

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo o exame do vocábulo “inimigo” na obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes. Nossa pretensão consiste em analisar o emprego da referida palavra no texto, a fim de verificar as razões de seu surgimento e sua relação com a questão política. A grandeza da obra, por si só, impede uma abordagem única, razão pela qual combinamos a análise histórica com o exame dos elementos que transcendem o seu tempo. Nesse aspecto, acreditamos que não se deve apartar da investigação a força do contexto histórico na filosofia de Thomas Hobbes, pois, como veremos, o próprio autor assinalou sua necessidade de compreender os fatos da época, em especial a guerra civil inglesa. Os conflitos existentes na cena política da Inglaterra do século XVII mobilizaram Hobbes a escrever *Do cidadão* (1642), embora o pensador tivesse planejado iniciar seus escritos a partir do exame da física.

Em nosso estudo, todavia, optamos pela análise do termo “inimigo” no *Leviatã* (1651), e não na obra política inaugural do filósofo (*Do cidadão*), porque acreditamos que naquela é possível enxergar com maior nitidez o emprego da retórica pelo autor, o que nos auxilia a comprovar nossa hipótese. A palavra “inimigo”, em nosso entendimento, seria utilizada, no *Leviatã*, num sentido retórico, com a função de reforçar, para o leitor, a imagem do conflito na cena comum. O emprego do termo auxilia o filósofo inglês a persuadir os leitores sobre o risco de se permanecer em estado de natureza, visto que, nessa condição, na perspectiva de nosso autor, os homens se relacionam como se fossem verdadeiros inimigos. Ressaltamos, nesse aspecto, que o vocábulo não é um conceito desenvolvido por Thomas Hobbes no *Leviatã*, o que não diminui sua importância na filosofia política do autor. O surgimento da palavra “inimigo”, no texto, reflete a imagem de Hobbes sobre as relações humanas na ausência de um poder superior e auxilia o autor na defesa de suas ideias.

Nesse sentido, entendemos, em consonância com a tese de Quentin Skinner, que Hobbes jamais se libertou de suas influências humanistas e que o *Leviatã* revela a forte ligação entre razão e retórica, presente no pensamento do filósofo inglês. Esse amálgama, entre razão e persuasão, não ocorre em *Do cidadão*, pois a retórica cede espaço para a ciência, em virtude do público-leitor mais erudito e das intenções originais do autor. O mesmo se pode dizer de *Os elementos da lei*, em que o autor conduz seu raciocínio com base nos paradigmas da ciência emergente. Contudo, no *Leviatã*, cujo público-alvo era uma multidão de leitores comuns, o termo “inimigo” adquire outro sentido, o sentido retórico.

Isso porque, ao contrário do *Behemoth*, em que Hobbes trata de inimigos reais (clero, ministros, membros do parlamento), no *Leviatã*, o autor pretendeu alertar os leitores sobre o perigo da dissolução do corpo político, sem, contudo, recorrer a exemplos históricos. Essa abordagem demandou não apenas a exposição de um raciocínio lógico, mas o emprego contundente da arte da persuasão. Assim, no Capítulo 1, vamos refletir sobre a relação entre razão e retórica, no *Leviatã*, e sua articulação com nosso tema da figura do inimigo. Examinaremos, ainda, a antropologia hobbesiana, baseada no mecanismo das paixões e sua relação com o uso do termo “inimigo” nos primeiros capítulos da obra, em especial quanto às questões ligadas a imaginação, linguagem e aparência.

Em seguida, no Capítulo 2, vamos analisar, mais detidamente, o crescente uso da palavra “inimigo” pelo autor, no final da primeira parte do *Leviatã*, ao descrever a hipótese hobbesiana do estado de natureza de guerra de todos contra todos, destacando a relação do termo com a questão política. Veremos que essa condição (estado de natureza de guerra) pode ser pensada tanto antes quanto após o contrato, pois, para o pensador inglês, o fenômeno da guerra civil demonstrou que os homens permanecem

desejando o poder e continuam capazes de retornar ao estágio anterior de guerra, contribuindo para a dissolução do poder absoluto. Assim, observamos que Hobbes abordou a questão do conflito no sentido de *stasis*,¹ e não de *pólemos*, pois não trata da guerra contra o inimigo estrangeiro, mas do inimigo interno ao corpo político que conduz à sua própria morte. O risco de retorno à situação de desordem continua latente nas relações interpessoais, uma vez que os homens habitam um mundo em que a tendência natural é a discórdia.

Quanto a esse aspecto, veremos que o uso da razão/cálculo não suprime a influência das paixões nos homens, não sendo prudente subestimar a interferência dos sentimentos como obstáculos não apenas à realização do contrato, mas também ao seu cumprimento. Dessa forma, deve-se observar que o Leviatã governa não só com a espada, mas igualmente com a palavra, que também possui uma força própria. A importância do termo “inimigo” no texto pode, portanto, ser compreendida, na medida em que o vocábulo reforça determinadas imagens e sentimentos que auxiliam o autor no convencimento de seus leitores sobre a necessidade da obediência ao poder soberano. Contudo, ao final do capítulo, vamos constatar que, na realidade, a figura do inimigo trata de um lugar vazio, e disso decorre seu sentido retórico.

No Capítulo 3, concluiremos nosso exame da palavra “inimigo” no *Leviatã*, a fim de compreender sua relação com a questão da soberania e da ideia de liberdade negativa de Thomas Hobbes. O emprego da referida palavra reflete a noção particular de Hobbes sobre a criação do espaço público, no sentido de que os indivíduos não são capazes de obter qualquer consenso, mas, movidos pelas paixões, conseguem calcular em benefício próprio e alcançar a união. Na perspectiva do filósofo, a impossibilidade de estabelecer valores comuns faz com que a superação dos conflitos só seja possível

¹ Sabemos dos vários sentidos possíveis para o termo *stasis*, mas ressaltamos que, em nosso estudo, o empregamos no sentido de guerra civil.

mediante a intervenção do poder soberano. Nesse sentido, a resposta que extraímos do modelo hobbesiano de Estado demonstra que, para o autor do *Leviatã*, a finalidade da vida em sociedade não seria o bem comum, mas a busca pela paz. Partindo dessa concepção, Hobbes rompe com a tradição republicana clássica e descreve uma nova concepção de liberdade, a liberdade negativa.

A diferença entre os dois conceitos de liberdade (negativa e positiva) será objeto de nossa análise, no último capítulo, mantendo, todavia, o foco na questão da figura do inimigo. Nesse aspecto, vamos destacar o forte emprego da retórica hobbesiana na distinção que o autor faz entre liberdade natural e liberdade civil. A concepção hobbesiana de Estado privilegia a ideia de espaço público em que as liberdades são restritas para garantir a paz. Dessa forma, cremos que o exame da figura do inimigo expõe a visão negativa que Hobbes possui da questão do conflito entre os homens, fazendo com que o pensador se preocupe muito mais com o problema da obediência ao poder soberano do que o possível excesso de autoridade. Por um instante, o *Leviatã* de Thomas Hobbes nos faz sonhar com a ideia de um mundo sem conflitos. Todavia, nos perguntamos até que ponto isso seria realmente possível.

Capítulo 1

Razão e retórica no *Leviatã*

Da imaginação à retórica do inimigo

Introdução

No primeiro capítulo, iniciamos a investigação com o exame da relação entre razão e retórica e sua articulação com nosso tema, a figura do inimigo na filosofia política de Thomas Hobbes. No primeiro tópico do capítulo, temos como objetivo específico examinar a influência humanista e a presença da retórica no pensamento hobbesiano, pautando nossa análise na tese de Quentin Skinner de que, no *Leviatã*, Hobbes teria complementado seus próprios argumentos com a força da persuasão.² Nesse sentido, pretendemos reforçar nossa hipótese de que o termo “inimigo” é empregado pelo filósofo inglês num sentido retórico e que cumpre uma determinada função na referida obra. No tocante a esse aspecto, destacamos que o emprego da palavra “inimigo” pelo filósofo inglês visa alertar o leitor tanto para a necessidade do pacto para a saída da condição natural de guerra, quanto para a questão da fragmentação do corpo político e conseqüente retorno ao estado de natureza.

Feitas as considerações iniciais, seguimos, no segundo tópico, com o exame direto no texto do autor, acompanhando o surgimento da palavra “inimigo” nos primeiros capítulos do *Leviatã*. Constatamos o emprego do referido vocábulo em algumas passagens do texto e apontamos sua ausência em passagens idênticas em outra obra política do autor inglês (*Elementos da lei*), corroborando nosso argumento de que o

² “Se passarmos desses pronunciamentos de 1640 para o *Leviatã*, de 1651, depararemos com uma notável mudança de ideia (...) Hobbes endossa então, em grande medida, a análise humanista das relações entre a razão e a retórica, que antes procurava contestar e superar. (...) ele admite que, para que a razão prevaleça, precisamos complementar e implementar suas descobertas por meio das artes retóricas” (SKINNER, 1999, p. 19).

termo “inimigo” surge com mais força no *Leviatã*. Concluímos nosso primeiro capítulo refletindo sobre a relação do vocábulo “inimigo” com os temas da imaginação, da linguagem e aparência. Destacamos, nesse aspecto, o paradoxo presente na questão da linguagem, uma vez que ela é um elemento constitutivo do contrato e, ao mesmo tempo, um obstáculo, visto que o correto uso da linguagem nos conduz ao pacto, mas seus possíveis abusos nos mantêm na condição de estado de natureza, em que somos potenciais “inimigos” uns dos outros.

1.1- Razão e retórica no *Leviatã*. Os fundamentos da ciência política e sua relação com o vocabulário de Thomas Hobbes. A linguagem e a arte da persuasão. A figura do inimigo, a necessidade do pacto e a fragmentação do corpo político

A obra de Thomas Hobbes situa-se num momento peculiar de transição na história, a passagem do mundo feudal para a modernidade. Essa simples constatação nos alerta para a necessidade de um maior cuidado na apreensão dos termos empregados pelo autor, sendo que o exame das palavras pode nos revelar tanto o contexto histórico da obra quanto elementos que transcendem o seu tempo. Inicialmente, vamos examinar o emprego da palavra “inimigo” em algumas partes do *Leviatã*, a fim de buscar o sentido do vocábulo no texto e no pensamento político do autor.³ Nosso objetivo, no presente tópico, consiste em examinar um ângulo da trajetória do pensador inglês, mais especificamente a importância da linguagem no sentido de persuasão, presente na obra em análise (*Leviatã*), considerando-se, nesse aspecto, o seu leitor (a multidão).

³ Não pretendemos afirmar que o termo “inimigo” seja original na obra hobbesiana, pois logicamente não é, mas sim examinar como ele é empregado no contexto específico da guerra civil, o que lhe confere um sentido determinado. Insistimos, ainda, que ele não é um conceito desenvolvido pelo autor inglês, mas sua relevância decorre de sua função na obra (retórica), o que será analisado, detalhadamente, ao longo deste estudo.

No tocante à arte de convencer, destacamos que o uso constante do vocábulo “inimigo” reflete a preocupação do filósofo inglês em relação à necessidade de realização do pacto e de seu cumprimento (obediência), bem como adverte sobre o risco da coexistência de ordens distintas num só corpo político, causando sua dissolução. A retórica torna-se, portanto, uma ferramenta útil para o convencimento do público acerca dos riscos inerentes à permanência dos indivíduos no estado de natureza de guerra.

Em relação a nosso argumento, Skinner nos lembra que Hobbes teria utilizado a retórica no sentido específico de sua época, ou seja, “para descrever um conjunto característico de técnicas linguísticas (...) derivadas das doutrinas retóricas da *inventio*, da *dispositio* e da *elocutio*”.⁴ No capítulo V do livro *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Skinner afirma que a principal questão trazida pelos retóricos clássicos seria a de como falar e escrever de uma forma que “cativasse” o público, sendo que a resposta fundamental “é a de que precisamos aprender a fazer um uso eficaz das figuras e tropos de linguagem”,⁵ sendo que não se deve desconsiderar esta influência na formação humanista do filósofo inglês. Skinner nos lembra, ainda, que, “para alcançar a vitória na guerra das palavras”, Quintiliano recomendava, nos *Institutio oratoria*, que a melhor forma de se ampliar um discurso seria utilizar corretamente metáforas e figuras de linguagem, entre outros artifícios.⁶

Assim, acreditamos, em consonância com a tese de Quentin Skinner, que Hobbes tenha, no *Leviatã*, feito uso de técnicas linguísticas e metáforas para, no sentido recomendado por Quintiliano, ampliar seu discurso. Quanto ao tema, temos que, ao analisar a questão da retórica, deve-se considerar o público a que se dirige o autor, pois é preciso perceber a diferença entre escrever para o público erudito e para o leigo, para poucos e para a multidão. No caso de Thomas Hobbes, veremos, mais adiante, que,

⁴ SKINNER, 1999, p. 21.

⁵ SKINNER, 1999, p. 249.

⁶ SKINNER, 1999. Nesse sentido, ver, ainda, o cap. 4, p. 194.

enquanto o livro *Do cidadão* foi escrito originalmente em latim para um público mais erudito e acadêmico, o *Leviatã* foi escrito em inglês, vernáculo do autor, para a multidão. Um exemplo do emprego dessas técnicas linguísticas por Hobbes é o uso dos recursos de sátira e ironia nas últimas considerações do filósofo, na segunda parte do *Leviatã*. No capítulo XXXI, Hobbes diz, ironicamente, que está “a ponto de acreditar que este meu trabalho seja inútil, como a *República* de Platão”.⁷ Logo em seguida, o autor afirma que, caindo nas mãos de um soberano, este “converterá esta verdade especulativa à utilidade da prática”,⁸ contraditando sua última afirmação.

Portanto, nos parece que Hobbes tenha escrito o *Leviatã* com uma liberdade maior, deixando-se influenciar não apenas pelos parâmetros da ciência emergente, mas também pela sua formação humanista, sendo que esse movimento se refletiu na própria linguagem empregada pelo autor. Assim, longe de ter um sentido único na obra do filósofo inglês, o uso da retórica pelo autor deve ser compreendido de forma ampla, ou seja, não apenas como um recurso técnico utilizado pelo filósofo, mas também como a arte reveladora da influência humanista no seu modo de argumentar. E acreditamos que a palavra “inimigo” revele esse movimento realizado pelo autor inglês, em especial no *Leviatã*.

Não nos esqueçamos de que Hobbes foi um autor atento aos “perigos” da retórica, sendo que, a partir da década de 1630, começou a se insurgir contra suas raízes humanistas, passando a negar a necessidade da persuasão para conclusões que a razão extraía da experiência. Um repentino acontecimento associado aos novos rumos percorridos pelo filósofo foi registrado por Aubrey, biógrafo de Hobbes, ao destacar que a descoberta dos *Elementos* de Euclides causou no pensador inglês uma verdadeira

⁷ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 310.

⁸ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 310.

paixão pela nova ciência, que servia como “um guia para a arte do raciocínio”,⁹ o que aumentava sua recusa no emprego da persuasão.

Além disso, ao traduzir a *Retórica* de Aristóteles, publicada em 1637, Hobbes também pôde constatar os riscos de se aplicar recursos de linguagem para caracterizar um determinado conceito tanto para o bem quanto para o mal.¹⁰ Contudo, não se pode deixar de destacar que a linguagem seria, ao mesmo tempo, para o pensador inglês, um artifício de extrema importância, em virtude de sua grande utilidade.¹¹ A relevância da linguagem, dirá o filósofo, está na correta definição dos nomes, viabilizando a aquisição da ciência. Pretendendo refutar o chamado “argumento de autoridade”, presente na filosofia medieval, Hobbes ressaltou que uma doutrina só deveria ser considerada se usasse corretamente a linguagem, conduzindo à verdadeira ciência. A verdade estaria, portanto, no uso correto da linguagem, e não na autoridade de quem fala:

De tal modo que na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência; e na incorreta definição, ou na ausência de definições, reside o primeiro abuso, do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido. (...) Pois entre a verdadeira ciência e as doutrinas errôneas situa-se a ignorância. (...) Pois as palavras são as calculadoras dos sábios, que só com elas calculam; mas constituem a moeda dos loucos que as avaliam pela autoridade de um Aristóteles, de um Cícero, ou de um Tomás, ou de qualquer outro doutor que nada mais é do que um homem.¹²

Ao tratar do tema no *Leviatã*, Hobbes afirmou, ainda, que “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E se não existir linguagem, não há nem verdade nem falsidade.”¹³ Portanto, cada indivíduo deve empregar cada palavra de acordo com seu significado preciso, pois, como já foi dito, para o filósofo, a verdade

⁹ SKINNER, 1999, p. 340.

