por não ser passível de uma análise, observação e descrição inteiramente imparciais, também não pode ser considerado honesto. Somando-se a isso, a liberdade é o único valor universal e fundamental, uma vez que se é sincero no mal e, assim, não é possível que haja uma justificativa objetiva para qualquer outro valor.

O valor é então discutido não apenas à luz do senso e da consciência moral, mas também a partir dos juízos de valor, que se distinguem dos juízos de fato por irem além da constatação de um acontecimento, interpretando-o e avaliando-o. Presentes na vida e, inclusive, na metafísica e na ciência, os juízos de fato definem as coisas por que e como são, enquanto que os juízos de valor avaliam decisões, experiências, acontecimentos, pessoas, sentimentos e situações como boas ou más e que serão proferidos tanto na moral, como nas artes, na política e, até mesmo, na religião (CHAUI, 2002).

Aqui surge o perigoso¹⁴ juízo ético de valor que, normativo, diz o que é a felicidade, o bem e o mal, enunciando o dever ser das coisas, dos sentimentos, atos e comportamentos segundo critérios do que seria desejável e indesejável. Juízo de fato e juízo de valor distinguem-se, portanto, entre natureza e cultura, quando uma constitui-se independentemente do homem, como no caso da chuva como fenômeno meteorológico, passível de explicação, e outra tem seu nascimento na forma como os homens interpretam a si mesmos e suas relações para com a natureza, de forma a acrescentar-lhes valor e novos sentidos. Ora, se a vida cultural é responsável pela definição de valores positivos ou negativos, então tanto o senso como a consciência moral não podem separar-se dessa (CHAUI, 2002).

Freqüentemente, não notamos a origem cultural dos valores éticos, do senso moral e da consciência moral, porque somos educados (cultivados) para eles e neles, como se fossem naturais

¹⁴ Perigoso, por determinar este *dever ser* ou *fazer* capazes de levar o homem para o bem e para a felicidade através de atos, sentimentos, intenções, e comportamentos corretos, e não condenáveis, do ponto de vista moral (CHAUI, 2002).

ou fáticos, existentes em si e por si mesmos. Para garantir a manutenção dos padrões morais através do tempo e sua continuidade de geração a geração, as sociedades tendem a naturalizá-los. A naturalização da existência moral esconde, portanto, o mais importante da ética: o fato de ela ser criação histórico-cultural (CHAUI, 2002:336).

Por uma *Genealogia da Moral*, tanto o escrúpulo da moral - e tudo o que já foi celebrado como tal – como o bem e o mal, surgem com NIETZSCHE (2009) em discussão desde sua origem e procedência, desenvolvimento e modificação (como a moral enquanto consequência, sintoma, máscara, doença e também causa, medicamento e veneno) na verdadeira busca do que, para o autor, seria o *valor* da moral e sobre o qual grande perspectiva viria a se abrir como uma nova possibilidade de vertigem, desconfiança, suspeita e temor que salta adiante na e em toda a moral:

(...) sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2009:9).

Aqui, é feita uma nova exigência de crítica aos valores morais e um questionamento quanto ao próprio valor desses valores. Que homem, dotado de coragem, poderia esclarecer o segredo de como são fabricados os ideais na terra? Para os cientistas, a força é responsável pelo movimento e pela origem de toda uma ciência seduzida pela linguagem, não obstante sua indiferença aos afetos, ainda esta é capaz de se livrar de suas falsas crias, ou “sujeitos”, que lhe foram empurrados, através de uma fervorosa sustentação de crença – imputada aos homens - de que forte é aquele que é livre para ser fraco e que, então, deve ser bom. *“E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” (NIETZSCHE, 2009:33).*

Isto não significa para NIETZSCHE (2009) senão que de alguma forma se está assumindo que os fracos, entendendo-se como fracos, devem permanecer sem nada fazer por algo para o qual não são fortes o bastante. A impotência dos homens, comparados aos insetos capazes da mesma prudência ao se fazerem de mortos em caso de grande perigo, graças à mentira que tomam por verdade, ganha então virtude que acaba por calar seu ser e sua atividade a ponto de tornar o empreendimento como algo voluntário e desejado, um feito, algo escolhido e, até mesmo, um mérito.

O homem pode acabar por se enganar acreditando em sua liberdade de escolha apenas por uma necessidade de seu instinto no sentido de uma autoconservação e autoafirmação, permitindo, assim, que mentiras lhe sejam imputadas e nele se purifiquem. O sujeito, ou então a alma, pode ser entendido como o artigo provavelmente mais consistente e sólido de fé sobre a terra, “*talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito*” (NIETZSCHE, 2009:34).

Diferentes composições de valores éticos como, por exemplo, de comportamentos sociais, padrões de conduta e relações interpessoais, são instituídas por formações culturais e sociais a fim de garantir a conservação e integridade de seus membros. Neste sentido, CHAUI (2002) aponta como tema central da discussão referente a tais valores a questão da violência no mundo, a ser analisada desde a Antiguidade clássica à atualidade, por entender que o tema, apesar das mais diferentes culturas e sociedades não o definirem da mesma maneira e com o mesmo conteúdo, acaba por apresentar uma série de aspectos em comum quanto ao fundo contra o qual os valores éticos serão erguidos.

Em geral, entende-se a violência como todo tipo de coação física e psíquica que leve o ser a fazer algo contrário a si e sua consciência, a seu corpo, a seus interesses e desejos, enfim, um exercício de forças capaz de causar danos profundos e irreparáveis a este alguém. Seria, acima de tudo, uma violação da dignidade da pessoa humana cuja integridade física e psíquica constrangidas fazem com que este aja de forma contrária a sua natureza (CHAUI, 2002).

Dadas características que trazem a humanidade ao homem, como a liberdade, racionalidade, comunicabilidade e possibilidade de interação com a natureza e o tempo, a sociedade e a cultura definem o homem como sujeito do conhecimento e da ação, não podendo a violência reduzi-lo a coisa ou objeto (CHAUI, 2002). No entanto, tal cultura e sociedade, ao delinearem o que têm por crime, vício e o mal em geral, acabam por circunscrever aquilo que entendem por violência contra o próximo e, assim, erguer os valores positivos do bem e da virtude, como barreiras éticas contra a violência. Mais uma vez, sem que se perceba, os homens são educados e cultivados por criação histórico-cultural na busca da sociedade por uma manutenção de seus padrões morais que, com o tempo e as gerações, são naturalizados. Assim, e apesar do fundo comum que possa haver entre sociedades com relação a certos valores éticos, é ainda primordial que seja respeitado aquilo que pode ser considerado como atitude ética pelas

mais variadas culturas, ainda que tais valores agridam o que se tem por valor ético em sua própria sociedade, como, por exemplo, a manutenção da condição humana de sujeito sem que este se transforme em coisa a ser manipulada por outros.

2.3 O Papel da Instituição Educativa: educação contemporânea por uma sociedade educativa

A instituição educativa contemporânea, no sentido de possibilitar uma sociedade educativa, deve analisar os aspectos que vão além do conhecimento dos conceitos de ética, senso e consciência moral que, frente às questões analisadas, podem apresentar-se como falsas, e omissas, imputações histórico-culturais que educam e cultivam os homens na busca da sociedade por uma manutenção de seus padrões morais. A fim de que o profissional de Relações Internacionais esteja atento para estas questões durante seu processo educativo, torna-se relevante aprofundar-se na análise do humanismo como antropologia moral-estética capaz de explicar e avaliar o ente em sua totalidade, a partir e para o homem.

Neste sentido, HEIDEGGER (2002) traz a importância de que o fundamento metafísico se deixe reconhecer nos fenômenos que distinguem à era fundada pela metafísica, sendo estes fenômenos essenciais da modernidade pertencentes a ciência. Dentre estes, a técnica é apontada como uma transformação autônoma da prática, de tal forma que exige o emprego da ciência natural matemática, enquanto que a arte que se desloca para o âmbito da estética - mas perde seu sentido originário - se torna objeto de vivência e vale como expressão da vida do homem. Outros fenômenos modernos manifestam-se no fazer o homem concebido e cumprido como cultura, como valores supremos através do cultivo de elevados bens do homem, cuidando de si e tornando-se política cultural; e o fenômeno da desdivinização¹⁵ trazido pela modernidade no sentido de eliminação dos deuses e, assim, da fuga destes que levam a um vazio a ser substituído pela investigação historiográfica e psicológica do mito.