¹⁰ SKINNER, 1999, p. 223.

¹¹ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 29. Iremos analisar, mais detidamente no Capítulo 2, a questão da linguagem e sua articulação com nosso tema. Por enquanto, tratamos apenas de focar a relação entre a linguagem e a retórica no texto e na história de Hobbes.

¹² HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 34.

¹³ E completa dizendo: “Pode haver erro, como quando esperamos algo que não acontecerá ou quando suspeitamos algo que não aconteceu. Mas em nenhum destes casos se pode acusar um homem de inveracidade.” (HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 34)

consiste na “correta ordenação de nomes nas nossas afirmações”.¹⁴ Não por acaso, uma das maiores preocupações de Thomas Hobbes é discorrer minuciosamente sobre os vários conceitos que compõem suas obras.

Em alguns casos, o filósofo inglês destacou que a necessidade de uma correta definição decorreria da inconsistência intrínseca de determinados nomes. Nesse sentido, Hobbes adverte o leitor de certos “tipos de discurso que significam os apetites, as aversões e as paixões do espírito do homem”.¹⁵ Na visão do filósofo, os nomes das coisas que agradam ou desagradam os homens são de “significação inconstante”, uma vez que afetam os indivíduos de maneiras diversas. Assim, inconstantes, diz Hobbes, “são os nomes de virtudes e vícios, pois um homem chama sabedoria àquilo que outro chama temor, crueldade, o que para outro é justiça, prodigalidade (...) E portanto tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de algum raciocínio.”¹⁶

De acordo com Skinner, a recusa de Hobbes, à cultura retórica do humanismo renascentista, apareceria, especialmente, nos *Elementos da lei* e, com mais vigor, em *Do cidadão*.¹⁷ Para o pensador inglês, certos nomes seriam demasiadamente “instáveis” e ambíguos para que deles pudesse surgir uma verdadeira doutrina. A importância da linguagem tornava necessária a atenção aos abusos cometidos pelos homens em seu emprego, gerando equívocos e enganos. E, tanto a inconstância de certos nomes quanto o mau uso de metáforas poderiam enganar os interlocutores,¹⁸ na visão do filósofo inglês. Assim, quanto à procura de Hobbes pelo uso correto dos nomes, destacamos que não constitui nossa pretensão afirmar que o filósofo teria prescindido, no *Leviatã*, dos paradigmas da ciência nascente, pois certamente não o fez. Não nos esquecemos de que a obra deste filósofo reflete sua busca em fundar uma ciência civil. Mas esse movimento

¹⁴ HOBBS, 2003, p. 34.

¹⁵ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 38.

¹⁶ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 38.

¹⁷ SKINNER, 1999, p. 345.

¹⁸ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 31.

em direção à ciência não exclui uma necessidade prática de empregar algumas técnicas de persuasão, bem como utilizar determinados termos que contribuíssem com a finalidade da própria obra, considerando-se o público-alvo do livro.

A importância da linguagem na obra hobbesiana decorre não apenas da pretensão do autor em fundar uma ciência civil, mas também de sua utilidade no convencimento do público. E, embora a razão/cálculo tenha um enorme significado no pensamento do autor, Hobbes não se esquece de que homens serão sempre movidos pelas paixões. Assim, entendemos que o movimento do filósofo em rejeitar o uso da retórica num momento inicial de forma contundente, ao mesmo tempo que busca fundar uma ciência civil revela, antes de tudo, o fato de que a obra do pensador não pode ser compreendida a partir de uma leitura “unilateral”.

Com relação a esse aspecto, o emprego do termo “inimigo” pelo autor, especialmente no *Leviatã*, revela a intenção do filósofo em alertar o público para a necessidade do pacto e para o risco de fragmentação do corpo político. A utilidade do vocábulo consiste no poder de convencimento que a própria palavra “inimigo” contém, uma vez que destaca a ideia de conflito, situação peculiar à condição do estado de natureza, antes e depois da realização do contrato. É o que se pode depreender, por exemplo, do exame do trecho abaixo, que iremos retornar, posteriormente, em nosso estudo. Nessa passagem, há um emprego da retórica de forma significativa, pois Hobbes tenta nos convencer de que apenas sob a proteção do poder soberano, deixamos de nos entregar ao nosso inimigo:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são

demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. *Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência. Mas numa república civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor deixa de ser razoável.*¹⁹

Assim, como pretendemos destacar, o uso da retórica foi empregado no *Leviatã* a fim de persuadir a multidão para a necessidade vital da realização do pacto e do risco de morte do corpo político, caso houvesse a coexistência de forças contrárias na ordem estabelecida pelo contrato. Pois, nesse sentido, Hobbes ressaltou que se um dos contratantes não cumpre o pactuado, apenas uma força superior poderia coagi-lo. Caso contrário, sem o poder soberano, estaríamos nos entregando a nossos próprios inimigos. A importância do vocábulo está em sua grande capacidade de persuasão, como podemos depreender do trecho acima destacado. Portanto, razão e retórica estão presentes no texto do autor inglês.

A renúncia de Hobbes à retórica e à cultura humanista, em certo período de sua vida, refletiu, principalmente, sua crença, e a de muitos pensadores da época, nas verdades científicas. As luzes da razão (ciência) representaram, para o filósofo inglês, uma esperança na solução dos conflitos políticos de sua época. Os paradigmas científicos constituíam uma via segura, numa época em que, no âmbito político e religioso, os homens estavam em discórdia.²⁰ Nesse sentido, Quentin Skinner nos lembra de que “o que há de característico na argumentação de Hobbes nos *Elementos* e

¹⁹ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIV, p. 118-119, grifo meu.

²⁰ A guerra que irá marcar a visão de conflito de Thomas Hobbes é a guerra civil inglesa de 1642, que consiste na disputa entre os partidários da monarquia de Carlos I e os parlamentaristas de Oliver Cromwell, e que termina apenas em 1649 com a condenação à morte do rei.

em *Do cidadão* é a sua insistência em que as mesmas considerações se aplicam tanto às ciências humanas quanto às naturais”.²¹

Esse ponto é considerado, por diversos estudiosos, como sendo de extrema relevância na compreensão do pensamento do filósofo inglês. Há autores que discordam acerca da uniformidade do pensamento de Hobbes no tocante ao método empregado em suas obras. Dentre os pensadores contemporâneos, destaca-se a análise de Leo Strauss, que afirma não ter ocorrido qualquer mudança no conteúdo dos argumentos, nem tampouco na intenção da filosofia política de Thomas Hobbes ao longo de suas obras. No entanto, para o pensador judeu alemão, uma mudança fundamental teria acontecido em determinado ponto da vida e da obra hobbesiana: a alteração do método utilizado pelo filósofo. Strauss afirma que, no princípio, Hobbes apoiava seus argumentos, sobretudo, na história e, assim, no estudo direto das paixões. Somente após o descobrimento dos *Elementos*, de Euclides, o filósofo passaria ao uso do método científico.²²

Contudo, contrariamente à afirmação de Strauss de que a influência humanista teria ocorrido apenas no primeiro período da vida de Thomas Hobbes,²³ Skinner aponta para o crescente interesse do filósofo inglês não apenas no estudo, mas também na prática da retórica, sendo o *Leviatã* o resultado incontestável desse fato. Referindo-se a Leo Strauss, Skinner afirma:

Outra afirmação conhecida tem sido a de que, depois de passar por um “período humanista” na juventude, Hobbes ficou “cada vez menos interessado” no “estudo formal da retórica”, ao se converter mais e mais à causa da ciência e se transformar num adversário da cultura puramente literária do humanismo. Como tento demonstrar, pode-se defender a ideia de que ele se interessou cada vez mais pelo estudo

²¹ SKINNER, 1999, p. 353.

²² STRAUSS, 2006, p. 158.

²³ “Das quatro influências mencionadas – humanismo, escolástica, puritanismo e aristocracia –, o humanismo é certamente o mais decisivo na juventude de Hobbes (...) Portanto, está completamente justificado chamar ‘humanista’ o primeiro período de sua vida até 1629.” (STRAUSS, p. 58, tradução nossa).

formal da retórica, e de que a composição do *Leviatã* representa o apogeu não apenas de seu compromisso teórico com a *ars rhetorica*, mas também de sua disposição de pôr seus preceitos em prática.²⁴

É, portanto, nesse sentido que adotamos, em nosso estudo, a tese de Quentin Skinner. Compreendemos que a influência humanista ressurge no *Leviatã*, com mais vigor, revelada na presença da retórica na escrita do autor, por consideramos que o público para o qual o filósofo escreveu nessa obra específica exigia que o autor fizesse um verdadeiro amálgama entre ciência (razão) e retórica (persuasão). Nesse sentido, Skinner nos lembra que o próprio Hobbes afirmou reiteradamente que sua “preocupação dominante” era “garantir a paz”.²⁵ A nosso ver, o uso do termo “inimigo”, em algumas passagens do texto pelo filósofo, cumpre, portanto, a função de advertir o leitor sobre a ameaça permanente de um conflito interno ao corpo político e do risco de permanecer no estado de natureza de inevitável condição de guerra de todos contra todos.

Nesse aspecto, outra prova da influência da retórica e da cultura humanista na filosofia de Thomas Hobbes é o alcance do pensamento de Tucídides, que permaneceu presente, de maneira significativa, durante toda a trajetória filosófica do autor inglês. Isso se revela, em seu caráter mais evidente, quando analisamos um tema abordado por ambos os pensadores: a guerra. Muito além do relato da guerra histórica, as reflexões de Tucídides revelavam a verdadeira matéria presente no fenômeno do conflito humano, a questão da força. No capítulo em que trata de Tucídides, Werner Jaeger afirma que na compreensão da origem da guerra encontra-se o tema da força, sendo “evidente que um pensador político da envergadura de Tucídides” não poderia “estudar a questão da força como um simples oportunista do poder”, razão pela qual o historiador grego articulava o

²⁴ SKINNER, 1999, p. 27.

²⁵ SKINNER, 1999, p. 26.

elemento força com a “totalidade da vida humana”, não a limitando à simples questão da ânsia de poder.²⁶

Contudo, para Tucídides, o tema da força não surgia apenas nas questões envolvendo o conflito externo, ou seja, na guerra entre Estados Soberanos, como no caso da guerra do Peloponeso. Assim como em Hobbes, a possibilidade de existência da “guerra intestina” também ocupou espaço nas reflexões do historiador grego:

Tucídides considerava grave moléstia política a degeneração das lutas partidárias internas do Estado numa guerra de todos contra todos. Não sucede o mesmo nas relações de Estado para Estado. Porque aqui, ainda que haja convênios, em última análise é a força que decide, e não o direito. Se os adversários têm poder equivalente, chama-se guerra; se um deles é incomparavelmente superior, chama-se domínio. (...) Esta é a única vez na sua obra que ele, para eternizar o doloroso conflito entre a força e o direito, em sua perene necessidade, usa a forma dialogada das disputas sofisticadas, em que os adversários opõem argumento a argumento, numa luta espiritual de pergunta e resposta.²⁷

Ainda em relação à influência de Tucídides no pensamento do autor inglês, o próprio Leo Strauss ressaltou o fato de Hobbes ter absorvido a ideia de que as paixões seriam “as motivações mais poderosas”.²⁸ Nesse sentido, Skinner lembra que, no *Leviatã*, Hobbes voltaria “ao ideal humanista de uma união entre *ratio* e *oratio*”, uma vez que já se encontrava descrente “daquilo que os poderes da razão, caso não assistida, têm esperanças de realizar”.²⁹ Mas a relação entre razão e retórica, na obra hobbesiana, revela, ainda, outro aspecto ainda mais profundo do pensamento do filósofo inglês e que está ligado à questão do discurso e a obediência, pois a razão pura e simples não consegue garantir o cumprimento do pacto, uma vez que os homens se mantêm em conflito latente.

²⁶ No capítulo denominado “Tucídides como pensador político”, Jaeger lembra, ainda, que Tucídides não foi o primeiro historiador grego, mas que ele deixou seu registro como “o criador da história política” (JAEGER, 2001, p. 441).

²⁷ JAEGER, 2001, p. 459.

²⁸ “Tucídides se referia primeiramente às motivações. As motivações mais poderosas são as paixões. Tucídides está acima de outros historiadores, sobretudo, porque revela aquelas paixões que em geral são inconfessáveis e que determinam fundamentalmente a vida social.” (STRAUSS, 2006, p. 154, tradução nossa)

²⁹ SKINNER, 1999, p. 460.

Ao analisar o conceito de razão, no capítulo V do *Leviatã*, o filósofo inglês ressalta que “a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é benfeito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente”.³⁰ Disso decorre que a simples soma da razão de cada indivíduo não oferece garantias para o fim dos conflitos. Hobbes nos alerta para o fato de que “quando os homens se julgam mais sábios do que todos os outros, clamam e exigem a razão como juiz, apenas procuram que as coisas sejam determinadas, não pela razão de outros homens, mas pela sua própria”.³¹

Além da importância que cada qual dá a seu juízo particular, os indivíduos podem, ainda, incorrer em erro ou em verdadeiros absurdos e discursos sem sentido, quando raciocinam com “palavras de significação geral”, empreendendo “uma inferência geral que é falsa”.³² Por isso, a finalidade da razão e, por conseguinte, da ciência é definir bem as palavras e todos os caminhos (conhecimento das causas e consequências), a fim de evitar absurdos e discursos sem sentido para que cessem os conflitos, alcançando, assim, a paz. Quanto ao tema, já havíamos destacado a importância do correto emprego da linguagem, mas é preciso ter em mente o contexto em que se deve examinar a teoria da linguagem de Hobbes, e, no mesmo sentido, sua crítica à retórica. Nesse aspecto, Renato Janine nos alerta:

Nunca a atividade dos pregadores ingleses havia sido tão intensa como logo antes e durante a guerra civil – o que levou, sob a Restauração, o Rei Carlos II a expulsar de suas paróquias, em 1662, mais de 1.700 pastores presbiterianos. Os ministros não anglicanos não se contentavam com o sermão dominical e deixavam os templos nos dias úteis para, bem cedo, pregarem nas praças de mercado. É nesse contexto que se deve compreender a teoria hobbesiana da linguagem, e sobretudo a sua crítica da retórica; é também aí que tem cabimento a empreitada exegética das Escrituras, a que Hobbes consagra bom terço de suas obras, refutando papistas, presbiterianos e independentes. Refletir sobre a linguagem é dar assento mais teórico ao combate

³⁰ HOBBS, 2003, parte I, cap. V, p. 40.

³¹ HOBBS, 2003, parte I, cap. V, p. 40.

³² HOBBS, 2003, parte I, cap. V, p. 41.

contra seus efeitos políticos da dissidência em religião; e constar ao mesmo tempo de uma descrição do funcionamento linguístico e de uma teoria do conhecimento enunciativa das condições para a fundação legítima da ciência. A ciência hobbesiana da linguagem é normativa.³³

O que se depreende desse pequeno trecho é o fato de que uma teoria crítica da linguagem em Hobbes, bem como a própria crítica à retórica, estão muito mais ligadas aos efeitos políticos dos conflitos religiosos, e de outras origens que porventura venham a se instaurar na cena comum, do que à crítica à retórica em si mesma. As consequências devastadoras na cena política da falta de uma autoridade que represente uma unidade de pensamento (razão) é, para Hobbes, o principal problema a ser enfrentado em toda a sua obra. E, portanto, o termo “inimigo”, como já foi dito, cumpre o papel de destacar tanto a necessidade do contrato quanto a possibilidade de fragmentação do corpo político, presente nos conflitos de origem interna. Sem recorrer à autoridade da Igreja, visto que a própria religião era também uma fonte de conflitos, Hobbes encontrou na ciência a saída para a paz nas relações humanas.