¹⁵ A desdivinização de HEIDEGGER (2002:98) trata de “*dúplice processo de, por um lado, a imagem do mundo se cristianizar, na medida em que o fundamento do mundo é estabelecido como o infinito, o incondicionado, o absoluto, e, por outro lado, o cristianismo transformar sua cristianidade numa mundividência (a mundividência cristã) e, deste modo, se modernizar*”.

Ora, se a ciência como investigação é um fenômeno essencial da modernidade, então aquilo que constitui o fundamento metafísico da investigação tem de determinar em geral, de antemão e muito antes, a essência da modernidade. Pode-se ver a essência da modernidade em o homem se libertar dos vínculos medievais, na medida em que se liberta para si mesmo. (...) O decisivo não é que o homem se liberta para si mesmo dos vínculos que tinha até agora, mas que a essência do homem em geral se transforma, na medida em que o homem se torna sujeito (HEIDEGGER, 2002:111).

Onde o mundo se torna imagem, então surge o humanismo que, em sentido historiográfico estreito, nada mais é do que uma antropologia moral-estética como interpretação filosófica do homem “*que explica e avalia, a partir do homem e para o homem, o ente na totalidade*” (HEIDEGGER, 2002:116). Isto se dá uma vez que quanto mais objetivamente aparecer o objeto, mais manifestadamente aparecerá o sujeito. Em outras palavras, a consideração e doutrina do mundo se transformam na doutrina acerca do homem, na antropologia cuja interpretação do mundo, surgida a partir do século XIX, encontra sua expressão na atitude do homem em relação ao ente “*na totalidade se determinar como mundividência*¹⁶” (HEIDEGGER, 2002:117).

O mundo conquistado como imagem concretiza o processo fundamental da modernidade quando por imagem entendemos o delineamento do elaborar que representa. A imagem do mundo, então, é sim mais do que uma pintura do ente na totalidade ou uma imagem que se faz do mundo; é o mundo concebido como imagem em que o ente, em tudo aquilo que lhe pertence e que nele está reunido, está diante de nós como sistema (HEIDEGGER, 2002).

GRANGER (1994) aborda os temas da ciência, técnica e produção de massa através de estudo sobre os saberes técnicos cujos processos levados para uma condição da baixa dos custos e produção de massa transformam o artesão, por um lado, em engenheiro, e por outro, em executante (operário). Também é observado que esta realidade se dá com uma penetração das técnicas pelo conhecimento científico, quando uma formulação extremista de normalização acaba por representar o oposto das técnicas artesanais na forma de um assédio da técnica pela ciência. Assim, dada a tecnicidade existente na sociedade atual, constata-se a presença de uma tensão entre a exigência de especialização técnica e a exigência, aparentemente oposta, da polivalência,

¹⁶ Para HEIDEGGER (2002) a mundividência seria a intuição da vida, a posição do homem enquanto sujeito (*subjectum*) no meio do ente, como prova do mundo ter-se tornado imagem frente a posição do homem como centro de referência.

ou seja, de uma competência generalizada e uma maior capacidade de adaptação. Aqui surge a questão da formação dos jovens estudantes, quando GRANGER (1994) constata que:

(...) nos níveis de execução, mesmo muito altos na hierarquia técnica, o espírito científico corre o risco de se apagar ante um espírito estritamente técnico, que daria preferência ao sucesso em detrimento da explicação. Assim, para contrabalançar esse efeito negativo, convém, sem dúvida, responder ao problema de formação que acabamos de mencionar, aceitando dar um lugar importante no ensino a uma cultura científica geral, aparentemente desinteressada e não diretamente eficiente, e até, sem dúvida, a uma cultura humanista, à cultura em sentido estrito (GRANGER, 1994:39).

Entendendo a necessidade de se intensificar o ensino de matérias das humanidades na formação dos alunos de Relações Internacionais, é relevante ressaltar que cada uma das *ciências* humanas pode ser subdividida em diferentes ramos que são definidos pela crescente especificidade de seus objetos e métodos. Isto implica dizer que cada um dos campos de investigação das *ciências* humanas vai além de sua distribuição essencial nas áreas de psicologia, sociologia, economia, antropologia, história, lingüística e psicanálise. Pode-se dizer que a área de psicologia, por exemplo, pode ser subdividida em psicologia da criança, do desenvolvimento, ou até mesmo da área social, enquanto que a subdivisão da história pode se ramificar em história econômica, política ou oral (CHAUI, 2002).

Quando trabalhadas de forma interdisciplinar, os campos e métodos das *ciências* humanas tendem a apresentar resultados mais significativos de forma a englobar os vários aspectos simultâneos e sucessivos dos fenômenos analisados. Ainda assim, o desenvolvimento de três áreas (lingüística, antropologia e psicanálise) levou ao surgimento de uma nova “interdisciplina” científica voltada ao estudo dos diferentes sistemas de signos e símbolos que constituem as mais variadas formas de comunicação, a semiologia. Considerando tais signos e símbolos como práticas sócio-históricas e culturais, entende-se que estes se refiram às relações sociais e condições históricas de cada sociedade que, assim, se institucionalizam como sistemas únicos de integração de uma série de subsistemas de signos e símbolos próprios a esta sociedade, como a linguagem, as políticas e costumes, a arte, religião e instituições sociais (CHAUI, 2002).

Vários estudiosos propuseram que o método das ciências humanas fosse capaz de descrever e interpretar esses subsistemas e o sistema geral que os unifica. Esse método é a semiótica, tomada como metodologia própria às ciências humanas e capaz de unificá-las (CHAUI, 2002:277).

Em suma, CHAUI (2002) aborda os campos de investigação das disciplinas das humanidades a começar pela psicologia, cuja abordagem principal diz respeito ao estudo dos comportamentos humanos e animais, das perturbações da mente humana, bem como de suas estruturas e desenvolvimento, desde a consciência, vontade e percepção, à linguagem, memória e emoções. Já a sociologia trata essencialmente dos estudos das estruturas, formações, instituições e transformações sociais, enquanto que a economia aborda das condições materiais de produção da riqueza (distribuição, circulação e consumo) ao estudo da origem e desenvolvimento de crises econômicas e as estruturas produtivas segundo o critério da divisão social do trabalho.

CHAUI (2002) aponta a disciplina da história não apenas como estudo do surgimento e desenvolvimento das formações sociais, como também das transformações destas por movimentos como as guerras e rebeliões, ou o impacto econômico, político, cultural e social sobre estas. Já pela lingüística são estudadas as estruturas da linguagem e as relações entre estes outros sistemas de símbolos, bem como as relações entre língua, fala e palavra. Pela psicanálise, estuda-se a estrutura, relações e funcionamento do consciente e inconsciente, assim como as perturbações da mente humana que, da inconsciência, se expressam de forma consciente por neuroses e psicoses. Desta disciplina, GRANGER (1994) aponta que a psicanálise, enquanto se pretende doutrina de conhecimento, fundamenta-se no esquema hermenêutico em que, no moderno pensamento dos fatos humanos, supõe-se que a ciência deveria explicitar as significações das aparências cujas realidades mais profundas constituem seu sentido.

O obstáculo fundamental está, evidentemente, na natureza dos fenômenos de comportamento humano, que carregam uma carga de significações que se opõem a sua transformação simples em objetos, ou seja, em esquemas abstratos lógicos e matematicamente manipuláveis (GRANGER, 1994:85).

Por fim, o estudo da antropologia é analisado por CHAUI (2002) como estudo das comunidades e análise das estruturas e formas culturais que, em sua singularidade, apresentam princípios internos de funcionamento e transformação diferenciados, como a cultura, por exemplo, que *“é entendida como modo de vida global de uma sociedade, incluindo: religião, formas de poder, formas do parentesco, formas de comunicação, organização da vida econômica, artes, técnicas, costumes, crenças, formas de pensamento e de comportamento, etc”* (CHAUI, 2002:276).

Antropologia é aquela interpretação do homem que, no fundo, já sabe o que é o homem e, por isso, nunca pode perguntar quem ele é. Pois, com esta pergunta, ela ter-se-ia de reconhecer a si mesma como abalada e superada. Como deve isto ser exigido à antropologia, quando ela apenas e propriamente tem de realizar a garantia suplementar da auto-segurança do sujeito? (HEIDEGGER, 2002:137)

Trazendo a discussão do ensino e formação para o âmbito da posição formal, BARBERO (2005) aponta que, no futuro, haverá uma educação que irá acompanhar toda a vida dos estudantes que, de alguma maneira, terão seu desempenho de trabalho e profissional exigido não por seu tempo de estudo, mas sim pela necessidade permanente de atualização nos estudos. Em outras palavras, o que se vê no mundo contemporâneo relacionado ao trabalho é um sistema de produção que transforma, e transtorna, os modos de se trabalhar, seus contratos e sua duração, bem como a preparação daqueles que pretendem fazê-lo. O alto grau de exigência das empresas tem gerado uma educação voltada para uma preocupação diferente daquela que já se teve um dia, ou seja, o ensino do tipo de conhecimento que se transfere dos professores aos alunos através de uma instituição formalmente escolar. Assim, o diploma escolar, em todos os seus níveis, desvincula-se do ensino voltado para a constituição do homem cujos saberes apontam para a sociedade e para a preocupação com esta, como o interesse pela política, pelo trabalho, enfim, pelos conhecimentos que realmente importam para a vida.

Por um lado, as escolas e universidades acabam, muitas vezes, por não ajudar com a formação de novos profissionais que abram novas possibilidades para a produção nacional e para o trabalho dos cidadãos, mas sim voltam-se para uma visão apenas mercantil que as afasta da verdadeira dimensão estratégica e cultural que têm enquanto formadoras de novas gerações sedentas pela herança cultural presente nas instituições de ensino. Neste contexto de formação humanista mais sólida, também é ressaltado o papel da instituição de ensino que não apenas atenta, conhece e visa preparar seus alunos para o mercado de trabalho, mas que essencialmente leva em consideração que qualquer forma de educação, inclusive profissional, deve também visar as tendências do mundo, análises prospectivas e diagnósticos do que está por vir, bem como as prováveis tendências de mudança no mercado de trabalho e, inclusive, no próprio campo profissional (BARBERO, 2005).

Assim, BARBERO (2005) defende que, por mais profissional que uma instituição de ensino possa ser, esta não pode deixar completamente de lado a dimensão ético-cognitiva de cidadania, a dimensão de que o estudante, profissional e trabalhador são verdadeiros cidadãos

ativos de sua sociedade. Hoje, a sociedade dotada de um sistema educativo deveria caminhar no sentido de uma sociedade educativa. Explique-se que:

(...) a educação era um sistema, um subsistema da sociedade que estava muito ligado a uma idade e a um lugar, a um tipo de instituição. (...) de um lado a educação já não estará ligada a uma única etapa da vida, entre os cinco e os vinte e cinco anos, mas durará desde antes dos cinco até depois dos oitenta. (...) Então creio que o feito da educação sair da escola como território e da infância e da juventude como idade, seja um feito cada vez mais forte e, repito, o problema será se nossos países serão capazes de reelaborar o que entendemos por educação, tanto no sentido de formação de cidadãos, como no sentido de formação de trabalhadores, ou se nós vamos unicamente esperar que seja o mercado de trabalho a nos dizer qual será o futuro de nossos países (BARBERO, 2005)¹⁷.

Aqui, surge também a discussão sobre a importância e o papel do professor como uma das peças mais relevantes neste processo de formação e ensino. Pode-se dizer inclusive que o grande desafio deste profissional diz respeito a sua função que não mais deveria ser apenas daquele responsável pelas respostas e transmissão de informação aos alunos, mas essencialmente para a formulação de perguntas e ensino do trabalho em equipe, por exemplo, de forma que, no futuro, haja uma mudança na relação do aluno com o mestre e professor, e também com seu próprio local de ensino (BARBERO, 2005).

Se então as sociedades e diferentes culturas apresentam subsistemas de signos e símbolos cujas ações e práticas são consideradas sócio-históricas dada a singularidade e peculiaridade de cada uma destas sociedades, e frente aos aspectos analisados da necessidade de interdisciplinaridade das subdivisões e ramificações dos campos de investigação das *ciências* humanas, então o ensino e formação do profissional de Relações Internacionais deveria apresentar-se como método modelo mais humanista capaz de, mais uma vez, descrever e interpretar a singularidade de tais subsistemas de forma civilizada e livre de qualquer pré-conceito que considere qualquer símbolo e signo relacionado a sua própria condição social, cultural ou histórica.

¹⁷ Em espanhol no original: “(...) *la educación era un sistema, un subsistema de la sociedad que estaba muy ligado a una edad y a un lugar, a un tipo de institución. (...) de un lado la educación ya no va estar ligada a una sola etapa de la vida, entre los cinco y los veinticinco años, sino que va durar desde antes de los cinco hasta después de los ochenta. (...) Entonces yo creo que este hecho de que la educación se salió de la escuela como territorio y se salió de la infancia y de la juventud como edad, es un hecho cada vez más fuerte y, repito, el problema es si nuestros países van a ser capaces de reelaborar lo que entendemos por educación, tanto en el sentido de formación de ciudadanos, como en el sentido de formación de trabajadores, o si nosotros vamos a quedar únicamente esperando a que sea el mercado laboral el que nos diga cual es el futuro de nuestros países*” (BARBERO, 2005).

Capítulo 3

A Disciplina das Relações Internacionais

3.1 Surgimento, Estrutura e o Papel da História nas Relações Internacionais

Entendendo que cada ser possui uma realidade singular naturalmente determinada por certo contexto único de tempo e espaço, permite-se, então, dizer que o conhecimento dos fatos humanos, que se pretenda científico, possui como aspecto original sua vinculação com a história (GRANGER, 1994). Considerando a importância da história para os fatos humanos e, assim, para a disciplina das humanidades, torna-se então relevante discutir aspectos da própria disciplina das Relações Internacionais que dizem respeito não apenas ao seu surgimento e estruturação, mas também ao papel da história em sua constituição.

SARAIVA (2007) aborda os estudos das relações internacionais como pertencentes à história deste mundo contemporâneo constituído por muitas redes de poder entretidas em escala global. Tais relações internacionais vão além do jogo atual da política dos governantes, dependendo, de certa forma, da importância de longo prazo histórico do desenrolar das constituições das redes tanto societárias como institucionais que exercem papel importante sobre os jogos diplomáticos e políticos, econômicos, militares e até mesmo culturais.

Frente à concretização destas redes de poder, no decorrer do período moderno, baseadas essencialmente em interesses particulares e não em valores universais, o estudo das relações internacionais sobre a diversidade cultural, a relativização de ideologias, processos sociais da identidade, bem como a valorização da eficácia estatal e da lucratividade privada, permitirão concluir que de fato existe uma dependência complexa entre as esferas do passado, do presente e do futuro da ação humana no tempo, individual, coletiva e institucional (SARAIVA; 2007).

Apesar de sua crescente relevância no Brasil e no mundo, as Relações Internacionais como disciplina acadêmica – jovem disciplina burguesa¹⁸ -, nasceram nas instituições ocidentais

¹⁸ A disciplina das Relações Internacionais foi assim chamada por alguns autores que “*ostentaram estatuto originado de berço liberal anglo-saxão e estudos patrocinados por organismos internacionais: Liga das Nações, na década de trinta e Organizações das Nações Unidas, na década de quarenta*” (OLIVEIRA, 2001:279).

apenas no recente século XX vinculadas, essencialmente, ao ambiente epistemológico da ciência política. Tal afirmação se dá pelos fatos que antecedem e sucedem o surgimento da disciplina e que, desta forma, acabaram por delinear a. Pode-se dizer que, antes do século XX e da eclosão da Primeira Grande Guerra, a análise das relações internacionais ficou a cargo de diplomatas, juristas e historiadores até o momento em que esforços foram reunidos para que este estudo passasse a ser campo específico e autônomo. Em outras palavras, o que se buscou - e ainda se busca - é um maior reconhecimento da complexidade e abrangência da disciplina que vá além das análises parciais trazidas tanto pela economia, como pelo direito e pela política internacional, no sentido de uma produção de conceitos que possibilitem análises integradas de forma a elucidarem, articuladamente, aspectos essenciais à realidade (OLIVEIRA, 2001).