Mas, não havendo, na perspectiva do filósofo, uma razão universal, infalível ou revelada, era necessário calcular corretamente todas as causas e consequências da origem dos conflitos com a finalidade de pacificá-los. Por isso, Renato Janine nos diz que “a ciência hobbesiana da linguagem é normativa”, pois ela pretende ser uma forma de ordenar o mundo. O emprego da retórica pode, pois, ser um útil instrumento de persuasão e de construção de novos conceitos (nova linguagem e nova forma de ordenar o mundo), como é o caso da passagem a seguir, que vamos analisar, mais detalhadamente, em nosso último capítulo:

Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, repúblicas livres. Isso não significa que qualquer indivíduo tivesse liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de o invadir. Até hoje se encontra

³³ RIBEIRO, 2003, p. 33.

escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *Libertas*; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço da república, do que em Constantinopla. Quer a república seja monárquica, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.³⁴

Nesse trecho, o filósofo pretende instituir uma nova interpretação para a palavra “liberdade”, e o emprego da retórica é bastante consistente. Assim, é possível constatar que a retórica não representa um mal em si para Hobbes, mas um mal, na medida em que pode ser usado para a permanência de uma situação de conflito. O uso da razão/cálculo é imprescindível para sairmos do conflito, contudo, não se dissocia das paixões. E, por esse motivo, a ciência sem a retórica é verdade sem convencimento, autoridade sem poder. É preciso conferir poder à razão para que ela possa governar. É necessário convencer a multidão dos benefícios da ciência civil na constituição da paz, e, nesse sentido, Hobbes não pretende convencer o seu leitor pela simples força, mas pela força das palavras.

Assim, não é razoável atenuar a influência humanista e o papel da retórica na vida e na obra de Thomas Hobbes, não sendo preciso imaginar que a retórica e a ciência desempenhem papéis excludentes em todo seu percurso filosófico do autor.³⁵ O emprego da palavra “inimigo” tem, em nosso entendimento, esse sentido (retórico). Sua escolha não é aleatória e cumpre a função precisa de auxiliar o filósofo em seus argumentos. Dessa forma, acreditamos que Hobbes mantém sua linha de pensamento no *Leviatã*, não havendo qualquer contradição em sua crítica à retórica e seu posterior emprego no livro. O filósofo não nos adverte em relação à retórica em si, mas ao seu uso, não em relação às metáforas, mas ao seu emprego “com um sentido diferente

³⁴ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 183-184.

³⁵ “Isso não equivale a dizer (como fizeram alguns) que a exposição madura de sua filosofia civil tenha sido menos concebida como um tratado científico do que como um livro de retórica. Antes, equivale a dizer que, havendo a princípio abandonado a retórica em favor da ciência, Hobbes acabou procurando fundamentar sua ciência civil numa combinação das duas” (SKINNER, 1999, p. 27).

daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros”.³⁶ O foco, portanto, está no uso que fazemos da linguagem, mesmo porque, para nosso autor, não há nenhuma característica intrínseca própria dos objetos.

Não sem motivos, o próprio Hobbes também utilizou, em suas obras, as metáforas bíblicas de Behemoth e do Leviatã para convencer que somente dois monstros poderiam refletir a condição de guerra e da política na vida dos homens. E, nesse aspecto, não podemos nos esquecer de que, ao empregar essas duas metáforas, Hobbes visou enfrentar um poderoso “inimigo” de sua época: a Igreja. A influência das religiões em relação à multidão, principalmente como origem de graves conflitos, não é desconsiderada pelo filósofo inglês. Não é sem razão que, no *Leviatã*, o pensador tenta, ainda, compatibilizar a *scientia civilis* com a crença religiosa.³⁷ Hobbes sabe que o discurso científico pode mobilizar alguns indivíduos, mas certamente “a fé move montanhas”. E, assim como no caso do discurso religioso, o público para o qual se dirige o *Leviatã* é também a multidão. Conforme já destacamos, à época de Hobbes, os conflitos presentes na cena comum não são apenas de natureza política, mas também religiosa, e igualmente constituem um real empecilho à paz.

Acreditamos, portanto, que, não por acaso, o vocábulo “inimigo” ressurge, no *Leviatã*, com mais força. Embora ele conste das demais obras políticas do filósofo inglês, o seu aparecimento, no *Leviatã*, consolida o sentido retórico da palavra, bem como sua função no pensamento político do autor. A desobediência ao poder soberano pode também ser desencadeada pela influência das religiões na cena política, e a presença de “inimigos internos”, como já sabemos, conduz à falência do próprio corpo político. A quem devemos obedecer? À Deus ou ao soberano? A que Lei devemos obediência? À lei divina ou à lei dos homens? Para Hobbes, o Estado é um produto da

³⁶ HOBBS, 2003, Parte I, cap. IV, p. 31.

³⁷ Nesse sentido, é a conclusão de A. P. Matinich, em *The Two Gods of Leviathan*, ao arguir que a filosofia política de Hobbes não pode ser separada de sua filosofia da religião.

vontade humana e, portanto, somos cocriadores do mundo.³⁸ Nossa liberdade está, pois, em obedecer nossas próprias leis e estabelecer nossos próprios limites. Os verdadeiros “inimigos” são aqueles que criam obstáculos ao processo de fundação e continuidade do corpo político. Não estamos afirmando, com essa observação, que Hobbes se manifestou claramente contra as religiões ou em desfavor de uma religião específica. Ao contrário, o movimento do filósofo, como já dissemos, foi o de conciliar a *República Civil (Commonwealth)* com a *República Cristã*, na terceira e quarta partes do *Leviatã*. Em relação a esse aspecto, Renato Janine destaca que a questão religiosa seria “o maior divisor” entre *Do cidadão e Leviatã*,³⁹ e segue dizendo:

Isso permite apreender melhor a diferença entre os dois livros. O *Leviatã* é uma grande obra de resumo, que envereda por temas que Hobbes ignorou no livro anterior, mas que já pertenciam a sua reflexão (veja-se, em especial, seu *Human Nature*, de 1640). Escrito em inglês, visa diretamente a um público mais localizado geograficamente (ninguém conhece essa língua fora das Ilhas Britânicas) e menos erudito, ao passo que *Do cidadão*, publicado em latim, atinge um público especializado europeu. (...) A terceira diferença, e certamente a mais importante, diz respeito ao que constituirá, no *Leviatã*, suas partes terceira e quarta, praticamente sem correspondência no *Cidadão*. (...) *Esse empreendimento tem um sentido estratégico, o de limitar o poder eclesiástico, que prevalece indevidamente sobre o poder político e sobre a vida privada dos cidadãos, valendo-se da ignorância dos leigos.*⁴⁰

É, portanto, nesse sentido que Thomas Hobbes faz sua crítica ao denominado “argumento de autoridade”, ao mesmo tempo que pretende conferir à ciência política a autoridade da razão. Sabemos, contudo, e certamente sabe nosso autor, que nem sempre os homens estão prontos para compreender a verdade contida nessa razão/cálculo, que

³⁸ Martinich ressalta que “for medieval thinkers the primary object of knowledge is God. Even if people want to know what human nature is like, they should study the nature of God, according to medieval thinkers (...) Hobbes rejects this line of thought” (2002, p. 10).

³⁹ Comentário de Renato Janine na apresentação do livro *Do cidadão*, de Thomas Hobbes, p. XXXI.

⁴⁰ RIBEIRO, 2002a, p. XXXII-XXXIII. (grifo meu)

corre o risco de não ser assimilada. Além disso, como nos lembra Strauss, Hobbes aprendeu com Tucídides que o que move os homens é a paixão.⁴¹

Afirmamos, assim, que a obra do pensador inglês nos oferece elementos para refletir acerca da questão do “inimigo” na cena política. Esse “inimigo”, uma espécie de “força contrária”, constitui um obstáculo à fundação e à manutenção do pacto. O poder absoluto não é, para Hobbes, apenas a soma da força de cada indivíduo, mas a reunião das forças numa só direção. É a união de todas as vontades numa única, com o objetivo de pacificar as relações. Não por acaso, de tempos em tempos, retorna à cena política certa retórica, um discurso que trata de “inimigos” e que visa a mobilizar a multidão para os riscos da fragmentação do corpo político. Um alerta para a desordem emergente, representada na figura daqueles que se insurgem, de alguma maneira, contra uma ordem previamente estabelecida, como fiéis de uma ordem paralela.⁴²

O verdadeiro “terror”, para Hobbes, é viver em anarquia e não saber a quem ou a que Lei obedecer. É preciso temer uma força maior, a fim de garantir a continuidade da própria vida. A injustiça está no risco de que qualquer punição fique apenas no plano da vida eterna. Essa a verdadeira injustiça. É preciso punir aqueles que desobedecem às leis. Para os criminosos, a lei. Mas a palavra “inimigo”, assim como o que ela “representa” tem, contudo, outra natureza. Sua origem é política, e não jurídica. A palavra nos alerta para a dificuldade de se realizar o pacto e conservar o corpo político, retornando, assim, ao estado de natureza humana, quando todos são inimigos entre si.

⁴¹ STRAUSS, 2006, p. 154.

⁴² Janine afirma, ainda: “Com efeito, homens que somos de outra época, temos por vezes grande dificuldade de entender *contra* quem Hobbes constrói o seu conceito de poder absoluto. (...) em segundo lugar e mais importante – o que quase todos os comentadores, inclusive Macpherson, esquecem –, porque o poder absoluto se constitui, em Hobbes, antes de mais nada contra as pretensões do clero a influir no poder político. É o clero o grande culpado, para nosso filósofo, pela desordem, num plano político, e pela infelicidade, no plano pessoal (...) é dessa forma que o clero cria um Estado no Estado, mais poderoso até que o legítimo, porque invocando o nome de Deus, pode brandir a ameaça de castigos eternos.” (RIBEIRO, 2002a, p. XXXIII).

Esse o sentido que pretendemos investigar no presente estudo, iniciando com o exame da antropologia de Thomas Hobbes.

1.2– A antropologia hobbesiana. Da imaginação à retórica do inimigo

O projeto inicial de Thomas Hobbes era desenvolver sua obra em três etapas: a primeira trataria da física a partir do exame dos corpos (*De corpore*), a segunda iria abordar o homem, suas faculdades e afecções (*De homine*), e somente a última parte versaria sobre a política, dispondo sobre o governo civil e os deveres dos súditos (*De cive*). Contudo, em virtude dos conflitos políticos de sua época, o filósofo iniciou sua escrita pela última parte, destacando que

assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores.⁴³

A observação feita por Hobbes é fundamental, visto que destaca a própria importância da política no pensamento do autor. Ao fazer tal advertência ao leitor, o filósofo não pretende destacar a absoluta autonomia de sua *scientia civillis* em relação às demais ciências (do corpo e do homem), mas realçar o fato de que, em virtude de possuir princípios que lhe são próprios, a ciência política pode ser conhecida pelos homens por outro caminho, ou seja, pela via da experiência.⁴⁴ Assim, seja através da própria experiência, seja pelo exame da antropologia hobbesiana e da concepção do estado de natureza, a conclusão de Hobbes aponta para o valor da política.

⁴³ HOBBS, 2002a, p. 18. Prefácio do autor ao leitor.

⁴⁴ Não por acaso, ao discorrer sobre a importância do estudo da política, Hobbes destaca a figura de Sócrates dizendo que “foi o primeiro a amar de verdade essa ciência política que, embora ainda não fosse perfeitamente compreendida, já emitia seus raios por dentre as nuvens da República” (HOBBS, 2002, p. 10). A ênfase dada em relação ao filósofo grego também nos remete à ideia de que a política deve ser compreendida em seu aspecto pragmático, pois ela trata efetivamente das questões ligadas aos problemas do mundo dos homens.

Mas, embora Hobbes apresente ao público suas reflexões sobre a política, pela primeira vez, no *De cive*, e, posteriormente, nos *Elementos*, somente no *Leviatã* o grande legado de filosofia política do autor teria se consolidado. Não pelo fato evidente de ser sua última obra política, mas por conter mais nitidamente a influência da tradição retórica que fez parte de sua formação filosófica, como analisamos em nosso primeiro tópico. Nesse aspecto, concordamos, ainda, com Maria Isabel Limongi ao afirmar:

(...) pode-se dizer que as primeiras formulações da filosofia civil de Hobbes, notadamente a do *Elements of Law* e a do *De cive*, são mais fortemente comprometidas com as teses antropológicas que pretendemos negar ao conjunto da obra do que suas últimas versões, no *Leviathan* e no *De homine* – e o leitor verá que tomamos partido dessas diferenças em favor de nosso argumento, supondo, portanto, com certa arbitrariedade, que os últimos textos expressam mais fortemente o sentido da filosofia hobbesiana ou, pelo menos, o seu momento mais feliz.⁴⁵

Portanto, em consonância com a afirmação da autora, temos que, não obstante a importância das primeiras obras políticas do autor e de suas teses antropológicas, a análise do homem não constitui o pilar da ciência civil hobbesiana, sendo este um movimento apenas inicial da filosofia do pensador inglês.⁴⁶ A antropologia não deixa de ser importante para a compreensão da filosofia política do autor, pois, nesse sentido, um ponto extraordinariamente comum entre Thomas Hobbes e Aristóteles é a constatação de que a genealogia da moral e da política deve se iniciar pela investigação da natureza humana.⁴⁷

Todavia, Maria Isabel Limongi destaca o risco de se incorrer em uma “leitura antropologizante”⁴⁸ da obra hobbesiana, uma vez que devemos nos perguntar “em que medida Hobbes se vê comprometido com a busca de um fundamento antropológico da

⁴⁵ LIMONGI, 2009, p. 33.

⁴⁶ “Não nos enganemos, assim, com sua antropologia, na introdução ao *Leviathan*. Ler em si mesmo o gênero humano não significa para Hobbes um mergulho na intimidade, uma investigação sobre a natureza última de nossas motivações. Não há nada a ser descortinado, pois o problema moral se enraíza, segundo Hobbes, nas condições e nos aspectos exteriores da sua conduta.” (LIMONGI, 2009, p. 25)

⁴⁷ FRATESCHI, 2008, p. 86.

⁴⁸ LIMONGI, 2009, p. 20.

moral”.⁴⁹ No tocante à questão, Maria Isabel nos adverte, ainda, que “a discussão com Hobbes, portanto, não está em saber se há ou não moralidade, mas qual seu princípio”.⁵⁰ Para a autora, pensadores contemporâneos como Leo Strauss, A. E. Taylor e Warrender incorreram num tipo específico de abordagem, ao tentarem localizar na antropologia hobbesiana “a motivação fundante, o ponto de partida do edifício moral hobbesiano”,⁵¹ cada qual à sua maneira. Mas, se ao contrário desses pensadores, formos em direção às críticas que os próprios contemporâneos de Thomas Hobbes lhe fizeram, veremos que as inconsistências apresentadas na obra do filósofo inglês “não recaem preferencialmente sobre sua antropologia, nem localizam nela as aberrações morais do hobbesianismo”.⁵² Àquela época, as críticas se concentram mais na “dinâmica jurídico-moral do estado de natureza do que propriamente sobre a descrição do homem natural”.⁵³

Portanto, destacamos que não desconsideramos o valor da antropologia hobbesiana, razão pela qual optamos por iniciar nossa investigação, assim como Hobbes, com o exame do homem e dos mecanismos das paixões.⁵⁴ O próprio filósofo pretendeu expor seu pensamento de forma sistematizada e, por esse mesmo motivo, deve-se compatibilizar não apenas todas as partes do *Leviatã*, como também toda a extensão desta obra com os demais textos do autor. Contudo, assim como destacou Maria Isabel, ressaltamos que, em nosso Capítulo 2, ao se examinar a concepção de

⁴⁹ LIMONGI, 2009, p. 18.

⁵⁰ LIMONGI, 2009, p. 19.

⁵¹ LIMONGI, 2009, p. 19.

⁵² LIMONGI, 2009, p. 20.

⁵³ LIMONGI, 2009, p. 20.

⁵⁴ Quanto ao tema, Maria Isabel Limongi conclui seu pensamento dizendo que “não se trata, portanto, de apontar na ‘leitura antropologizante’ um erro, acusando-a de falsidade. Trata-se, antes, de reencontrar a complexidade da obra hobbesiana para além das leituras cristalizadas, que não esgotam o sentido da matéria sobre a qual operam e que não devem impedir que o ‘trabalho da obra’ siga seu curso.” (LIMONGI, 2009, p. 33) Tentando reconstruir, a partir da tradição retórica, a descrição do homem e da ética propostas pelo filósofo inglês, Maria Isabel se contrapõe à chamada “leitura antropologizante” da obra hobbesiana. Essa hermenêutica teria se firmado no século XVIII, em virtude da separação entre moral e teologia já assimilada pela cultura, buscando, na antropologia do autor, um princípio interno da ação que justificasse seu modelo ético e político.

estado de natureza hobbesiana, fica mais clara a presença da retórica no texto do autor, a realçar o sentido que pretendemos destacar no emprego da palavra ‘inimigo’. Isso porque o exame da “dinâmica jurídico-moral” do estado de natureza da guerra de todos contra todos revela, com mais nitidez, o sentido retórico do referido termo, os motivos de seu uso e sua relação com a questão política.