Para CASTRO (2005), as Relações Internacionais adquiriram identidade própria com o desenvolvimento das teorias das relações internacionais cujo objeto trata tanto do estudo dos fenômenos na prática política sob a nova forma institucional estabelecida a partir da Paz de Westphalia – também conhecida como “ordem westphaliana” ou sistema internacional - e suas posteriores transformações, bem como da descrição dos fundamentos políticos relativos à estruturação da ordem internacional. De forma geral, a política internacional é entendida como conjunto de práticas por meio das quais os Estados se relacionam e que, freqüentemente, envolvem o uso da força efetiva ou a coação. Tais práticas são reguladas pelas proposições das teorias das relações internacionais que ganharam maior impulso em sua formação especialmente na década de 1970.

Não devendo-se procurar analisar a política internacional apenas a partir dos tempos remotos, a forma específica de institucionalização da política, principalmente a partir do século XVII na Europa, torna-se expressão necessária a este estudo que continua passando por relevantes transformações. Assume-se, então, que a Paz de Westphalia (1648) tenha sido o ponto em que se consolidou o sistema de Estados territoriais soberanos (tendência de “territorialização” iniciada na Europa desde os séculos XII e XIII) quando da constituição das relações entre estes que, até o século XVII, não apresentavam “*um sistema de identidades políticas (Estados) exercendo autoridade suprema sobre os territórios e detentoras do monopólio sobre assuntos de guerra, o exercício da diplomacia e a celebração de tratados*” (CASTRO, 2005:104).

A política – que até então se estruturava por outros meios, essencialmente independentes do território, tais como laços de sangue e comunhão de valores religiosos – passa a estar

determinada pelo território e, portanto, institucionalizada de forma a ser possível distinguir entre a política “interna” (ao território), regida pelas leis e pelo príncipe local¹⁹, e a anarquia “externa”, vigente nas relações entre os Estados (CASTRO, 2005:102).

Frente a estas diferentes perspectivas sobre a origem do campo de estudo das Relações Internacionais, vale também ressaltar o surgimento dos estudos das Relações Internacionais sob prima das elites norte-americanas e inglesas que iniciaram suas pesquisas, mais especificamente, na busca do entendimento do mundo em mudança e, por assim dizer, da manutenção do poder que detinham. Esclareça-se que tal posicionamento levou as delegações diplomáticas tanto dos Estados Unidos da América como da Inglaterra - ambos presentes na Conferência de Paz de Paris - a assumirem a responsabilidade pela criação e desenvolvimento de centros de pesquisa neste campo, sendo então fundados o Royal Institute of International Affairs na Inglaterra, e o Council of Foreign Relations nos Estados Unidos (OLIVEIRA, 2001).

Assim sendo, idéias como de acúmulo de poder e da conservação de uma posição hegemônica, podem ser consideradas conseqüências políticas, e também acadêmicas, importantes pelo surgimento da disciplina nestes dois países que se destacaram no cenário internacional como potências no decorrer da história. Estados Unidos e Inglaterra, bem como outros países que passaram a estudar o campo de conhecimento das Relações Internacionais, elaboraram inúmeras hipóteses e contribuíram para a área de estudo não apenas por a terem iniciado, mas especialmente pela formulação de teorias e conceitos universalmente definidos, tais como aqueles que lhe são específicos (OLIVEIRA, 2001). Alcançando aquilo que se buscava, SARAIVA (2007) ressalta que os países pioneiros nos estudos das relações internacionais adquiriram poder político capaz de satisfazer não apenas seus respectivos interesses nacionais, mas também de determinar a relevância de certos temas para as Relações Internacionais, direcionando o rumo a ser dado à pesquisa.

Para SARFATI (2005), no tocante da origem das Relações Internacionais enquanto campo acadêmico, a história relata que apenas após a Primeira Guerra Mundial, no ano de 1919, a primeira cadeira de Relações Internacionais foi criada na University of Wales, em Aberystwyth (Reino Unido) pelo filantropo David Davies buscando entender, como campo de conhecimento,

¹⁹ Consagrou-se com a Paz de Westphalia (1648) o princípio adotado desde a Paz de Augsburg (1555) chamado de *cujus régio cujus religio* significando que aquele que tem a região, tem também a religião, ou seja, os príncipes adquiriam autonomia política para adotar a religião a ser seguida e respeitada em seu território CASTRO (2005).

sobre as causas das guerras e, desta forma, estudar como evitá-las e como encontrar a paz. De maneira geral, pode-se dizer que os desafios enfrentados pelos membros desta cadeira na época pouco se alteraram com relação àqueles enfrentados pelos estudantes contemporâneos (SARFATI, 2005).

Dado este campo de estudo e conhecimento, as questões envolvendo a forma de proteção dos Estados, bem como a cooperação e segurança internacionais, tornaram-se temas presentes à disciplina no sentido de uma análise mais profunda das relações entre os Estados e, inclusive, com o meio onde se encontram e estão inseridos. Apesar disso, e deste campo ser considerado jovem e recente, há os que questionam o porquê destes estudos não terem se iniciado anteriormente frente ao objeto de análise da disciplina – como as causas da guerra e a paz – já existir ao longo da história da humanidade. O que ocorre é que, apesar de que estas questões de fato tenham existido no passado e ainda existam no mundo contemporâneo, não é possível afirmar que antes da data de 1919 já se houvesse criado “*um campo distinto e exclusivo de Relações Internacionais como um universo próprio de teorias diferenciadas das áreas de direito, política e economia*” (SARFATI, 2005:23). Em outras palavras, a disciplina das Relações Internacionais não apenas é, constitutivamente, campo de conhecimento cujas teorias e ideologias de campos tradicionais lhe servem como base (surgindo aqui seu caráter multidisciplinar) como também não seria possível sua existência sem o estudo da história, ou pré-história, das relações internacionais.

Há, nas relações internacionais contemporâneas, dois aspectos característicos que apenas reafirmam tendências claras dos séculos anteriores. Estes aspectos dizem respeito à tentativa de trazer para seu campo grande parte das relações humanas que se processam no interior de uma sociedade, ao mesmo tempo em que se desconsidera a existência tradicional dos âmbitos de competência entre poderes normativos internos à sociedade e também da sociedade internacional. Por assim dizer, o intervencionismo estatal presente na era da Revolução Industrial coincidiria com a globalização do mundo contemporâneo em que temas da vida societária, como cultura, meio-ambiente, economia, entre outros, interessam às Relações Internacionais e já não apenas as questões de guerra e paz. Em um segundo momento, os interesses das sociedades nacionais e internacionais passam a coincidir e levam o mundo a ser entendido como todo indivisível em que as esferas decisórias internas aos Estados perdem seu poder frente à necessidade de regulamentação em nível internacional (OLIVEIRA, 2001).

SARFATI (2005) expõe dúvidas neste sentido concernentes à juventude da área e de sua multidisciplinaridade que vão desde a possibilidade de existência de um campo exclusivo das RI, em que um pensamento seria desenvolvido propriamente para a disciplina, ou se seriam os fenômenos internacionais suficientemente tratados e analisados pelos campos de direito, política e economia. O que então torna o campo de conhecimento das Relações Internacionais como campo único e diferenciado? SARFATI (2005) julga que as teorias representem as ferramentas diferenciadoras da área e que estas, sendo construídas desde 1919, seriam inequívocas perante o processo de construção e desenvolvimento de um ramo considerado independente das ciências sociais e o qual, inclusive atualmente, está em uso. Porém, seria realmente possível afirmar que as teorias próprias deste campo são inequívocas e representem o verdadeiro diferencial da disciplina? Seriam estas teorias a principal ferramenta das Relações Internacionais? Ou poderia a área desenvolver como sua característica principal a possibilidade do profissional de Relações Internacionais ser homem livre, cujos princípios o tornam civilizado, não no sentido da busca de uma explicação da vida ou do mundo por alguma ideologia, fé ou religião, mas por se deparar frente a esta liberdade e esta angústia de uma vida em aberto que o permitem se fazer a si mesmo?

Para OLIVEIRA (2001), o objeto de estudo das relações internacionais contemporâneas não se centra apenas nas relações sociais que, de alguma forma, transgridam as fronteiras internacionais, mas sim naquelas que permitam o reconhecimento de seu status e identidade internacionais por revestirem-se de importância relevante neste âmbito quando caracterizadas, precisamente, pela qualidade e pela realidade social que ultrapassam as fronteiras transnacionais. Somando-se a isto, e frente a um cenário cada vez mais complexo e multifacetado da sociedade internacional, é importante ressaltar que deste objeto de estudo o papel dos Estados neste cenário tenha se alterado por estes já não mais serem capazes de eliminar os desequilíbrios existentes em âmbito internacional em razão do surgimento e proliferação de organismos internacionais, não-governamentais, bem como empresas transnacionais que se fortaleceram e ganharam voz nesta nova era geradora de “*regras, modelos e valores de outro jogo - do jogo subjacente aos homens, dos seus mundos e de suas assimétricas relações globais*” (OLIVEIRA, 2001:280).

Ainda nesta linha de pensamento, OLIVEIRA (2001) aponta a necessidade de se preocupar não apenas com atores do sistema internacional que vão além dos Estados (como organizações intergovernamentais, multinacionais, entidades e indivíduos), mas principalmente

com os agrupamentos humanos freqüentemente esquecidos pelos estudiosos das relações internacionais que pouco atentam para a representatividade destes agrupamentos autônomos cuja existência antecede até mesmo a constituição dos Estados. Assim, mesmo que o estudo das relações internacionais, seja este provindo da ciência política, da história ou do direito internacional, diferencie-se quanto ao viés aplicado por aquele que as estuda, deve atentar para a relevância dos atores não estatais (apesar de não legitimados pelos Estados) e para seu papel na arena internacional onde os atores das relações internacionais estão inseridos.

O propósito de reflexão (...) sobre o âmbito complexo e polêmico das Relações Internacionais contemporâneas, tem lastro em sentido duplo: primeiro, o nosso compromisso ético com a busca do verdadeiro conhecimento científico; segundo o nosso juízo de valor, que privilegia o indivíduo como protagonista legítimo da dimensão dinâmica da sociedade internacional – sua vida, relações, condutas, sentimentos, desejos e tremores – um universo revelador de estímulos conscientes e inconscientes, conjugando comportamentos racionais, lógicos, sistemáticos, e, por vezes, também passionais e até exacerbados, motivos a recomendar critérios de relativização e flexibilidade junto à análise de suas interações com os demais atores dessa sociedade internacional, presentemente mundial (OLIVEIRA, 2001:23).

De maneira geral, e além ou das ferramentas de estudo da disciplina ou dos atores considerados pelo estudo provindo das mais diversas áreas deste campo de conhecimento, o grande desafio da disciplina reside na dificuldade que há de se entender a necessidade de interdisciplinaridade entre as matérias desta multidisciplinar área das *ciências* humanas. A complexidade das relações internacionais, desde sua origem à sua discussão no mundo contemporâneo, exige que esta interdisciplinaridade exista inclusive entre disciplinas das humanidades que tragam outra perspectiva a respeito da formação deste profissional internacionalista, que não meramente dos modelos e conceitos por estes utilizados, mas também de outras visões mais humanistas que auxiliem o homem a entender o mundo e a si mesmo não apenas através de teorias que, muitas vezes, podem não fazer jus à complexidade do mundo e das próprias relações internacionais.

3.2 Teorias das Relações Internacionais: modelos e conceitos vs. a complexidade das relações internacionais

De certo, têm-se apresentado grande evolução dos estudiosos das relações internacionais com relação aos atores internacionais levados em consideração, cujo poder e influência vêm se tornando cada vez maior no cenário internacional onde estão inseridos. Questões anteriormente consideradas como pouco relevantes surgem na pauta discussão de tais atores e trazem a tona a importância de que os estudiosos desta disciplina atentem especialmente para os temas de cunho humanista e social latentes no mundo contemporâneo. Para tanto, e frente à discutida complexidade das relações internacionais, as teorias próprias à disciplina apresentam-se como modelos e conceitos utilizados pelo profissional que, invariavelmente, sequer se questiona a respeito do papel e da capacidade de tais teorias abrangerem e compreenderem tudo aquilo que envolve o tema.

Em linhas gerais, o curso de Relações Internacionais representa um campo inovador recentemente instituído como carreira nos currículos universitários brasileiros trazendo consigo as preocupações não apenas com relação aos fenômenos internos das sociedades humanas, cujas raízes são significativas nos relacionamentos exteriores, mas também de se atribuir cunho científico ao estudo das relações dos grupos humanos que se projetam para fora das fronteiras nacionais (OLIVEIRA, 2001). Desta forma, e a fim de que a disciplina tenha cunho formativo, deve-se centrar uma maior preocupação no estudo dos conceitos utilizados no desenvolvimento das teorias das relações internacionais, não no sentido de uma compreensão histórico-política destas, mas de uma análise da evolução de suas teorias desenvolvidas em paralelo com a própria sociedade.

Aqui, discute-se que o objeto de novos problemas deve ser analisado e abordado em suas diferentes vertentes de forma que as sociedades e os estudiosos das relações internacionais, sejam estes das mais diferentes formações ou profissões, estejam aparelhados com todos os métodos e meios de avaliar os desafios do futuro (SARAIVA, 2007).

Qualquer observador menos desatento terá notado as crescentes críticas às explicações das relações internacionais sustentadas exclusivamente no papel da economia, da política e do jurídico. As relações internacionais passaram a inscrever-se no movimento mais amplo da cultura, dos valores, das identidades, da dimensão ecológica e de tantos outros fatores que não vinham

sendo considerados até as décadas recentes. Vários ângulos da abordagem do presente (...) mostram a renovação do conhecimento disponível nesse campo do conhecimento (SARAIVA, 2007:2).

Porém, apesar da constatação do avanço e do desenvolvimento que alcançaram as Relações Internacionais, tal disciplina não dispõe de Teoria Geral que possa compreender, de forma adequada, a captação e a interpretação da sociedade internacional globalizada, bem como os problemas que atingem profundamente seus indivíduos neste jogo de interações interdependentes - e planetárias - que incidem em suas vidas, cada vez mais, e em maior medida (OLIVEIRA, 2001). Para tanto, as 'teorias' das relações internacionais se tornam necessárias para a análise e compreensão de um leque muito mais amplo de entendimentos que podem vir a refletir sobre as mais variadas tradições epistemológicas às bastante diversas composições ontológicas.

(...) as Relações Internacionais não possuem 'a' teoria amplamente reconhecida sobre os elementos básicos que compõem o nosso campo de estudo. Portanto, a riqueza das Relações Internacionais está exatamente na diversidade de sua fauna teórica e no acalorado debate que a academia vem mantendo especialmente após a década de 1970 (SARFATI, 2005:30).

Em sua essência, as teorias próprias das Relações Internacionais têm o papel de definir e explicar o mundo em que se vive, frente às suas diferentes e reveladas perspectivas, como uma explicação ou reflexão acerca da realidade no mundo e, assim, responder o porquê da existência das coisas que compõem o mundo real e a forma como os atores constroem e dão propósito ao mundo político (SARFATI, 2005). Neste sentido, estas teorias formam quadros teóricos gerais cujos modelos com suas categorias e conceitos estruturais são utilizados quando da interpretação de aspectos fenomenológicos das relações internacionais sendo, entre outras, as principais teorias conhecidas pelas correntes do idealismo, realismo político, dependência e interdependência.