Desse modo, em relação ao nosso estudo, o importante a ser observado na antropologia hobbesiana é o fato de que a exposição da mecânica das paixões nos mostra que o homem não é nem Deus, nem lobo, mas um ser de desejos, entre eles, não apenas o desejo de poder, mas também o de viver. A análise antropológica feita por Thomas Hobbes recai sobre os desejos humanos, também denominados de “paixões”, e não sobre os objetos do desejo, uma vez que eles variam sucessivamente. O desejo é uma constante nas relações humanas, visto que não ter paixões equivale a estar morto para o filósofo. A vida, para Hobbes, é movimento permanente, sendo que os indivíduos jamais experimentam qualquer tipo de “tranquilidade de espírito”, uma vez que não há como abolir o desejo, nem sequer “pode deixar de haver sensação”.⁵⁵

Hobbes inicia o *Leviatã* com a análise das sensações e diz que, “no que se refere aos pensamentos do homem”, considerados isoladamente, “cada um deles é uma representação ou aparência de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um objeto”.⁵⁶ Os objetos exteriores atuam constantemente em nossos órgãos, tais como ouvidos, olhos, e, portanto, a causa de nossas sensações são os próprios objetos. Mas a verdadeira preocupação de Hobbes, relacionada ao exame das sensações, se mostra no capítulo seguinte, quando, ao tratar da imaginação, alerta os leitores sobre o risco presente nos juízos particulares. Sendo a sensação uma experiência solitária, cada indivíduo é como se fosse uma ilha, um

⁵⁵ HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 57.

⁵⁶ HOBBS, 2003, parte I, cap. I, p. 15.

território particular de sensações, pensamentos e juízos. E, nesse sentido, Hobbes afirma que “os homens julgam, não apenas os outros homens, mas todas as coisas, por si mesmos”.⁵⁷

Interessante notar que o termo “inimigo” aparece, pela primeira vez, no *Leviatã*, no segundo capítulo,⁵⁸ ligado ao tema da imaginação. No referido trecho, Hobbes afirma que o frio provoca sonhos de terror e “faz surgir o pensamento e a imagem de alguns objetos pavorosos”, e “o calor excessivo de algumas das partes também provoca a cólera, e forma no cérebro a imaginação de um inimigo”.⁵⁹ Não pretendemos afirmar que “inimigo” tenha sido empregado, nessa passagem, num sentido de existência concreta, pois certamente essa não foi a intenção do autor. Almejamos, ao contrário, destacar, nesse momento, a primeira aparição do termo no sentido retórico, cuja existência, no *Leviatã*, desejamos comprovar. Corrobora nosso propósito o fato de que, nos *Elementos da Lei Natural e Política*, na mesma passagem, ao tratar do tema da imaginação, a palavra “inimigo” absolutamente não aparece.⁶⁰ Essa obra do filósofo inglês foi publicada em 1640, portanto, antes do *Leviatã* (1651), e contém uma descrição mais próxima da ciência moderna, ao expor a mecânica do sono e dos sonhos e, portanto, contém poucos elementos retóricos, como já ressaltamos.

Retornando ao *Leviatã*, Hobbes diz que a imaginação é “uma sensação em declínio” porque, mesmo “após a desaparecimento do objeto”, “conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos”.⁶¹ O filósofo destaca, ainda, o fato de que os gregos a denominavam “ilusão” ou “aparência”. E, mais adiante no texto, Hobbes dirá que:

⁵⁷ HOBBS, 2003, parte I, cap. II, p. 17.

⁵⁸ HOBBS, 2003, parte I, cap. II. “Da imaginação”.

⁵⁹ HOBBS, 2003, parte I, cap. II, p. 21.

⁶⁰ HOBBS, 2002b, parte I, cap. III, p. 27-31. Deve-se destacar que a palavra “inimigo” não aparece no original em inglês (*Human Nature*, Chapter III, 1994, p. 27-30), e não apenas na tradução, pois, caso contrário, poderia sugerir um erro de tradução, e não uma intenção do autor.

⁶¹ HOBBS, 2003, parte I, cap. II, p. 18.

A imaginação que é suscitada no homem (ou em qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que geralmente chamamos entendimento, e é comum ao homem e aos outros animais. Pois um cão treinado entenderá o chamamento ou a reprimenda do dono, e o mesmo acontece com os outros animais. Aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só da sua vontade, mas também das suas concepções e pensamentos, pela sequência e textura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso, e deste tipo de entendimento falarei mais adiante.⁶²

O vocábulo “inimigo” está, portanto, associado ao tema da imaginação, da aparência e, ainda, relacionado com a questão da palavra, do discurso e do juízo. Para Hobbes, o entendimento é a imaginação suscitada no homem pelas palavras. Assim, por enquanto, podemos destacar que a imagem de um “inimigo” poderia, por exemplo, ser o produto direto das sensações, mas que essa mesma imagem também poderia ser suscitada pelas palavras de um determinado discurso. É, portanto, com relação a esse aspecto que pretendemos analisar, no presente estudo, o emprego da palavra “inimigo” pelo filósofo inglês. Acreditamos que, quando empregado num sentido retórico, o uso do referido vocábulo reforça, em algumas passagens do texto, uma ideia determinada, realçando a imagem de um conflito. Reiteramos que não desejamos dizer com essas observações que Hobbes tenha empregado o termo em um sentido de existência concreta, pois certamente não o fez, mesmo porque a guerra de todos contra todos é uma hipótese.

Cabe destacar, no entanto, que, ao descrever de determinada forma o indivíduo, Hobbes faz uma escolha, uma opção acerca das qualidades que aparecem no espaço das relações humanas. E a palavra ‘inimigo’ surge não sem um propósito. Seu emprego, em especial no *Leviatã*, favorece a formação de uma imagem específica de como os indivíduos são e de como se relacionam e, mais propriamente, dos limites dessa relação. E o limite das relações entre os homens aparece, na perspectiva hobbesiana, quando nos comportamos como inimigos uns dos outros, obedecendo cada um a seu próprio juízo,

⁶² HOBBS, 2003, parte I, cap. II, p. 23.

contribuindo, dessa forma, para a permanência do estado de natureza. Assim, a próxima vez que o vocábulo “inimigo” aparece, no *Leviatã*, é no capítulo IV (“Da Linguagem”), quando Hobbes, ao tratar dos abusos da linguagem, assevera:

*Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres e outros com mãos para ferirem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ferir os outros com a língua, a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar, mas, então não é ferir, e sim corrigir e emendar. A linguagem serve para a recordação das sequências de causas e efeitos, por meio da imposição de nomes e da conexão destes.*⁶³

O que Hobbes diz, nessa passagem, é que a palavra pode ser tanto um instrumento de ofensa para “ferir o inimigo” – e nesse sentido, constitui um abuso –, quanto de controle, e, neste caso, estaria sendo utilizada de forma correta. Isso porque, para governar, não se trata propriamente de ferir, mas, sim, de “corrigir e emendar”. Mais uma vez, destacamos que o termo “inimigo” não aparece no capítulo correspondente nos *Elementos da lei* (Capítulo V), surgindo apenas no *Leviatã*. A linguagem nos auxilia, portanto, a organizar o mundo. A importância do correto uso das palavras já havia sido destacada pelo filósofo inglês:

(...) a mais nobre e útil de todas as invenções foi a linguagem, que consiste em nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíproca, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre leões, os ursos e os lobos.⁶⁴

A linguagem, para Hobbes, assim como para Aristóteles, nos converte em seres políticos. Mas, ao contrário do estagirita, o que Hobbes pretende dizer é que, sem a dimensão humana da palavra, viveremos como os animais. Ou seja, é preciso mais do que a simples associação, como ocorre com os bichos, para que sejamos, de fato,

⁶³ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 31, grifo meu.

⁶⁴ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 29-30.

“animais políticos”, como pretendeu Aristóteles. E esse movimento não ocorre naturalmente com os homens, pois, como dirá bem mais adiante no *Leviatã*:

(...) essas criaturas, embora façam certo uso da voz para dar a conhecer umas às outras os seus desejos e outras inclinações, carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob aparência do mau, e o que é mal sob aparência do bem; e aumentar ou diminuir a manifesta grandeza do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem. (...) Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através do pacto, que é artificial.⁶⁵

O exame dessa passagem nos mostra que, sem a linguagem correta, não há ordem, não há governo, e cada indivíduo não chegará sequer a se associar, como acontece com os animais, pois essa não é a imagem correta dos homens. Logo no início de *Do cidadão*, Hobbes refuta a ideia do *zoon politikon*, tratando-o como um “axioma falso”, ao afirmar:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é, contudo, sem dúvida falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente (...) Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente.⁶⁶

Deve-se notar, contudo, que Thomas Hobbes, ao rejeitar a ideia do *zoon politikon*, o faz sob o argumento de que os gregos “erigem sobre esse alicerce a doutrina da sociedade civil”, mas atribui aos helenos a ideia de que a finalidade do corpo político seria a de preservar a paz e o governo da humanidade, o que, todavia, é um juízo do próprio pensador inglês. Os gregos, entre eles Platão e Aristóteles, tinham como outras

⁶⁵ HOBBS, 2003, parte II, cap. XVII, p. 146.

⁶⁶ HOBBS, 2002a, cap. I, p. 25-26.

as razões de ser do Estado. Aristóteles, por exemplo, afirmou que a finalidade da pólis seria a busca do bem-estar coletivo e que, portanto, não se resumiria à mera conservação da existência humana.⁶⁷ Nada mais oposto do que a afirmação hobbesiana de que os homens não desfrutam da companhia uns dos outros⁶⁸ e que se dispõem viver em sociedade para se autopreservar. Mas, para Hobbes, a falsidade da ideia do *zoon politikon* estava no fato de que esses filósofos consideraram superficialmente a natureza humana. O erro deles estaria não apenas na finalidade da existência do corpo político, mas, principalmente, na imagem que tinham do homem.

Ser capaz de “descrever o bem sob a aparência do mal” é, para Hobbes, a imagem do que são os homens. Este é o espelho que ele nos mostra. Nesse aspecto, não pretendemos, com essa afirmação, ressaltar qualquer juízo moral acerca do movimento feito pelo autor, mas, continuando em nossa investigação, intenta-se destacar que o filósofo trata da questão da aparência e do engano, assim como a possibilidade de erro, como sendo possíveis origens de um conflito. E, justamente por esses motivos, Hobbes busca fundar uma ciência política, pois, permanecendo cada qual numa espécie de “linguagem particular” acerca do mundo, os homens permanecerão em desordem. E, por isso, no estado de natureza nos comportamos como “inimigos” uns dos outros. A linguagem, portanto, que traz benefícios, é somente aquela que se faz com o bom uso das palavras, através de definições precisas. “O verdadeiro e o falso são atributos da linguagem”,⁶⁹ e não há razão sem linguagem. Quanto à relação entre linguagem e razão, Hobbes diz:

Os gregos têm uma só palavra (*logos*) para linguagem e razão, não por pensarem que não havia linguagem sem razão, mas por considerarem que não havia raciocínio sem linguagem. E ao ato de raciocinar

⁶⁷ ARISTÓTELES, 2002, p. 4.

⁶⁸ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIII, p. 108.

⁶⁹ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 34.

chamaram silogismo, o que significa somar as consequências de uma proposição a outra.⁷⁰

A razão, para Hobbes, “nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os nossos pensamentos”.⁷¹ Para o filósofo, raciocinar corretamente é somar adequadamente todas as proposições e descobrir os reais benefícios para nossa própria conservação, pois “não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza própria dos objetos”.⁷² Como já foi dito, a pretensão de fundar uma ciência civil reflete a procura do filósofo pela validade universal de seus argumentos, tornando-os irrefutáveis, com o objetivo maior de encontrar uma resposta definitiva para o problema do conflito político, através da demonstração dos benefícios decorrentes da razão/cálculo.⁷³ Assim, o contrato decorre do cálculo, e não do diálogo entre os homens, pois os indivíduos pactuam em função de um benefício próprio, e não para a solução do conflito em si. Os homens só entram em acordo se dele puderem usufruir de algum benefício particular.

Ao contrário da filosofia platônica, o homem concebido por Hobbes não é contemplado com a saída da caverna, nem com a liberdade dos grilhões que o aprisionam nos seus próprios desejos. Na visão hobbesiana, o ser humano não chegará a vislumbrar a luz do sol e, por essa razão, deve permanecer à sombra do Leviatã. A política só é possível na presença do Estado, caso contrário os homens permanecem em estado de guerra. A “saída da caverna” não ocorre, porque, para Hobbes, nossas sensações determinam nossas paixões. A sensação é causada pelos objetos externos que, por sua vez, nos causam desejo ou aversão. Mas, é importante notar que, como vimos

⁷⁰ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 35.

⁷¹ HOBBS, 2003, parte I, cap. V, p. 40.

⁷² HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 48.

⁷³ Na epístola dedicatória do livro *Elementos da lei*, Hobbes ressalta sua intenção de “escapar” das contradições em que alguns pensadores incorreram ao escrever sobre justiça e sociedade. O filósofo afirma, ainda, pretender reduzir sua doutrina “às regras e à infalibilidade da razão” (2002b, p. 17).

anteriormente, a sensação é também uma aparência ou ilusão do objeto. Cada objeto aparece de uma determinada forma a cada indivíduo. O juízo acerca de cada objeto é individual, e essa é a origem do conflito. Devemos, portanto, nos perguntar: por que Hobbes emprega o termo “inimigo” ao tratar das relações humanas no estado de natureza?

Chegamos, então, a um ponto de extrema importância para a compreensão da antropologia hobbesiana e de nosso tema. Continuando a seguir os passos de Hobbes na descrição do que seria a natureza humana, ao tratar da origem das paixões, o filósofo define o que entende por “deliberação”:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação.⁷⁴

Para Hobbes, a deliberação põe fim “à liberdade que antes tínhamos de praticar ou evitar ação, conforme nosso apetite ou aversão”.⁷⁵ O ato de deliberar é o simples ato de escolher e, por esse motivo, para o pensador inglês, até mesmo os animais deliberam. Ele afirma que tanto os homens quanto os animais possuem vontade, e que “na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer”.⁷⁶

Assim, o ato de deliberar está ligado à vontade do indivíduo, e não à ação em si, pois, das considerações feitas por Hobbes, decorre que a ação humana é livre, tanto que

⁷⁴ HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 54-55.

⁷⁵ HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 55.

⁷⁶ HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 55.

o homem pode optar em realizar ou não o contrato,⁷⁷ mas sua vontade será sempre determinada por causas necessárias. Não pretendemos com essa afirmação adentrar na famosa polêmica do “livre-arbítrio” entre Thomas Hobbes e o bispo John Bramhall, mas apenas destacar a importância da compreensão do conceito de razão calculadora de Thomas Hobbes, uma vez que o ideal grego do homem sábio cede espaço para a ideia do ser de desejos na obra do filósofo inglês.⁷⁸

Nesse momento, destacamos que o problema a ser solucionado por Hobbes é o fato de que os homens podem ou não pactuar, pois o contrato não é obrigatório. E como não existe a ideia da *paideia*, uma vez que não há educação dos instintos, nem a busca natural pela vida em sociedade, é preciso convencer os homens de que o benefício do pacto é um benefício para o próprio indivíduo. A passagem de “lobos” a “deuses” não é uma transformação interna, uma vez que a natureza humana é imutável e, portanto, essa mudança ocorre no campo exterior, e não interior do homem, quando, ao fundar o corpo político, através do pacto, os homens conseguem garantir a autopreservação.⁷⁹

Para o filósofo inglês, a razão calcula, mas cada indivíduo permanece mergulhado numa relação de prazer e aversão com os objetos,⁸⁰ antes e depois do pacto. Ademais, Hobbes diz, nos *Elementos da lei*, que a “nossas vontades seguem nossas opiniões, assim como nossas ações seguem nossas vontades. Neste sentido, falam verdadeira e propriamente aqueles que dizem que o mundo é governado pela opinião.”⁸¹

⁷⁷“Esse contrato é produto de um ato voluntário” (LIMONGI, 2002, p. 27).

⁷⁸ Nesse sentido, resume Yara Frateschi que “a polêmica entre Bramhall e Hobbes em torno do livre-arbítrio revela o embate entre duas concepções radicalmente distintas de racionalidade. Partindo do princípio de que a razão é uma faculdade que põe fins para os homens e que orienta a vontade na direção desses fins, o bispo conclui pela determinação intrínseca da vontade. Já para Hobbes a razão é meramente calculadora e carece de eficácia natural porque não determina os desejos – daí a sua recusa da definição da vontade como apetite racional.” (2008, p. 112).