Assim como o realismo, a corrente teórica do idealismo pode ser dividida em clássico e moderno. Por idealismo clássico, agrupa-se composição de autores do que se entende por um período da pré-história das Relações Internacionais, como Marsílio de Pádua, Abade de Saint-Pierre, Rousseau, Thomas More (Morus) e Hugo Grotius. Resgatando a essência e as idéias principais do idealismo clássico, surge então o idealismo moderno no contexto do pós-Grande Guerra Mundial, tendo como seu grande, e mais atual, precursor Thomas Woodrow Wilson (1856-1924), além de Norman Angell e Elihu Root. Wilson é sempre destacado durante a

discussão do idealismo especialmente por nunca esconder sua posição contra a política intervencionista dos presidentes republicanos, visando acabar com o velho mau-hábito das diplomacias de guerra que tornavam os povos e províncias em mercadorias de trocas. Assim, para o idealismo de uma forma geral, acredita-se a paz poderia ser alcançada por meio de um fórum comunitário que reunisse as nações em torno da convivência baseada no respeito às normas e regras do direito internacional (SARFATI, 2005).

Da mesma forma, SARFATI (2005) aponta que os autores do idealismo moderno posicionam-se contra a guerra como um instrumento que, por não compensar economicamente, não é capaz de melhorar as condições de um país. Há então uma defesa psicológica da paz que reafirma a ineficiência da guerra a ser abandonada pelos Estados a partir do momento que se derem conta desta afirmação. Neste sentido, acreditou-se que um estímulo para que os Estados dirigissem suas ações baseados na obediência à regras por uma sobrevivência comunitária seria possível a partir das democracias que estimulam a chamada “diplomacia popular”, além de criarem incentivos para o ensino em assuntos internacionais. Porém, frequentemente, tais estímulos não são vistos e a diplomacia popular que, em tese, deveria guiar seus membros a agir de acordo com as normas e não quebrá-las, igualmente não é estimulada pelas democracias.

Em suma, o estudo do paradigma do idealismo (revelado no mundo pacífico e utópico do *dever ser*), mais profundamente discutido por Edward Carr, surgiu desde o final da Primeira Guerra Mundial até o início da Segunda Grande Guerra quando as idéias realistas ganharam hegemonia.

O idealismo pode ser interpretado como um conjunto de princípios universais que defende a necessidade de estruturar o mundo buscando o entendimento, através de condutas pacifistas, onde a confiança e a boa vontade sejam os motores que movimentam a História. Tais procedimentos deveriam, portanto, orientar o relacionamento seja entre os indivíduos, seja entre os Estados, ou destes com os demais agentes do sistema internacional, opondo-se às políticas que têm vigorado até o momento, privilegiando o poder e o uso da força (BEDIN, 2004:15).

Assim, o paradigma do realismo político (inserido no mundo do *ser* e na análise histórica a fim de consubstanciar seus argumentos) foi discutido por pensadores de todo o mundo, como Raymond Aron, mas também apresentado por cientistas como o cientista político Hans Morgenthau que buscou ressaltar o conceito do poder como núcleo principal das relações políticas. O realismo ainda buscou focalizar as relações internacionais como relações entre seus

atores (Estados) inseridos em meio conflitivo, ou seja, em um sistema internacional anárquico em que cada um destes busca defender seus interesses nacionais em termos de poder como em um estado de natureza hobbesiano, ou seja, o estado de guerra de todos contra todos no qual vence aquele que é mais forte e que, portanto, possui mais poder (BEDIN, 2004).

Para a corrente teórica do realismo, autores da vertente clássica, como Tucídides, Hobbes e Maquiavel, são resgatadas no realismo moderno especialmente por CARR (2001), crítico ao idealismo, e MORGENTHAU (2003), voltado para a concepção das bases teóricas das Relações Internacionais. Aqui, a principal questão resgatada pelo realismo moderno é a de contestação ao idealismo por representar apenas como o mundo *deve ser* e não como realmente *é* e funciona. Somando-se a isso, o realismo questiona o fato do idealismo defender aspectos como a prevenção contra o crescente aumento da violência, nacionalismo e agressão que tiveram, como resultado, a Segunda Guerra Mundial.

Para CARR (2001), há dois focos principais que podem ser considerados como duas das suas características mais relevantes, em primeiro lugar surge o Estado-nação como único ator relevante no cenário internacional e nas relações internacionais e, em segundo lugar, o poder como força motivadora das ações entre os Estados membros do Sistema Internacional. Assim, o poder é exercido sobre os Estados, as ações são tomadas por estes e o poder se torna mais crucial do que a própria moral para a sobrevivência e adaptação do Estado ao Sistema Internacional. Apesar de indivisível, o poder ainda pode ser analisado por três faces principais, a do poder militar, econômico e sobre opinião. O poder militar seria a expressão mais alta de poder por garantir a própria existência do Estado (*high politics*), dado que a guerra é a maior razão das Relações Internacionais por ser aqui considerada como fundamental para que o Estado possa sobreviver; o poder econômico representaria a necessidade de que haja recursos econômicos que supram os gastos militares do Estado durante a guerra; e, por fim, o poder sobre opinião que se revela como a arte da persuasão como essência do político, uma vez que se deve reconhecer a importância da propaganda na guerra de forma a agir psicologicamente na população a fim de que esta legitime as ações do Estado no conflito. Para MORGENTHAU (2003), “*os povos e os políticos podem buscar, como fim último, liberdade, segurança, prosperidade ou o poder em si mesmo (...) contudo, sempre que buscarem realizar o seu objetivo por meio da política internacional, eles estarão lutando pelo poder*” (MORGENTHAU, 2003:49).

Ainda segundo BEDIN (2004), já na década de 1960, o paradigma do realismo político cedeu lugar ao paradigma da dependência que se alicerça na Teoria de Dependência e que surgiu, especialmente, na América Latina e demais países em desenvolvimento. Tal paradigma adaptava as idéias marxistas à realidade dos países do então Terceiro Mundo e interpretava as relações internacionais como relações de dominação e desigualdade em que os Estados se dividiam em *centrais* (desenvolvidos e imperialistas), e *periféricos* (subdesenvolvidos e, portanto, explorados). A assimetria do poder é aqui apresentada em função do sistema capitalista e do poder econômico dos países que, desenvolvendo-se, apresentavam verdadeira revolução tecnológica de uma economia mundial de interdependências profundas que, então, cederam lugar a um novo paradigma, o da interdependência.

O modelo teórico da interdependência é tido como de grande relevância para a compreensão contemporânea dos fenômenos internacionais, uma vez que considera outros atores que não apenas os Estados como peças fundamentais no estudo das crescentes interações econômicas, técnicas, culturais e sociais existentes entre as mais diversas sociedades nacionais. Dá-se evidência à força das empresas transnacionais e organizações internacionais, por exemplo, que fogem do controle governamental e têm como lógica principal transformar as relações internacionais em sistema de integração e cooperação (BEDIN, 2004).

Em virtude de sua complexidade, os investigadores da área apresentam consenso quanto à dificuldade de se oferecer um conjunto de proposições passíveis de demonstração rigorosa e metodológica, apesar destes disporem de rico arcabouço de teorias parciais sobre as quais os autores de *Paradigmas das Relações Internacionais* (2004) discorrem:

(...) são teorias parciais, assentadas em uma visão filosófica profunda do homem e de suas relações sociais, culturais e históricas, desenvolvidas em largo escopo de reflexão sobre a tipologia de cada unidade estatal e seu relacionamento com as demais unidades, na formação da comunidade internacional e de suas instituições (BEDIN, 2004:11).

Neste contexto de discussão a respeito das teorias das Relações Internacionais, ou das teorias por ela utilizadas, bem como da existência de proposições passíveis de demonstração metodológica, questiona-se se estas seriam suficientes para os estudos do profissional de Relações Internacionais, inclusive em seu processo de formação, em um mundo contemporâneo complexo cujas relações entre seus atores se torna igualmente complexa. Frente à ampliação acadêmica nesta área que vem ocorrendo nos últimos anos, é possível afirmar com certeza que

está sendo transmitida a estes estudiosos a necessidade e importância que há na formação de um profissional habilitado a lidar com questões internacionais - não apenas a partir de modelos e conceitos pré-formulados - dada demanda tanto de iniciativas privadas como de órgãos públicos nas mais diversas esferas?