⁷⁹ “C’est la dynamique des relations interindividuelles, et non la constitution interne de l’individu, qui transforme, par souci de sécurité, le désir indéfini de puissance, dont découlent les trois causes de guerre: la rivalité, la méfiance et la gloire.” (ZARKA, 1995, p. 129)

⁸⁰ “Uma vez que os desejos não são determinados pela razão, mas pelo modo como nossas concepções dos objetos externos nos afetam fisicamente, os homens no mais das vezes sobrepoem o desejo de benefícios imediatos às leis naturais prescritas pela razão.” (FRATESCHI, 2008, p. 15)

⁸¹ HOBBS, 2002b, parte I, cap. XII, p. 85.

Todavia, tentando fugir do caos da diversidade de opiniões, Hobbes privilegia algumas sensações em detrimento de outras, e sua escolha ocorre em virtude do grau de influência da sensação como causa para o conflito. Cada indivíduo se torna uma espécie de “inimigo potencial”, no estado de natureza, porque não temos a exata noção do que o outro representa. O termo “inimigo” atende, portanto, ao propósito do autor de reforçar a imagem do medo da morte violenta entre os homens, quando optam por viver em estado de natureza. A sensação de medo é, para Thomas Hobbes, “a aversão, ligada à crença de dano proveniente do objeto”.⁸²

Interessa-nos destacar, nesse momento, o que Maria Isabel Limongi denominou “a fonte retórica das paixões”. Visto que não temos acesso aos apetites e aversões alheias, a não ser através das ações humanas, torna-se impossível conhecer o juízo de cada um dos homens, razão pela qual Hobbes afirma, na introdução do *Leviatã*, que “aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano”.⁸³ A autora nos adverte que a busca de Hobbes por princípios universais e naturais consiste, na realidade, “em descobrir a lógica de nossas motivações, o que faz que em dadas circunstâncias queiramos o que queremos, temamos o que tememos e, enfim, pensemos o que pensamos”.⁸⁴

Nessa perspectiva, o movimento do filósofo inglês estaria, portanto, mais próximo de um retórico, “atento às circunstâncias capazes de produzir um valor e mover a paixão”,⁸⁵ do que propriamente de um antropólogo. E, por isso, deve-se pensar não o que é a paixão para cada indivíduo, mas como as paixões se comportam “num contexto relacional determinado”.⁸⁶ Portanto, ao empregar a palavra “inimigo” para descrever a forma como se estabelecem as relações humanas no estado de natureza, Hobbes confere

⁸² HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 51.

⁸³ HOBBS, 2003, Introdução, p. 13.

⁸⁴ LIMONGI, 2009, p. 80.

⁸⁵ LIMONGI, 2009, p. 80.

⁸⁶ LIMONGI, 2009, p. 83.

ao mundo e aos homens determinada aparência. Essa imagem ajuda, por conseguinte, a mobilizar as paixões numa certa direção, conduzindo nosso raciocínio para a importância do pacto. Isso porque, para o filósofo inglês, os homens são seres de paixões, ao contrário de Aristóteles, para quem o comando do corpo sobre a alma é uma verdadeira corrupção ou império dos vícios.⁸⁷

Assim, concluímos nosso primeiro capítulo destacando a importância do papel da imaginação na teoria hobbesiana e de sua relação com as paixões, no sentido de que a imagem coloca em movimento e suscita determinadas paixões não apenas em virtude de uma situação *in concreto*, mas também pelas palavras. Um discurso, portanto, também motiva os homens e os move em determinada direção. O emprego de “inimigo” tem, em nosso entendimento, esse sentido. Seu uso pelo autor, em especial no *Leviatã*, nos alerta para o risco não apenas da fragmentação do corpo político, mas também sobre o perigo de se viver em liberdade absoluta, quando não sabemos mais o que é certo e o que é errado, vivendo cada qual de acordo com seu juízo. Nesse estado, o estado de natureza, prevalece a guerra, uma vez que cada indivíduo pode aparentar ser algo diferente do que realmente é, “descrevendo o bem sob aparência do mal”. Durante todo esse tempo prevalece a insegurança, o inimigo parece nos espreitar de cada canto do território que nos abriga.

⁸⁷ “O animal compõe-se primeiro de uma alma, depois de um corpo: a primeira, por natureza, comanda, e o segundo obedece. Digo ‘por natureza’, pois é preciso considerar o mais perfeito como tendo emanado dela, e não o que é degradado e sujeito à corrupção. (...) Se nas coisas viciosas e depravadas o corpo não raro parece comandar a alma, é certamente por erro e contra a natureza.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 12-13).

Capítulo 2

A figura do inimigo no *Leviatã*

Introdução

Neste capítulo, veremos que a relevância do termo “inimigo” na obra hobbesiana se torna mais evidente ao examinarmos a hipótese do estado de natureza de guerra de Thomas Hobbes. Assim, vamos continuar acompanhando o emprego da palavra “inimigo” no *Leviatã*, destacando seu sentido retórico e sua função de reforçar a imagem do conflito. Nossa intenção consiste em analisar as peculiaridades do modelo hobbesiano de estado de natureza de guerra e sua relação com a figura do inimigo. Constatamos, quanto ao nosso objetivo, que o surgimento do vocábulo “inimigo” revela a relação entre proteção/obediência na teoria hobbesiana do Estado Soberano e que o uso da referida palavra pelo autor inglês auxilia o leitor a verificar em que medida esse binômio se faz presente na esfera política.

No primeiro tópico, veremos que, embora o conceito de autopreservação tenha uma função de extrema relevância na teoria hobbesiana do Estado Soberano, ele não constitui o elemento exclusivo na defesa da necessidade do contrato. Verificamos, nesse aspecto, que o grande desafio do autor inglês é persuadir a multidão não apenas sobre a importância de se realizar o pacto, mas também acerca da continuidade do seu cumprimento. Para Hobbes, a grande lição extraída da guerra civil foi constatar a tendência natural do corpo político de caminhar para sua própria dissolução. Dessa forma, a autopreservação de cada indivíduo continua ameaçada por aqueles que insistem em desobedecer ao pacto. Por essa razão, verificamos que o termo “inimigo” permanece sendo utilizado por Hobbes tanto na argumentação do estado de natureza de guerra (pré-

contratual) quanto na descrição da *República*, após a fundação do corpo político. Desse contexto, vamos analisar as peculiaridades da hipótese hobbesiana de estado de natureza em contraposição às críticas feitas, posteriormente, por Rousseau, a fim de elucidar nosso argumento central.

No segundo tópico, vamos examinar o uso da palavra “inimigo” na segunda parte do *Leviatã*, acompanhando a passagem da categoria (inimigo) a outra (criminoso) no interior do corpo político. A ideia da figura do “inimigo”, após o contrato, se relaciona com o risco de fragmentação do corpo político, na medida em que o “inimigo” é aquele que desestabiliza a relação obediência/proteção fundadora do Estado Soberano, podendo eventualmente conduzir à sua dissolução. Destacaremos, contudo, o sentido retórico de “inimigo” com base em critérios estabelecidos pelo próprio Hobbes, concluindo, por fim, pela própria ambiguidade do termo, uma vez que ele trata, na realidade, de um lugar vazio.

2.1- O direito natural de autopreservação e o binômio proteção/obediência no *Leviatã*. O estado de natureza de guerra e a *República*: a figura do inimigo antes e depois da fundação do corpo político

Como já vimos, no caso de Thomas Hobbes, a teoria do Estado Soberano tem seus fundamentos iniciais com a antropologia traçada pelo filósofo, a fim de justificar a necessidade do pacto e do *Leviatã*. Contudo, como ressaltamos no Capítulo 1, apenas no exame do estado de natureza podemos ver com nitidez a “dinâmica jurídico-moral”⁸⁸ das relações humanas.

⁸⁸ LIMONGI, 2009, p. 20.

Quanto ao conceito de “estado de natureza”, podemos dizer que ele é um paradigma da modernidade. Esse conceito foi o resultado de mudanças históricas⁸⁹ e transformações ocorridas na própria filosofia que, desde o século XVI, era influenciada por novos modelos e conceitos provenientes das descobertas no campo das ciências naturais, bem como pelas ideias humanistas. Nesse contexto, a Inglaterra do século XVII sofre a eclosão de uma guerra civil. O acontecimento causará impacto não apenas na política local, mas também irá marcar o pensamento de Thomas Hobbes, filósofo inglês cuja obra conseguiu refletir as angústias e questões de seu tempo.⁹⁰ Mas, para comprovar suas observações, Hobbes teria que sair dos limites do fenômeno e ir em direção à ciência,⁹¹ descobrindo a origem dos conflitos na cena comum.

A linguagem utilizada por Hobbes reflete a evolução do tema do direito natural, bem como revela a relação do autor inglês com toda a tradição filosófica que o precedeu. No tocante à linguagem dos direitos e leis de natureza, o conceito de autopreservação é o exemplo mais contundente de que a filosofia política de Thomas Hobbes foi composta por elementos presentes nas reflexões da modernidade.⁹² Nesse

⁸⁹ “O desenvolvimento econômico das cidades, o surgimento da burguesia comerciante ou mercantil, o crescimento da classe dos trabalhadores pobres, mas livres (isto é, sem laços de servidão com os senhores feudais), a Revolução Protestante que questionara o poder econômico e político da Igreja, as revoltas populares (...) todos esses fatos evidenciam que a ideia cristã, herdada do Império Romano e consolidada pela Igreja Romana, de um mundo constituído naturalmente por hierarquias, era uma ideia que não correspondia à realidade. A nova situação histórica fazia aparecer dois fatos impossíveis de negar: 1. A existência de indivíduos – um burguês e um trabalhador (...) 2. A existência de conflitos entre indivíduos e grupos de indivíduos pela posse de riquezas, cargos, postos e poderes anulava a imagem da comunidade cristã una, indivisa, fraterna. Os teóricos precisavam, portanto, explicar o que eram os indivíduos e por que lutavam mortalmente uns contra os outros, além de precisarem oferecer teorias capazes de solucionar conflitos e as guerras sociais. (...) A resposta a essas duas perguntas conduz às ideias de Estado de Natureza e Estado Civil.” (CHAUI, 1997, p. 399)

⁹⁰ Impossível desvincular a influência da história da Inglaterra dos séculos XVI e XVII, o fenômeno da guerra civil inglesa, assim como o pensamento humanista e a ciência moderna da obra de Thomas Hobbes. Situação idêntica foi vivida por inúmeros filósofos no decorrer da história, como no caso, por exemplo, do pensamento político de Platão e sua relação com o declínio da democracia ateniense em decorrência da morte de Péricles, seguida pela guerra do Peloponeso e o governo dos Tiranos.

⁹¹ “A ciência – o saber demonstrado – exige raciocínio, e o raciocínio, como Hobbes disse antes (*De corpore*, I, 1,2) é cálculo: cálculo com sinais: fundamentalmente adição e subtração. O simples conhecimento de um fato (...) é *cognitio*, mas ainda não é ciência: para que seja ciência, é preciso que se conheçam as causas (...)” (ROVIGHI, 1999, p. 211).

⁹² “A cultura do humanismo moderno a que ele se incorporara assim permaneceria importante para Hobbes pelo resto da vida, ainda que, como veremos, ele tenha se distanciado de muitos de seus

sentido, a influência de Hugo Grotius, na filosofia do autor inglês, não pode ser ignorada. O conceito de autopreservação, fundamental na teoria hobbesiana do Estado, foi trazido do pensamento jurídico de Grotius, encontrando solo fértil na filosofia do autor inglês, na medida em que, num determinado aspecto, a pretensão de Hobbes era igualmente a de “transcender o ceticismo”.⁹³

O holandês Hugo Grotius, em sua obra *As leis da guerra e da paz (De jure belli ac pacis)*, publicada em 1625, pretendeu, antes de Thomas Hobbes, responder às indagações presentes no antigo ceticismo de Pirro e Carnéades e no estoicismo, que ressurgiram no século XVI com o pensamento de Justus Lipsius e Michel de Montaigne. A resposta de Grotius aos argumentos céticos foi a certeza única de que todos os homens, independentemente de suas crenças, concordavam em relação ao direito fundamental de se autopreservar.⁹⁴ O autor holandês pretendeu estabelecer um “núcleo mínimo de moralidade”,⁹⁵ que Hobbes acolheu em sua obra como sendo um direito, para igualmente tentar superar o problema dos juízos particulares como origem dos conflitos presentes na cena comum.

Interessa-nos, ainda, o fato de que, no tocante à sua influência na obra hobbesiana, o pensamento de Grotius teria marcado, anteriormente, a ruptura com a teologia, uma vez que a ideia da existência de um direito natural suprimiu a noção de Deus como fundamento do homem, rompendo, ainda, no caso do filósofo holandês, com as ideias calvinistas de predestinação. A partir do conceito de direito natural, Deus

elementos específicos, em particular de sua receptividade ao republicanismo clássico. Num dado sentido, o trabalho de sua vida, ao menos na teoria política, pode ser lido como uma transformação dessa cultura a partir de dentro: aquilo que para Lipsius e Montaigne era um princípio inelutável e natural do comportamento humano, a autopreservação, torna-se em Hobbes o *direito* fundamental sobre o qual se pode erigir um novo tipo de ética.” (TUCK, 2001, p. 25)

⁹³ TUCK, 2001, p. 35.

⁹⁴ HOBBS, 1996, p. XVI. Ver, ainda, TUCK, 2001, p. 36.

⁹⁵ TUCK, 2001, p. 36. Compreendemos a expressão “núcleo de moralidade” no sentido de que Hobbes teria buscado um juízo universalmente válido, na medida em que seria reconhecido por todos os homens. Nesse sentido, Leo Strauss diz que “a intenção de Hobbes não é apenas expor sua concepção da vida humana como expressão de sua própria experiência, mas, sobretudo, justificá-la como a única concepção verdadeira e universalmente válida” (STRAUSS, 2006, p. 13, tradução nossa).

deixa de ser a única fonte e origem das qualidades éticas, bem como se extingue a ideia de uma verdade revelada.⁹⁶ O homem e a natureza passam a ser o fundamento de uma nova forma de pensar e explicar o mundo. Um mundo, contudo, que aparecia em outras bases, uma vez que a descoberta de outras civilizações revelou a possibilidade da existência de vários costumes e multiplicidade de crenças. Nesse contexto, a filosofia de Michel de Montaigne, entre outras do humanismo moderno, ressaltou a impossibilidade de encontrar um “denominador moral comum”⁹⁷ para todos os seres humanos.

Buscando superar esse impasse, o pensamento de Hugo Grotius, assim como posteriormente o de Thomas Hobbes, localizou no direito natural de autopreservação um elemento irrefutável da condição humana. “Esse impulso de autopreservação não era, contudo, uma questão moral *per se*”, como nos lembra Richard Tuck.⁹⁸ O referido conceito (autopreservação) aparece, na obra hobbesiana, como sendo um direito, o direito natural de todos os indivíduos à própria existência. Lembramos, ainda, que o pensamento de Thomas Hobbes refletiu, acima de tudo, uma teoria desenvolvida no século XVII, cuja base se manteve fiel ao pensamento original de Maquiavel que, no século anterior, separou as esferas da ética e da política. Indo mais além, ao buscar um projeto racionalista, fundado nas concepções da física moderna, Hobbes pretendeu desvendar os mecanismos da natureza humana, sem recorrer a juízos morais, a fim de fundamentar a necessidade da política.⁹⁹ Não por acaso, a ética, na perspectiva

⁹⁶ Que Hobbes tenha pretendido conciliar sua filosofia política com a religião é pertinente, mas isso não implica o reconhecimento, ao final de sua obra, de uma ordem divina revelada. Nesse aspecto, Leo Strauss afirma que um dos movimentos no pensamento do autor inglês foi o de reconhecer, inicialmente, uma autoridade sobre-humana para, posteriormente, reconhecer a autoridade exclusivamente humana do Estado. (STRAUSS, 2006, p. 179)

⁹⁷ TUCK, 2001, p. 70.

⁹⁸ TUCK, 2001, p. 70.

⁹⁹ “Ora, tanto quanto em Maquiavel, a doutrina do homem é o alicerce da doutrina política, com o incremento substancial que em Hobbes há uma verdadeira doutrina do homem, e que os vínculos entre as duas são rigorosamente estabelecidos, no diapasão do que de mais elevado o século XVII possuía enquanto demonstrativo – a *démarche* racionalista. (...) Em suma, o esquema racionalista de Hobbes é a compatibilização e assimilação do *homem aviltado* com a *desmoralização* da política; enquanto tal é momento de grande importância na emergência real e temática da individuação, sob o processo altamente

hobbesiana, deriva da física nascente, sendo esta uma clara tentativa de rejeitar a influência da moral em seu projeto de fundar uma ciência política.

Mas, como já destacamos no Capítulo 1, não obstante Hobbes tenha feito esse movimento em direção à ciência, seu pensamento e sua escrita permaneceram marcados por sua formação humanista, o que pode ser comprovado na sua retórica. Assim, os “ecos de Grotius”¹⁰⁰ podem ser sentidos na obra de Thomas Hobbes, mesmo que, sem ser explicitamente mencionado pelo filósofo inglês, ele se faça presente ao incorporar a ideia de autopreservação. Acreditamos, contudo, ser necessário examinar a maneira como Hobbes articulou o conceito de autopreservação com os demais elementos que compõem sua teoria do Estado Soberano, a fim de elucidar nossa própria investigação sobre o emprego do termo “inimigo” pelo autor. Nesse aspecto, devemos examinar a relação entre proteção e obediência na filosofia política do pensador inglês para melhor compreender o uso contínuo do termo na obra.

Nesse sentido, Nádia Souki nos lembra que “é indiscutível o reconhecimento de que o objetivo central da teoria política de Hobbes seja evitar e prevenir a guerra civil”.¹⁰¹ O que Hobbes pôde observar no fenômeno da guerra civil é que o corpo político tende a se fragmentar na falta de uma obediência absoluta à ordem estabelecida pelo contrato, quando ordens paralelas coexistem dentro do próprio corpo. A estabilidade da relação proteção/obediência fica, portanto, comprometida pela dissolução da unidade do poder. Nesse sentido, Hobbes afirma continuamente que a hipótese do estado de natureza de guerra reflete a condição humana na falta de um Estado Soberano, razão pela qual essa condição pode ocorrer tanto antes quanto depois do pacto.

contraditório que o preside. Como no pensamento maquiaveliano, em contraste com o passado, há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política.” (CHASIN, 2000, p. 242).

¹⁰⁰ TUCK, 2001, p. 71.

¹⁰¹ SOUKI, 2008, p. 77.

A questão da guerra civil revela, portanto, a possibilidade de retorno ao estado de natureza, mesmo após a realização do contrato. Ademais, o motivo no qual o estado de natureza de guerra é uma hipótese se deve não apenas ao fato de que a luta entre os homens não precisa ser real,¹⁰² mas igualmente pela suposição de que ela (a luta) poderá ser travada no próprio cerne do poder soberano, quando, ao se fragmentar, conduz à guerra civil.¹⁰³ Nesse sentido, acreditamos ser necessário observar dois movimentos na ciência política de Thomas Hobbes. O primeiro, que ocorre na fundação do corpo político, é um movimento de “baixo para cima”, quando os indivíduos, vivendo em liberdade absoluta, optam pelo contrato para sair do estado de guerra contínua e criam o Leviatã, cuja função precípua é protegê-los. Já o segundo movimento é de “cima para baixo”, quando, já vivendo numa ordem política estabelecida pelo contrato, os homens retornam ao estado de natureza em decorrência da guerra civil. Essa condição (guerra civil) é originada pela fragmentação do poder soberano, em virtude da coexistência de ordens distintas dentro do mesmo corpo político.

Ressaltamos, todavia, que certamente não é nosso objetivo, no presente trabalho, examinar o fenômeno da guerra civil na teoria hobbesiana do Estado. Dessa forma, ao tratar dessa questão, pretendemos apenas enfatizar sua articulação com nossa hipótese de que a figura do inimigo permanece no interior do corpo político, mesmo após sua fundação, razão pela qual Hobbes mantém o uso do vocábulo durante toda argumentação no *Leviatã*, como pretendemos comprovar. Assim, a ideia de que os homens contratam para se autopreservar não é suficiente para garantir o cumprimento do acordo, pois os indivíduos podem retornar ao estado de natureza de guerra, mesmo após a fundação do corpo político, tendo em vista que permanecem sob a influência das

¹⁰² Como afirmou Hobbes, o que importa não é nem mesmo a guerra em si, mas a simples disposição para travá-la. (HOBBS, 2003, parte I, cap. XIII, p. 109).

¹⁰³ É exatamente nesse sentido a epígrafe do capítulo II do livro *Behemoth contra Leviatã*, de Nádía Souki: “A dissolução deste governo foi a causa da guerra, e não a guerra a causa da dissolução deste governo. Harrington.” (SOUKI, 2008, p. 77).

paixões. Nesse sentido, é preciso reconhecer que Hobbes não deixa de marcar o caráter de permanência do conflito entre os homens na ausência de uma autoridade soberana,¹⁰⁴ uma vez que o desejo individual de poder cessa apenas com a morte.¹⁰⁵ A autoridade soberana representa, portanto, a unidade do poder. E, conforme veremos mais adiante, para Hobbes, o que corre risco de perecer é a unidade do representante, e não a dos representados.

Assim, como já havíamos destacado, o termo “inimigo” é empregado por Hobbes tanto na descrição do estado de natureza, antes do pacto, quanto na descrição das relações humanas após a fundação da *República*, no sentido de reforçar a necessidade de obediência ao soberano e o cumprimento da Lei (contrato). Por esse motivo, entendemos ser mais prudente examinar cada contexto de forma separada, com relação ao nosso tema.¹⁰⁶ Assim, vamos analisar, inicialmente, o emprego do vocábulo “inimigo” antes do contrato, para somente no segundo tópico analisar a passagem da categoria do “inimigo” à categoria do “criminoso”, na *República* de Hobbes.

2.1.1- O estado de natureza de guerra. A figura do inimigo na fundação do corpo político

Do Capítulo 1, lembramos que a antropologia hobbesiana tem como ênfase o exame das paixões humanas, tendo Hobbes destacado que, não podendo ter acesso às sensações e aos juízos alheios, os indivíduos vivem em permanente insegurança. Na falta de um poder superior, os homens vivem em estado de natureza de guerra, pois

¹⁰⁴ “L’état de nature ne correspond pas à un moment historique de l’humanité, mais consiste en une simulation théorique des comportements humains soit lorsque l’Etat n’existe pas encore, soit lorsqu’il est détruit”. (ZARKA, 2001, p. 128).

¹⁰⁵ HOBBS, 2003, parte I, cap. XI, p. 85.

¹⁰⁶ Quanto aos contextos destacados (estado de natureza e guerra civil), lembramos a observação de Leo Strauss de que o motivo do estado de natureza hobbesiano não ser um fato histórico, mas sim uma construção necessária, se deve à insatisfação do filósofo com as conclusões acerca da origem histórica dos Estados, visto que não tinham resposta alguma para a pergunta mais importante: “a que se refere a ordem justa da sociedade?” (STRAUSS, 2006, p. 147-148).

predomina o sentimento de desconfiança mútua derivado do medo da morte iminente, uma vez que, nessa condição, os conflitos entre os indivíduos ocorrem de forma contínua. O filósofo inglês afirma que da igualdade entre os indivíduos “deriva a igualdade de atingirmos os nossos fins”, e, portanto, cobiçando o mesmo objeto (leia-se, poder), os homens se tornam inimigos. Assim, a palavra “inimigo” surge com mais vigor, no *Leviatã*, tão logo Hobbes inicie sua exposição acerca da condição natural da humanidade na ausência do poder soberano:

*Desta igualdade quanto à capacidade deriva a esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.*¹⁰⁷

A igualdade que trata Hobbes é a idêntica capacidade que os homens possuem de buscar a satisfação de seus desejos individuais, em especial, o desejo de poder. Por isso, mesmo que os indivíduos não sejam efetivamente iguais em atributos físicos e intelectuais, eles podem eventualmente compensar suas faltas na busca pela satisfação pessoal. Visando a alcançar seus objetivos – poder, glória, dentre outros –, os indivíduos se esforçam em destruir e subjugar uns aos outros, enquanto, simultaneamente, buscam se autopreservar, razão pela qual o medo da morte violenta é uma constante nessas condições.¹⁰⁸ Assim, o estado de natureza hobbesiano reflete uma situação específica, derivada da forma como os homens se comportam, num estado de liberdade absoluta, o que os torna inimigos entre si, em virtude do contínuo conflito de interesses.¹⁰⁹

¹⁰⁷ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIII, p. 107. (grifo meu)

¹⁰⁸ Em sua obra póstuma *A tragédia de Atenas - A política entre as trevas e a utopia*, Nicole Loraux lembra que dentre as diferenças entre a noção de guerra civil (*stasis*) e guerra externa (*polemos*) estava a questão do tipo de morte decorrente de cada situação. A autora afirma que, no caso da *stasis*, o historiador grego Tucídides ressaltava a substituição do “ideal cívico da ‘bela morte’ por todas as formas possíveis da morte, a começar pelas mais desvalorizadas, que merecem a designação *biaios thanatos* (“morte violenta”). (LORAUX, 2009, p. 61).

¹⁰⁹ Ao fazer a gênese do Estado, Hobbes utiliza o método resolutivo-compositivo e decompõe o corpo político até sua menor parte, ou seja, o indivíduo. Nesse sentido, a unidade de poder, no estado de

O direito de autopreservação de cada indivíduo no estado de natureza é, portanto, a expressão da potência individual, a única possível na falta de um poder superior para a regulação dos interesses divergentes. No tocante a esse aspecto, devemos permanecer atentos ao fato de que o problema abordado por Thomas Hobbes trata de uma questão política, e não propriamente antropológica. É por essa razão que Hannah Arendt afirma, em seu livro *Origens do totalitarismo*:

Seria uma grave injustiça a Hobbes e à sua dignidade como filósofo considerar esse retrato do homem como tentativa de realismo psicológico ou verdade filosófica. O fato é que Hobbes não está interessado nem num nem noutra, mas se preocupa exclusivamente com a própria estrutura política e traça as feições do homem em função das necessidades do Leviatã. Para fins de argumento e convicção, apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder.¹¹⁰

Em meio às grandes incertezas de sua época, Hobbes buscou ter garantias possíveis. Da análise do comportamento humano, constatou que não se pode depender do juízo de cada um para garantir a autopreservação do indivíduo na sociedade. Sua questão era não conseguir confiar integralmente no “tribunal da consciência”¹¹¹ de cada indivíduo, ao contrário do imperativo categórico kantiano. Hobbes, assim como posteriormente Kant, acreditava na máxima “não faça aos outros o que não gostaria que te fizessem a ti”.¹¹² Contudo, o filósofo inglês, ao contrário do pensador prussiano, não esperava que todos os homens cumprissem prontamente a referida obrigação, afirmando que “como, em sua maior parte, os homens, ainda que eventualmente reconheçam tais leis, devido a seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las”.¹¹³ Além disso, mais adiante no *Leviatã*, Hobbes

natureza, é o homem, e partindo dela deve-se pensar como são as relações para, novamente, compor o Estado.

¹¹⁰ ARENDT, 2004, p. 170.

¹¹¹ HOBBS, 2002a, parte I, cap. III, item 27, p. 70.

¹¹² HOBBS, 2003, parte I, cap. XV, p. 135; HOBBS, 2002b, parte I, cap. IV, p. 117; e HOBBS, 2002a, p. 69.

¹¹³ HOBBS, 2002a, p. 70.

dirá que as leis de natureza não obrigam os indivíduos ao seu cumprimento, o que mantém a possibilidade de desobediência à norma:

As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam. (...) Todas as leis que obrigam in foro interno podem ser violadas, não por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de o seu autor considerar o contrário. (...) E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, no convívio e na sociedade humana. O bem e o mal são nomes que significam os nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana.¹¹⁴

Este é um ponto determinante da verdadeira força da teoria política hobbesiana, pois o Estado Soberano é necessário para aqueles que não irão cumprir o contrato e, exatamente por esse motivo, o filósofo afirma que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém”.¹¹⁵ Falta eficácia à palavra dos homens que, sem a espada, não conseguem viver em segurança. Aquele que primeiro cumpre o contrato não possui garantias de que os demais o farão. E, aos olhos de Hobbes, a experiência comprova que a crença absoluta nos homens não é viável, uma vez que eles são seres de paixões.

A retórica do inimigo é, portanto, de grande utilidade para o filósofo inglês na exposição do estado de natureza de guerra, uma vez que existe tanto a possibilidade de não adesão ao pacto, quanto do seu não cumprimento por parte de alguns indivíduos. Ressaltamos, nesse sentido, a ligação que o termo “inimigo” possui com a ideia de insegurança e desordem presentes no estado de natureza, sendo que o aparecimento da referida palavra, associada à ideia de instabilidade das relações humanas na ausência do

¹¹⁴ HOBBS, 2003, parte I, cap. XV, p. 136-137. (grifo meu)

¹¹⁵ HOBBS, 2003, parte 2, cap. XVII, p. 143.

poder soberano, realça seu caráter retórico no *Leviatã*. Assim, no capítulo XIII, Hobbes segue seu raciocínio, afirmando:

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação (...) não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta.¹¹⁶

Hobbes busca persuadir o leitor de que somente o pacto (Lei) nos retira da condição de guerra, quando vivemos conforme nossos próprios juízos, e nos transporta para outra condição, acima dos juízos individuais, na qual estamos mais próximos à divindade. Para o filósofo inglês, apenas a fundação do corpo político torna possível a vida em sociedade, e não o contrário, porque, como já vimos, os homens não se associam naturalmente. Portanto, o uso da retórica é fundamental para o autor, pois vale ressaltar, mais uma vez, que a criação do *Leviatã* não modifica a constituição humana.¹¹⁷ Tanto no estado natural de guerra, quanto nos momentos de paz e estabilidade, cada indivíduo permanece sendo um ser de paixões. Assim, no capítulo XIV, o termo “inimigo” aparece novamente:

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros.¹¹⁸

¹¹⁶ HOBBS, 2003, parte II, cap. XIII, p. 109. (grifo meu)

¹¹⁷ É necessário esclarecer que a expressão “constituição humana” não se refere à ideia de uma natureza humana boa ou má, mas à natureza desejante do ser humano. Nesse sentido, estamos nos referindo à análise empreendida por Hobbes na primeira parte do *Leviatã*, quando descreve os mecanismos das paixões.

¹¹⁸ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIV, p. 112.

Ter “direito aos corpos uns dos outros” significa exatamente viver entre a vida e a morte. Há, nesse trecho, um excesso retórico, utilizado pelo filósofo para caracterizar a necessidade do contrato para a preservação da própria vida contra seus inimigos. Nesse aspecto, Nádia Souki nos lembra que, assim como há “duas linguagens” na obra hobbesiana, também poderíamos falar em “duas retóricas”.¹¹⁹ Aquilo que, no Capítulo 1, tratamos como sendo um paradoxo da linguagem (que serve tanto para definir quanto para enganar), também aconteceria com a retórica na obra de Thomas Hobbes, em especial no *Leviatã*.

Existe, para o autor inglês, uma “linguagem correta”, que consiste na devida definição dos nomes, e uma “linguagem incorreta”, que consiste no abuso da própria linguagem. O mesmo ocorreria com a retórica, que pode servir tanto para enganar o leitor quanto para mobilizar as paixões do indivíduo “sem finalidades fraudulentas e visa à transmissão da verdade”. Nádia completa essa afirmação, nos alertando para o fato de que “a questão da retórica fica então deslocada dos meios para os fins”.¹²⁰ Dessa forma, em consonância com nosso entendimento, o termo “inimigo” funcionaria no segundo sentido da retórica, uma vez que visa a mobilizar as paixões dos leitores em direção à necessidade da fundação do Estado Soberano.

Além disso, afirma Nádia que a mudança de posição de Hobbes em relação à importância da *ars rhetorica* ocorreu, também, em virtude “de ter concluído que a razão e a ciência têm pouca chance de serem ouvidas pela maioria das pessoas que aprendem sobre política com os eclesiásticos no púlpito”.¹²¹ Hobbes pretendeu seguir os preceitos científicos na defesa de suas ideias políticas, contudo, não poderia ter a certeza de que seus argumentos prevaleceriam sobre a influência da Igreja na opinião da maioria. Ao fundar o corpo político na vontade humana, o filósofo rompeu com a ideia de uma

¹¹⁹ SOUKI, 2008, p. 127.

¹²⁰ SOUKI, 2008, p. 127.