PECEQUILO (2004) aponta que, da mesma forma que qualquer área rapidamente expandida, também muitos desequilíbrios e carências são verificados em cursos que, portanto, incluem o ensino de graduação em Relações Internacionais. Neste processo de análise deste campo de estudo, uma experiência concreta de ensino, bem como pesquisas mais aprofundadas na área, permitirão uma melhor compreensão das dúvidas e dificuldades existentes tanto por parte daqueles que cursam a disciplina, como pelos que a ministram. De uma forma geral, e a partir de uma série de constatações, PECEQUILO (2004) esclarece que o conjunto de indagações englobam, principalmente, dúvidas com relação ao estudo das Relações Internacionais, a respeito do exercício da profissão, bem como a bibliografia adequada a ser utilizada no ensino.

Analisando o objeto do curso de Relações Internacionais, a fim de definir a atuação profissional deste campo de estudo e os impasses e desafios de seu mercado de trabalho, tal disciplina buscaria entender os atores do sistema internacional, assim como acontecimentos e fenômenos que existem e interagem neste ambiente. Neste sentido, entende-se o sistema internacional como o meio em que se processam as relações entre os mais diferentes atores presentes na esfera do internacional. Dentre estes, sob prisma analítico contemporâneo, PECEQUILO (2004) defende o quão relevante tornou-se considerar, durante suas análises e considerações, atores tanto estatais como não-estatais que emergiram com o poder de influência como o das Organizações Internacionais Governamentais, Intergovernamentais, e Não-Governamentais, por exemplo. Por influência, entenda-se que o sistema internacional pode ser afetado por diversos fatores possivelmente combinados a diferentes conjunturas e atuações de seus atores, mas que há, de fato, cinco pontos principais a serem destacados como mais relevantes nesta concepção de influência que são: os fatores naturais, demográficos, econômicos, tecnológicos e ideológicos.

Analisado o surgimento das Relações Internacionais e seu desenvolvimento na história, bem como as teorias gerais e parciais das Relações Internacionais e seu objeto de estudo sob as mais diferentes perspectivas, deve-se reconhecer o papel do internacionalista para o mercado de trabalho enquanto profissional dinâmico formado por curso multidisciplinar no sentido de um

preparo técnico para este mercado que exigirá deste todos os diferenciais quanto puder, especialmente, conforme discutido, com relação às matérias que originaram e tornaram a disciplina diferenciada, as áreas de direito, política e economia. No entanto, frente aos aspectos estudados com relação ao profissional de Relações Internacionais desde o surgimento deste campo de estudo às teorias próprias à área que, até então, configuraram seu grande diferencial, o profissional acaba por tornar-se demasiadamente voltado à ação com perfil pouco humanista apesar da importância que as disciplinas das humanidades apresentam. Por possuir uma grade curricular multidisciplinar, a formação deste profissional deveria possuir um corpo teórico-metodológico mais claro e, assim, também, atentar para uma formação humanista mais sólida que lhe trouxesse à consciência sua importância como homem e para com o homem de forma liberta de conceitos morais, ética, valores, fé, religião e ideologias próprias.

Conclusão

Analisados os aspectos necessários para a discussão de uma proposta para uma formação humanista mais sólida para o curso de Relações Internacionais, a presente monografia buscou preocupar-se com as questões relevantes ao tema que envolvessem não apenas o perfil deste profissional, mas também alguns dos princípios introdutórios da filosofia, e essenciais à condição humana, que abrangem desde a existência da verdade, o espaço e o tempo, a cultura, a ética e a consciência moral. Desta forma, entende-se que, com a devida metodologia, o profissional de Relações Internacionais poderia trabalhar para alcançar seus objetivos sem, no entanto, esquecer-se da importância do papel do *Dasein* social e de buscar refletir sobre o homem a partir e fora de si mesmo.

As diferenças essenciais apresentadas entre ciência e filosofia elucidaram a maneira com que cada uma dessas vertentes encara o conhecimento, sendo através de formas concretas ou apenas por uma reflexão e formulação de perguntas, e assim permitiram um entendimento de que no caminhar pelo campo filosófico não necessariamente deve-se buscar respostas, mas sim perguntas e questionamento que, portanto, valem mais. Em sentido geral, e levando em conta a relevância da filosofia de valores para a área profissional, esta deveria ser buscada pelo internacionalista por um desejo natural de saber e de procurar o fundamento das coisas, desde suas causas últimas às causas iniciais e originárias de tudo aquilo de que se tem conhecimento.

A fim de que se torne possível a formação humanista aqui discutida e, inclusive, a busca do profissional de Relações Internacionais do sentido de seu ser original e singular a partir de si mesmo (*Dasein*), uma nova filosofia, ou “metafísica”, de valores apresentou-se como fator fundamental. Na discussão sobre o homem como objeto da ciência ou, então, da disciplina das humanidades, verificou-se também a importância da interdisciplinaridade entre as subdivisões e ramificações destas matérias cujas análises históricas permitiram investigar as condições que possibilitaram a consolidação destas disciplinas, bem como a problematização das verdades instituídas pela ciência moderna e o pensar sobre o conhecimento como uma construção histórica.

O homem, diferentemente dos outros animais cujo córtex não é expandido, é ser original e singular dada sua capacidade de transformar completamente seu habitat através da ampliação de suas capacidades naturais. É um ser que criou a ferramenta vital da comunicação a partir de sua fraqueza como verdadeiro processo de humanização na busca por uma construção cultural.

Assim, a linguagem constitui-se por diferentes fatores, sendo, no entanto, a perspectiva fenomenológica a que, de fato, orienta o homem para a linguagem e seu papel no conhecimento. Desta forma, a linguagem participa da formação de valores e idéias como verdadeira dimensão da existência humana que não apenas cria, mas também busca entender e interpretar significações das mais diversas maneiras. Naquilo que lhe é mais próprio, a fenomenologia é, essencialmente, a possibilidade do pensamento que periodicamente se transforma e assim permanece, não como um movimento, mas como a possibilidade do pensar, o pensar algo, e não *sobre* algo, e que pode e deve ser considerado no momento da formação de pensadores a fim de que estes se tornem capazes de alcançar a essência mesma do ser cujo dizer silencioso permite que o homem nomeie sempre, originariamente, as coisas ao seu redor. Assim, o pensamento apresenta-se ao *Dasein* (ser-aí) por este não pensar como senhor de si ou do mundo, mas sim em resposta ao aberto deste que, historicamente, lhe preexiste (FONTANELLA, 2008).

As escolhas do homem, bem como sua própria existência, são aquilo que este define de si mesmo e não previamente a si, não havendo uma natureza humana que se lhe anteponha, mas um mundo histórico que faz e condiciona os indivíduos, ao mesmo tempo em que é condicionado por eles. Conseqüentemente, assim como não há uma natureza humana abstrata, ou seja, uma essência do homem independentemente de sua existência histórica, também não há uma condição humana em geral. Neste sentido, o homem torna-se livre e, ao mesmo tempo, liberdade, como uma condenação provocada pelo total abandono que ele sofre em um mundo destituído de Deus em que não há diante dos homens valores ou imposições que legitimem seu comportamento. A liberdade do homem é então condenação, por este não ter criado a si próprio, e liberdade porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer.

Frente à historicidade própria existente para o homem e para as coisas do mundo, as disciplinas das humanidades vêm carregadas de questões e preocupações que envolvem, essencialmente, a tentativa que existe de se conhecer as leis necessárias das ciências cujos fatos sejam universais e objetivos gerais sem, porém, se tomar partido destas no momento do estudo, análise e discussão do homem. De forma geral, o que se constatou foi que, sem que se perceba, os homens são educados e cultivados por criação histórico-cultural na busca da sociedade por uma manutenção de seus padrões morais. Assim, e apesar do fundo comum que possa haver entre sociedades com relação a certos valores éticos, é ainda primordial que seja respeitado aquilo que

pode ser considerado como atitude ética pelas mais variadas culturas, ainda que tais valores agridam o que se tem por valor ético em sua própria sociedade.

Da análise das questões éticas e morais inerentes às sociedades – e, assim, aos homens -, surge a discussão sobre a instituição educativa contemporânea no sentido de uma sociedade educativa que, para tanto, deve analisar os aspectos essenciais das disciplinas das humanidades que vão desde o conhecimento dos conceitos de ética, senso e consciência moral, às questões culturais, religiosas e sociais. Torna-se, desta forma, relevante que o profissional de Relações Internacionais se aprofunde na análise do humanismo como antropologia moral-estética capaz de explicar e avaliar, a partir e para o homem, o ente em sua totalidade. Entendendo-se que as sociedades e diferentes culturas possam apresentar subsistemas de signos e símbolos cujas ações e práticas são consideradas sócio-históricas, então o ensino e formação deste profissional deveria apresentar-se como método modelo mais humanista capaz de descrever e interpretar a singularidade de tais subsistemas de forma civilizada e livre de qualquer pré-conceito que considere qualquer símbolo e signo relacionado a sua própria condição social, cultural ou histórica.

Conforme discutido, e entendendo a realidade singular de cada homem naturalmente determinada por certo contexto temporal e espacial, tornou-se possível então assumir a vinculação com a história que há para o aspecto original do conhecimento dos fatos humanos que se pretenda científico. Dada importância da história para os fatos humanos e, assim, para as Relações Internacionais enquanto disciplina das humanidades, apresentou-se relevante a discussão sobre questões inerentes à própria disciplina relacionadas ao seu surgimento e estruturação e, inclusive, ao papel da história em sua constituição.

Em linhas gerais, o surgimento do curso de Relações Internacionais apresenta-se como um campo inovador recentemente instituído como carreira que traz consigo, essencialmente, as preocupações relacionadas aos fenômenos internos das sociedades humanas - cujas raízes apresentaram-se como significativas nos relacionamentos exteriores - e também uma atribuição de cunho científico ao estudo das relações existentes entre os grupos humanos que se projetam para fora das fronteiras nacionais.

É possível afirmar a grande evolução existente com relação àqueles que estudam as relações internacionais, inclusive e especialmente, no sentido de uma maior preocupação para

com os atores internacionais considerados nestas análises frente a um verdadeiro aumento de poder e influência destes que vêm impressionando o cenário internacional em que estão inseridos. Somando-se a isso, questões que anteriormente eram consideradas pouco relevantes, surgem na pauta de discussão de tais atores e trazem à tona a importância de que os estudiosos desta disciplina atentem especialmente para os temas de cunho humanista e social latentes no mundo contemporâneo.

Apesar da relevância que muitos autores e estudiosos das relações internacionais conferem aos modelos e conceitos utilizados em suas análises, vale refletir se as teorias das Relações Internacionais realmente são inequívocas e representam o verdadeiro diferencial da disciplina, ou a principal característica do profissional de Relações Internacionais não é, mas deveria ser sua liberdade enquanto homem que não busca uma explicação da vida ou do mundo por alguma ideologia, fé ou religião, mas sim por se deparar frente a esta liberdade e esta angústia de uma vida em aberto que o permitem se fazer a si mesmo.

Exposta a constituição da essência do homem pelo seu morar na verdade do ser, sendo este aquilo que permite que tal essência seja experimentada mais originariamente e que o destino da existência humana apareça neste caminhar. Assim, o humanismo que pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser é defendida dada a relevância de sua essência historial, tanto de sua origem como desde sua verdade. Em outras palavras, o escutar o apelo do homem como ser de linguagem permite a devolução à palavra ao sentido originário do valor da essência humana que, deste modo, constitui-se pela transcendência – caminhar em direção ao ser - discutida como aquilo que é próprio do *Dasein* (ser-aí humano) no sentido de uma verdadeira e fundamental constituição deste ente, anterior a qualquer comportamento.

Em suma, este trabalho buscou discutir, através das análises trazidas para tal, alguns dos temas propostos pela filosofia e, inclusive, por aspectos do existencialismo, no sentido de ir além de uma tentativa de aproximação do curso de Relações Internacionais à reflexão filosófica, para, no entanto, apresentar que, de fato, chegou-se ao momento em que a instituição educativa deve caminhar por uma sociedade educativa e, em função da relevância do humanismo e dos temas inerentes a este, também a formação do profissional de Relações Internacionais deve, antes de tudo, trabalhar de forma a entender o próprio homem pelo ser-aí, o *Dasein* que permite que este não se encontre, mas viva em sua própria e constante busca, através e fora de si mesmo.

Referências Bibliográficas

- BARBERO, Jesus-Martin. Hacia una sociedad educativa. In: *Boletim Técnico do Senac: a revista da educação profissional*. Rio de Janeiro, V.31, n.3, set/dez. 2005 pp.28-35. Disponível em: <http://www.senac.br/BTS/313/boltec313c.html>. Acesso em 07 nov. 2010.
- BEAINI, Thaís Curi. *À Escuta do Silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Editora Cortes/Autores Associados, 1981.
- BEDIN, Gilmar Antonio; OLIVEIRA, Odete Maria de; SANTOS JÚNIOR, Raimundo Batista dos; MIYAMOTO, Shiguenoli. *Paradigmas das Relações Internacionais: realismo - idealismo - dependência - interdependência*. 2. ed. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.
- BOCHENSKI, I. M. *Diretrizes do Pensamento Filosófico*. São Paulo: Editora EPU, 1977.
- CARR, Edward Hallett. *Vinte Anos de Crise: 1919 – 1939*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001.
- CASTRO, Marcus Faro de. *Política e Relações Internacionais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- CHAUI, Marilena de Sousa. *Convite à filosofia*. 12. ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- CÍCERO, A. Barbárie e Civilização. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 jul. 2007. Caderno Folha Ilustrada, p.10.
- CONDILLAC, E.B de. *Lógica ou os Primeiros Desenvolvimentos da Arte de Pensar*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix; PRADO JR., BENTO, trad.; MUNOZ, Alberto Alonso, trad. *O Que é a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- FONTANELLA, Fábio Silva. *Ambigüidade da Técnica e Disponibilidade para o Sagrado no Pensamento de Martin Heidegger*. Juiz de Fora (MG), 2008. [Doutorado] – Universidade Federal de Juiz de Fora.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999. Trad. Salma Tannus Muchail.

GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

GRANGER, Gilles-Gaston. *A Ciência e as Ciências*. São Paulo: Editora UNESP, 1994. Trad. Roberto Leal Ferreira.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. O Tempo da Imagem no Mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Editora Serviço de Educação e Bolsas Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Trad. Alexandre Franco de Sá.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1989.

_____. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

_____. Que é Metafísica? In: _____. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

_____. Sobre a Essência do Fundamento. In: _____. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Ideas: relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2. ed. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1962.

HUISMAN, Denis; VERGEZ, André. *Compêndio Moderno de Filosofia: a ação*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1987.

_____. *Compêndio Moderno de Filosofia: o conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1969.

JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. São Paulo: Editora Cultrix, 1965.

JUNG, Carl Gustav. *Presente e Futuro*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988. Trad. Márcia de Sá Cavalcante.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MORGENTHAU, Hans J. *A Política entre as Nações: a luta pelo poder e pela paz*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009. Trad. Paulo César de Souza.

OLIVEIRA, Odete Maria de. *Relações Internacionais: estudos de introdução*. Curitiba: Editora Juruá, 2001.

OLIVEIRA *et al.* *Primeira Filosofia: aspectos da história da filosofia*. 10. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Introdução às Relações Internacionais: temas, atores e visões*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1978.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1989.

_____. *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Editora Cortez, 2003.

SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *História das Relações Internacionais Contemporâneas: da sociedade internacional do Século XIX à era da globalização*. 2. ed., rev. e atual. São Paulo: Editora Saraiva, Instituto Brasileiro de Relações Internacionais, 2007.

SARFATI, Gilberto. *Teorias das relações internacionais*. São Paulo: Editora Saraiva, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

VEYNE, Paul. *O Inventário das Diferenças: história e sociologia*. São Paulo: Editora Brasiliense SA, 1983. Trad. Sonia Saizstein.

VIOTTI, Paul R.; KAUPPI, Mark V. *International Relations Theory*. 4. ed. New Jersey: Prentice Hall Publisher, 2008.