¹²¹ SOUKI, 2008, p. 130.

ordem divina preestabelecida. Mas, um homem “sem Deus” é também um homem “desprotegido”. Apenas um poder soberano poderia conferir ao mundo a sensação de segurança “perdida”.¹²² Assim, no final da primeira parte do *Leviatã*, ao tratar do contrato, Hobbes destaca a vulnerabilidade da palavra dos homens e a insegurança vivida na falta do poder soberano:

*Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência. Mas numa república civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor deixa de ser razoável.*¹²³

Nessa passagem, Hobbes alerta para a necessidade de garantias nas relações humanas, uma vez que o pacto deve ser cumprido por todos os indivíduos, e não por apenas alguns. Caso contrário, seria o mesmo que se entregar “ao seu inimigo”. Como já ressaltado, o cumprimento do pacto não pode depender do “tribunal da consciência” de cada indivíduo, visto que, vivendo em liberdade absoluta, os homens “tornam-se inimigos tão logo um se faça obstáculo à liberdade de movimento do outro”.¹²⁴ Somente situando o conflito numa condição-limite das relações humanas, Hobbes poderia fazer da soberania um conceito que se traduzisse num poder uno, indivisível e absoluto. O

¹²² “Se a ordem do mundo não descansa numa ordem sobre-humana, mas surge apenas da vontade dos homens, não há segurança filosófica nem teológica para essa ordem. O homem, então, pode convencer a si mesmo de sua capacidade para ordenar seu mundo apenas em virtude de sua atividade ordenadora. Isso equivale a dizer, precisamente sobre a suposição de Hobbes, que não se pode permanecer satisfeito com a história tipo; se deve retornar à história real.” (STRAUSS, 2006, p. 150-151, tradução nossa).

¹²³ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIV, p. 118-119. (grifo meu)

¹²⁴ FRATESCHI, 2005, p. 29.

cumprimento do pacto por apenas alguns anulária sua própria eficácia. Rousseau, ao contrário, discordou frontalmente da hipótese hobbesiana de estado de natureza de guerra de todos contra todos.

Fazemos uma pequena pausa em nosso argumento sobre a figura do inimigo no *Leviatã* para examinar algumas objeções do filósofo genebrino ao estado de natureza hobbesiano, a fim de elucidar nosso próprio tema. Jean Jacques Rousseau, divergindo explicitamente de Thomas Hobbes, apresentou novos paradigmas com relação ao estado de natureza. Sua crença no homem naturalmente pacífico não poderia ser mais diferente da hipótese do estado de natureza hobbesiano em que todos estão contra todos.¹²⁵ Nesse sentido, uma determinada hipótese de estado de natureza decorre de uma concepção diferente de ser humano e vice-versa. O que nos importa no pensamento de Rousseau é, portanto, sua crítica à hipótese hobbesiana de guerra de todos contra todos no estado de natureza.¹²⁶

Ao discorrer sobre o tema da escravidão, Rousseau comenta sobre a situação de guerra e declara que os homens não são naturalmente inimigos, uma vez que a relação entre os seres humanos não conduz à guerra, mas o que os leva à discórdia é a relação com as coisas. Afirma, ainda, que, no estado de natureza, os homens não são capazes de instaurar nem o estado de guerra nem o de paz.¹²⁷ No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau já havia dito que todas as guerras, assassínios e misérias humanas procederam daquele que um dia se atreveu a

¹²⁵ “Se puede decir que Rousseau critica Hobbes en dos puntos fundamentales: la concepción del estado de naturaleza y la imagen de la naturaleza humana.” (SANTILLÁN, 1992, p. 112)

¹²⁶ Não se pretende, neste tópico da pesquisa, fazer qualquer tipo de estudo comparativo entre as obras de ambos os autores. Todas as diferenças e convergências dos temas abordados por Thomas Hobbes e Jean Jacques Rousseau foram amplamente analisadas por José F. Fernández Santillán no livro *Hobbes y Rousseau*, que utilizamos, neste trabalho, como fonte secundária. Almejamos, todavia, examinar especificamente a crítica de Rousseau à concepção de estado de natureza hobbesiano para elucidar nosso próprio estudo.

¹²⁷ ROUSSEAU, 2005b, p. 63.

afirmar ser proprietário de alguma coisa.¹²⁸ Portanto, a relação dos homens com os objetos seria a verdadeira causa da discórdia humana e da guerra. A peculiar ideia do estado de natureza de Rousseau decorre de sua antropologia, totalmente oposta à desenvolvida por Thomas Hobbes, pois concebe o homem natural como um ser livre, não havendo que se falar em desejos de poder ou dominação sobre outro indivíduo.

Prosseguindo em sua crítica, Rousseau destacou, ainda, que a guerra é uma circunstância que envolve Estados Soberanos, e não uma relação entre homens. Nesse sentido, a guerra não seria uma condição natural dos indivíduos, como na teoria hobbesiana do estado de natureza, mas uma situação peculiar da humanidade em circunstâncias específicas.¹²⁹ Para Rousseau, a posição do estrangeiro em determinado território ajuda a elucidar a questão, pois, antes de declarada a guerra entre dois Estados, aquele que mata ou comete qualquer ato contra outro indivíduo pertence à categoria do criminoso, e não à do inimigo. Mas, se a guerra é declarada, esse mesmo indivíduo passa, então, a ser o inimigo do povo:

*A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado só pode ter como inimigos outros Estados e não homens, pois que não se pode estabelecer uma relação verdadeira entre coisas de natureza diversa.*¹³⁰

Nesse aspecto, Yves Charles Zarka nos alerta para o fato de que Rousseau não rejeita a concepção do estado de guerra como tal, mas a guerra na forma como Hobbes a concebeu.¹³¹ Na perspectiva de Rousseau, o estado de natureza hobbesiano já incluiria

¹²⁸ ROUSSEAU, 2005a, p. 203.

¹²⁹ Nesse aspecto, a ideia de Rousseau poderia ser comparada à posteriormente desenvolvida por Carl Schmitt, na qual inimigos seriam Estados nacionais, e não os indivíduos entre si. No caso de Thomas Hobbes, a “inimizade” não resulta de uma relação entre Estados Soberanos, mas de relações conflitivas de todos contra todos no estado de natureza e na guerra civil.

¹³⁰ ROUSSEAU, 2005b, p. 63.

¹³¹ “Certes, Rousseau ne rejette pas le concept d’état de guerre comme tel, mais la forme d’une guerre de chacun contre chacun que Hobbes lui done.” (ZARKA, 2001, p. 127-128)

elementos próprios de uma sociedade civilizada.¹³² O indivíduo do estado de natureza de Hobbes já teria características próprias da civilização, tais como o desejo de poder e o orgulho.¹³³ No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau rebate diretamente o modelo antropológico hobbesiano, ao afirmar que o filósofo inglês teria “introduzido impropriamente no cuidado com a conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma imensa quantidade de paixões que são obra da sociedade e que tornaram necessárias as leis”.¹³⁴

O filósofo genebrino acrescenta, ainda, que o desejo de autopreservação não compõe um sentimento ímpar na constituição humana, uma vez que sempre o acompanha a sensação de piedade. A piedade, “repugnância inata em ver sofrer seu semelhante”, é, para Rousseau, um sentimento que não apresenta qualquer contradição com o desejo de autopreservação¹³⁵ e é igualmente presente no comportamento humano. Por fim, destacamos que a hipótese de estado de natureza de Rousseau se contrapõe ao modelo hobbesiano ao conceber a ideia de “perfectibilidade”.¹³⁶ A partir desse conceito, Rousseau teria conseguido uma saída para o problema do mal e dos conflitos entre os homens. A possibilidade do indivíduo de se aperfeiçoar viabiliza a convergência de interesses, de diálogo entre as pessoas, ao contrário do homem concebido pelo filósofo inglês. Nesse sentido, “Hobbes esquece que na natureza humana nem tudo é maldade e

¹³² “Todo esto da cuenta de la crítica de Rousseau contra Hobbes, según la cual el hombre de naturaleza del pensador inglés, aunque sea asocial y no viva la sociedad civil (política) es ya civilizado” (SANTILLÁN, 1992, p. 119).

¹³³ “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.” (ROUSSEAU, 2005a, p. 160)

¹³⁴ ROUSSEAU, 2005a, p. 188.

¹³⁵ ROUSSEAU, 2005a, p. 189.

¹³⁶ “Mas, ainda que as dificuldades que envolvem todas essas questões deixassem algum ponto controverso sobre essa diferença entre o homem e o animal, há outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não se pode haver contestação: a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo, ao passo que um animal é, ao cabo de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos.” (ROUSSEAU, 2005a, p. 173)

que o mal é compensado pela perfectibilidade à qual o homem é igualmente destinado”.¹³⁷

Embora distantes em suas conclusões, Hobbes e Rousseau possuem alguns pontos em comum na busca pelo modelo político ideal. Ambos partem do exame do ser humano, analisam a importância da linguagem, bem como ressaltam a importância do preceito “conhece-te a ti mesmo”.¹³⁸ Enxergam, contudo, um homem distinto. O grande equívoco de ambos estaria no fato de terem privilegiado determinados aspectos da natureza humana em detrimento de outros. No tocante ao nosso tema, temos que as objeções de Rousseau à hipótese hobbesiana de estado de natureza de guerra nos ajudam a refletir sobre o uso do termo “inimigo” pelo filósofo inglês. A análise de Rousseau aponta para a natureza política do “inimigo”, uma vez que o filósofo genebrino ressaltou que apenas Estados Soberanos seriam “inimigos”, e não indivíduos entre si. Além disso, a distinção feita por Rousseau entre as categorias de “inimigo” e de “criminoso” irá nos auxiliar a refletir sobre a relação entre as esferas política e jurídica e sua articulação com a figura do inimigo em Hobbes, como veremos em nosso próximo tópico. Ressaltamos, contudo, que é possível perceber que Rousseau trata do conflito externo, enquanto Hobbes trata do conflito presente na guerra civil, razão pela qual as divergências entre os autores devem ser compatibilizadas com suas respectivas questões.

2.1.2- A figura do inimigo na *República* de Thomas Hobbes. A passagem da categoria do “inimigo” ao “criminoso”. O Estado Soberano e a figura do inimigo.

Assim, continuando nossa investigação, podemos verificar que o vocábulo “inimigo” ressurge no início da segunda parte do *Leviatã*, quando o autor, ao examinar

¹³⁷ LIMONGI, 2009, p. 16.

¹³⁸ ROUSSEAU, 2005a, p. 149 e HOBBS, 2003, Introdução, p. 12.

as causas da *República*, trata da questão da multidão a ser considerada para a fundação do corpo político:

*A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir a nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque.*¹³⁹

A dúvida acerca da quantidade de indivíduos necessários para compor o corpo político se resolve em relação ao inimigo a ser considerado, não havendo um número exato. Visto que a finalidade do Estado é manter todos os indivíduos em segurança, sua criação dependerá do “inimigo que tememos”. No tocante à qualidade, Hobbes ressalta que o “inimigo” deve ser de uma importância manifesta e visível o bastante para ser avaliado. Mais uma vez, o filósofo faz uma relação entre a imaginação e a figura do inimigo, como ressaltamos no Capítulo 1. Destacamos, quanto a esse aspecto, a importância de se refletir sobre a associação da palavra “inimigo” com a sensação de temor, visto que o corpo político hobbesiano se organiza em relação ao inimigo temido (medo da morte violenta) e que se manifeste enquanto tal.

Dessa forma, é possível perceber que a ideia de uma potencial rivalidade e inimizade entre os homens permanece durante toda a argumentação do filósofo inglês, enquanto a ideia de “amizade”¹⁴⁰ praticamente não existe. Hobbes dirá, no *Leviatã*, que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e, sim pelo contrário,

¹³⁹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XVII, p. 144.

¹⁴⁰ A palavra “amizade” é usada no sentido de que, na perspectiva hobbesiana, não há qualquer possibilidade de um vínculo natural entre os homens, nem tampouco o consenso, uma vez que o vínculo é artificial, resultante do pacto, e estabelecido em benefício próprio, visando a autopreservação. No capítulo XVII do *Leviatã*, o autor inglês, ao se referir às sociedades naturais de abelhas e formigas, diz que “o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o do homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial.” (HOBBS, 2003, p. 146). Nos *Elementos da lei*, ao tratar das causas da rebelião e da natureza indivisível da soberania, Hobbes afirma que “o erro acerca do governo misto procedeu da falta de compreensão do que significa a expressão *corpo político*, e que significa não a concórdia, mas a união de muitos homens.” (HOBBS, 2002b, parte II, p. 200)

um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”.¹⁴¹ Além disso, para o filósofo inglês, os indivíduos fundam o corpo político para o próprio benefício, o que realça a permanência da individualidade na cena política. Lembramos, ainda, no tocante a esse aspecto, o fato de que Hobbes está, durante todo o tempo, preocupado em destacar a fragilidade das relações humanas, sendo que os homens contratam, principalmente, motivados pelo medo.

Importante, ainda, notar, a partir da análise do trecho acima destacado, que, assim como posteriormente fará o pensador alemão Carl Schmitt, o “inimigo” também é um critério para a fundação do corpo político, embora Hobbes não cogite a possibilidade da categoria de “amigos” em oposição a “inimigos”.¹⁴² Nesse sentido, cremos que, em Hobbes, o “inimigo” seja, na realidade, um critério *sui generis*, em decorrência do próprio sentido retórico da palavra que pretendemos comprovar. Quanto ao critério utilizado por Hobbes, é possível constatar que a fundação do corpo político se estabelece entre aqueles que querem viver em ordem (contrato) e aqueles que optam por viver sem governo e, portanto, em desordem (anarquia). Assim, no pensamento de Schmitt, com relação ao corpo político, não há que se falar no conceito de inimigo destituído de seu par (amigo), sob pena de se eliminar a originalidade de seu critério e sua razão de ser, pois, para o filósofo alemão, o “inimigo é somente o inimigo público”,¹⁴³ no sentido de “*pólemos* e não *echtros*”.¹⁴⁴ Só é possível falar de guerra, para

¹⁴¹ HOBBS, 2003, parte I, cap. XIII, p. 108.

¹⁴² Não se pretende, na presente dissertação, fazer um estudo comparado dos autores (Hobbes e Schmitt) no que diz respeito às peculiaridades do modelo político de cada um, sob pena de se incorrer num anacronismo. Não há, portanto, intenção de examinar, em profundidade, eventuais divergências decorrentes da evolução de conceitos filosóficos ao longo da história. Nesse sentido, Quentin Skinner destacou que, nas origens do pensamento político moderno, é possível notar que, quanto à gênese do conceito de Estado (Moderno), os teóricos estavam “confusos acerca da relação entre o povo, o governante e o Estado. E, naturalmente, faltava-lhes a concepção pós-iluminista da relação entre a nação e o Estado” (SKINNER, 2009, p. 9, nota 1). Assim, ao desenvolver a ideia do político, Carl Schmitt já trabalha com novos conceitos (nação), ao contrário de Thomas Hobbes. Pretende-se, pois, apenas examinar o emprego do termo “inimigo” por Thomas Hobbes à luz da teoria posteriormente desenvolvida por Carl Schmitt para melhor compreender as nuances da própria tese hobbesiana da fundação do corpo político e sua relação com nosso tema.

¹⁴³ SCHMITT, 2009, p. 30.

Schmitt, assim como também para Rousseau, entre Estados Soberanos, ou seja, no sentido de *pólemos*, sendo impossível pensar que um povo estivesse em guerra “contra si mesmo”. Hobbes, ao contrário, trata da guerra no sentido específico de *stasis*,¹⁴⁵ como vamos analisar mais detidamente em nosso último capítulo, uma vez que pretende refletir sobre a questão da fragmentação do poder soberano e a possibilidade de dissolução do corpo político, evidenciados no fenômeno da guerra civil.

Nossa pergunta é, portanto, que tipo de critério Hobbes nos apresenta. Que critério é esse que estaria separando inimigos de inimigos para a criação do Estado Soberano? A resposta, a nosso ver, lembra as considerações feitas por Rousseau, na medida em que aponta para a passagem de uma categoria (inimigo) a outra (criminoso), que ocorre após o contrato e se relaciona com o binômio proteção/obediência. Após a fundação do corpo político, aquele que antes era o “inimigo” torna-se, agora, o “criminoso”. Essa mudança é exatamente o que confere certa estabilidade nas relações humanas sob a proteção do Estado. E, portanto, todo aquele que descumprir o contrato será legitimamente punido pelo poder soberano. Como o desejo infinito de poder não desaparece das relações humanas, os homens poderão retornar ao estado de natureza “por causa dos interesses particulares”. Nesse sentido, Hobbes afirma:

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja

¹⁴⁴ Aqui o termo *echtros* é empregado como correlato do vocábulo *stasis*. (SCHMITT, 2009, p. 30, nota 5).

¹⁴⁵ Quanto a esse aspecto, Nádia Souki discorreu sobre as origens do conceito de “estado de natureza”, cuja gênese remonta à tradição grega, sendo representado pelas ideias de *stasis* e *metabolé*. Dirá a autora que “*metabolé* está relacionado ao discurso da instabilidade política (...) Já *stasis* será, por ora, focalizada em seu sentido primeiro de guerra intestina. Não se pode desconsiderar que há um excesso retórico na caracterização do relato de uma *stasis*.” Mais à frente, a autora expõe a natureza paradoxal da palavra *stasis*, uma vez que o termo “guarda uma característica interessante, a de ter sentidos opostos: diluição e reconciliação das partes. (...) Assim, o vocábulo guarda sentido paradoxal de movimento e imobilidade, capaz de instalar dentro da cidade também essa unidade paradoxal.” Por fim, há que se diferenciar, ainda, o termo *stasis* (discórdia interior) do vocábulo *pólemos*, “que significa guerra contra um inimigo exterior”, distinção esta que foi ressaltada por Platão na *República*, livro V, 470b. (SOUKI, 2008, p. 25-32)

contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força. Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver um inimigo comum, facilmente entrarão em guerra uns contra os outros, por causa dos interesses particulares. (...) Tampouco basta garantir aquela segurança que os homens desejariam durasse todo o tempo de suas vidas, que eles sejam governados e dirigidos por um julgamento único apenas durante um período limitado, como é o caso numa batalha ou guerra.¹⁴⁶

Por essa razão, a nosso ver, a perspectiva de Hobbes nos auxilia a pensar melhor a questão do inimigo na cena contemporânea, em que o movimento de cada Estado Soberano se encontra no sentido de criminalizar a figura do inimigo, na tentativa de estabilizar as relações entre os indivíduos pertencentes ao mesmo corpo político. A diferença de Hobbes, tanto em relação a Rousseau quanto a Schmitt, é exatamente o fato de que é possível imaginar que haja um “inimigo” no interior do corpo político, mesmo após sua fundação. A esse respeito, Thomas Hobbes fala mais claramente no capítulo XXVIII do *Leviatã*, ao tratar das punições:

Mas infligir qualquer dano a um inocente que não é súdito, se for para benefício da república, e sem violação de nenhum pacto anterior, não constitui desrespeito à lei de natureza. *Porque todos os homens que não são súditos ou são inimigos ou deixaram de sê-lo em virtude de algum pacto anterior. E contra os inimigos a quem a república julgue capaz de lhe causar dano é legítimo fazer a guerra, em virtude do direito de natureza original, no qual a espada não julga, nem o vencedor faz distinção entre culpado e inocente, como acontecia nos tempos antigos, nem tem outro respeito ou clemência senão o que contribui para o bem do seu povo.* E também com este fundamento que, no caso dos súditos que deliberadamente negam a autoridade da república, a vingança se estende legitimamente, não apenas aos pais, mas também à terceira e quarta gerações ainda não existentes, que conseqüentemente são inocentes do ato em virtude do qual vão sofrer. *Porque a natureza desta ofensa consiste na renúncia à sujeição, que é um regresso à rebelião, e os que assim ofendem não sofrem como súditos, mas como inimigos. Porque a rebelião é apenas a guerra renovada.*¹⁴⁷

Importante observar que, nessa passagem, Hobbes não fala de punição no sentido de uma pena prevista para os “criminosos”, ou seja, para aqueles que

¹⁴⁶ HOBBS, 2003, parte II, cap. XVII, p. 144-145.

¹⁴⁷ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXVIII, p. 269.

descumprem o contrato, mas fala de “fazer guerra” aos inimigos. O filósofo não trata dos súditos, mas daqueles que “renunciam à sujeição”, portanto, aqueles que, após o contrato, deixam de obedecer e reconhecer a autoridade soberana. Esses “inimigos” são aqueles indivíduos que instauram uma ordem paralela dentro do mesmo corpo político, que para Hobbes é sinônimo de desordem e anarquia. Deve-se observar, ainda, que, nessa passagem, Hobbes emprega o termo “povo”, e não “multidão”, confirmando nossa tese de que é possível a presença da figura do inimigo mesmo após a fundação do corpo político.

Quanto ao tema, lembramos que Nádía Souki destacou que, somente no capítulo XVII do *Leviatã*, Hobbes teria concluído, em definitivo, a distinção entre os termos “multidão” e “povo”, sendo a multidão sempre desorganizada, em oposição à organização do povo.¹⁴⁸ No capítulo XVI, ao tratar da questão da representação, Hobbes afirma:

Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser uma. E é o representante portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a unidade numa multidão. Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam àquilo ou até o ponto em que os representará, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir.¹⁴⁹

É necessário perceber que Hobbes não escreve para aqueles que ocupam o poder, mas para toda humanidade. Seu alerta à multidão aponta para os riscos de se

¹⁴⁸ SOUKI, 2008, p. 209. Nádía continua o argumento ressaltando que não há uma união de vontades na multidão: “Por isso a multidão é incoerência e anarquia.” Contudo, haveria apenas uma hipótese de união na multidão, destacada por Hobbes no capítulo XVII do *Leviatã*, e seria quando a multidão estivesse “na guerra ou contra um inimigo comum”. (SOUKI, 2008, p.210)

¹⁴⁹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XVI, p. 141.

viver sem governo, em liberdade absoluta, quando deixando de criar uma instância superior a todos (Estado), não conseguem se proteger de si mesmos. A multidão não é homogênea, pois, como o próprio autor destaca, ela não é “naturalmente um, mas muitos”, portanto múltiplos são os interesses e inevitáveis os conflitos nas relações entre os homens. Para o filósofo inglês, a proteção de cada indivíduo só é possível, através do Estado, com a obediência ao pacto (Lei) e ao poder soberano.¹⁵⁰

Hobbes não concebeu o simples uso da força como o elemento preponderante na fundação do corpo político, sob o risco de incorrer na própria ilegitimidade do Estado. O corpo político hobbesiano não é apenas a reunião das forças individuais, mas também é o produto da vontade humana (reunião dos direitos que cada um transferiu ao corpo político), o que confere legitimidade ao pacto.¹⁵¹ O contrato é um acordo das vontades de cada indivíduo que transfere ao soberano o direito de punir todo aquele que o descumprir. Contudo, Hobbes faz a seguinte ressalva aos inimigos da *República*:

*(...) os danos infligidos a quem é um inimigo declarado não podem ser classificados como punições. Como esse inimigo ou nunca esteve sujeito à lei, e, portanto, não a pode transgredir, ou esteve sujeito a ela e professa não mais o estar, negando em consequência que possa transgredir, todos os danos que lhe possam ser causados devem ser tomados como atos de hostilidade. E numa situação de hostilidade declarada é legítimo infligir qualquer espécie de danos. Disso se segue que, se por atos ou palavras, sabida e deliberadamente, um súdito negar a autoridade do representante da república (seja qual for a penalidade prevista para a traição), o representante pode legitimamente fazê-lo sofrer o que bem entender. Porque ao negar a sujeição ele negou as punições previstas pela lei, portanto deve sofrer como inimigo da república, isto é, conforme a vontade do representante. Porque as punições estabelecidas pela lei são para os súditos, não para os inimigos, como é o caso daqueles que, tendo-se tornado súditos pelos próprios atos, deliberadamente se revoltam e negam o poder soberano.*¹⁵²

¹⁵⁰ Renato Janine nos diz: “Mas, se o cidadão é assim reconhecido como personagem importante do texto hobbesiano, esquecem os comentadores de assinalar que o é enquanto leitor: que o texto hobbesiano a ele se refere e se dirige. Não se trata apenas de converter o cidadão em súdito, o fundador em ouvinte, de enfatizar a obediência; mas de, persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão.” (RIBEIRO, 2004, p. 31)

¹⁵¹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XVII, p. 147.

¹⁵² HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXVIII, p. 265-266.

Portanto, como já dissemos anteriormente, as punições são destinadas aos “criminosos”, ou seja, àqueles que descumprem o contrato; contudo, permanecem tratados como súditos, pois continuam reconhecendo a autoridade do poder soberano. Todavia, em relação aos “inimigos declarados”, como afirma Hobbes, não se pode falar em punições, mas em danos legitimamente causados contra aqueles que “se revoltam e negam o poder soberano”. Nosso tema refere-se, portanto, a esta outra figura, o “inimigo”, que permanece no interior do corpo, sendo que sua “novidade” ainda não foi captada pela norma. O “inimigo” é aquele que vive à margem do contrato, mesmo que permaneça, efetivamente, no interior do corpo político. Ele não pertence, ainda, à categoria do criminoso, nem tampouco é tratado como súdito. Contudo, esse indivíduo continua pertencendo ao corpo político. Não se trata de um estrangeiro, pois, como vimos, Hobbes trata do conflito interno e não da guerra externa. A natureza ambígua do “inimigo” se revela na própria palavra, como veremos a seguir, e, justamente por isso, não constituiu propriamente um conceito na obra hobbesiana.

O inimigo é um hiato porque vive em estado de natureza no interior do corpo político e, por isso, ele está desprotegido, está “nu”. Nesse aspecto, podemos pensar nas sociedades multiculturais contemporâneas que se submetem a decisões de seus governantes, que, alegando o risco de retorno à condição de anarquia, tentam criminalizar certas condutas particulares, a fim de que os indivíduos, passando de inimigos a criminosos, possam estar sob a gerência do Estado Soberano. Assim, a nosso ver, o termo “inimigo” não seria propriamente um critério, visto que uma análise mais detida do vocábulo revela, ainda, que não é possível determinar com exatidão essa figura, razão pela qual não há como caracterizá-la como critério seguro. Disso decorre que a palavra “inimigo” cumpra uma função retórica no texto, pois auxilia o autor na tese do estado de natureza de guerra e da necessidade do Estado Soberano, sem,

contudo, ser possível sua exata definição. Nesse sentido, destacamos que o próprio filósofo inglês afirmou, ainda:

*Porque mesmo que o seu esforço unânime lhes permita obter uma vitória contra um inimigo estrangeiro, depois disso, quando ou não terão mais um inimigo comum, ou aquele que por alguns é tido como inimigo é por outros tido como amigo, é inevitável que as diferenças entre seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros.*¹⁵³

Portanto, somos obrigados a reconhecer a relatividade do próprio vocábulo “inimigo”. Assim como as palavras “bom” e “mau” são utilizadas em relação àquele que fala, não havendo “nenhuma regra comum que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos”,¹⁵⁴ como fez ressaltar Hobbes ao tratar da linguagem das paixões, a relatividade da palavra “inimigo” também decorre da falta de possibilidade de se atingir um denominador comum e universal. Ela é, portanto, em termos definidos pelo próprio Hobbes, um nome de “significação inconstante” e que não pode nunca ser a “verdadeira base de um raciocínio”,¹⁵⁵ uma vez que é relativo ao sujeito e suas paixões. Pretendemos, com essa conclusão, apenas destacar a natureza retórica do termo a corroborar com nosso argumento central.

O percurso de nossa investigação nos mostrou, todavia, que esse “inimigo” pode ser associado a uma imagem que nos remete a um estado de insegurança, instabilidade e desordem. Mas, a inconstância do termo com base em critérios estabelecidos pelo próprio autor torna evidente que, na realidade, ele trata de um lugar vazio, e que pode eventualmente ser preenchido por qualquer um de nós, quer seja um determinado grupo ou mesmo um indivíduo. O movimento da jurisdicionalização da política decorre em grande medida desse fenômeno, como se pudéssemos prever, assim como fez Hobbes, a

¹⁵³ HOBBS, 2003, parte I, cap. XVII, p. 145.

¹⁵⁴ HOBBS, 2003, parte I, cap. VI, p. 48.

¹⁵⁵ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 38.

fragmentação de uma unidade política futura,¹⁵⁶ a qual se manteria íntegra apenas mediante a restrição às liberdades individuais, pois a teoria hobbesiana do Estado nos mostra que, na ausência da lei, os homens permanecem livres para agir.¹⁵⁷ Por isso, na medida em que esse “inimigo” se revela ou é “revelado” pelo poder soberano, passa a refletir uma sensação de insegurança, como se retornássemos ao estado de natureza, mesmo após a fundação do corpo político. Esse é, a nosso ver, um dos desafios da política do século XXI sobre o qual o pensamento de Thomas Hobbes nos ajuda a refletir.

¹⁵⁶ “E por essa razão, a filosofia política já não tem a função que tinha na Antiguidade clássica de fazer presente na vida política o modelo eterno e imutável do Estado perfeito, mas a tarefa propriamente moderna de delinear pela primeira vez o programa de um Estado perfeito essencialmente futuro.” (STRAUSS, 2006, p. 150, tradução nossa)

¹⁵⁷ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 181.

Capítulo 3

Autoridade e verdade. A questão da soberania, a liberdade negativa e a figura do inimigo

Introdução

Pretendemos, no último capítulo, examinar a relação entre soberania, liberdade e a figura do inimigo, a fim de aprofundar a compreensão de nosso problema central. No primeiro tópico, o intuito consiste em analisar a ideia de liberdade negativa de Thomas Hobbes, cujo rompimento com a tradição clássica republicana traz uma nova visão do espaço político, bem como examinar sua articulação com o tema do inimigo. Nesse sentido, vamos observar as diferenças entre liberdade positiva e liberdade negativa, pautadas na tradição clássica e moderna, e a ligação com a ideia da Monarquia em Hobbes.

No segundo tópico, veremos que o texto de Hobbes sugere a prevalência de uma liberdade maior de ação do indivíduo na esfera privada em detrimento da ação no espaço público, que fica mediada pelo poder soberano. Refletimos, no tocante a esse aspecto, sobre a questão de o soberano ser o intérprete exclusivo da Lei civil. Veremos em que medida esta função do soberano se relaciona com a questão do inimigo. Lembramos, nesse sentido, que a preocupação maior do filósofo inglês era a questão da liberdade demasiada, e não o problema do excesso de autoridade.

3.1 – A guerra civil e a liberdade negativa. O indivíduo e a soberania na *República*, de Thomas Hobbes

No tocante à permanência do inimigo no interior do Estado Soberano, foi possível constatar que sua “novidade”, ainda não captada pela norma, apontava para a necessidade de mecanismos de exclusão daquele que poderia ser um “foco” de possíveis insubordinações, contribuindo para a fragmentação do corpo político. O inimigo constitui um perigo particular, pois sua figura representa o risco de retorno ao estado de natureza que, após o pacto, se traduz na possibilidade de uma guerra civil. A preocupação com isso em particular foi a grande causa que mobilizou Hobbes a escrever sua vasta obra, mas, principalmente, o motivo para que ele redigisse o *Behemoth*.¹⁵⁸

O relato de Hobbes sobre a guerra civil inglesa teve a pretensão de manter viva a memória do episódio. O filósofo inglês buscou alertar os homens para as implicações devastadoras do conflito político generalizado, pois considerava que o relato histórico poderia servir como uma espécie de instrução.¹⁵⁹ A grande advertência de *Behemoth* é, portanto, demonstrar a possibilidade de inimigos reais no seio do Estado e as consequências de tal situação. Assim, enquanto o termo “inimigo” cumpre, no *Leviatã*, uma função retórica ao revelar o risco constante de desordem no interior do corpo político, no *Behemoth*, Hobbes comprova sua tese com base em fatos concretos e a constatação de inimigos reais.

¹⁵⁸ “Entre as preocupações de Hobbes ao escrever o *Behemoth*, a principal foi, sobretudo, sua preocupação apaixonada com a guerra civil – suas causas e consequências.” (SOUKI, 2008, p. 121)

¹⁵⁹ “Em todos os seus trabalhos de história, Hobbes é unânime em afirmar que essa disciplina tem a seguinte função: ela deve ensinar os leitores.” (SOUKI, 2008, p. 122) O mesmo se pode dizer da tradução de Hobbes da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Ademais, como destaca Nádia Souki, “no começo do *Behemoth*, Hobbes ressalta que seu objetivo não é meramente descrever os eventos da recente guerra civil como outros historiadores o fizeram, mas explicar as ‘causas e artifícios’ que nos levam ao passado (B I, 85). Com essa observação ele indica que a história civil não deve ser uma mera crônica de eventos, mas um trabalho didático de política.” (SOUKI, 2008, p. 130).

Quanto à questão, é importante marcar que o relato da guerra civil e a hipótese do estado de natureza de guerra de Hobbes estão diretamente ligados não apenas ao problema da obediência, mas também às questões relativas à liberdade e soberania. O Estado, cuja função precípua é garantir a estabilidade das relações entre os indivíduos, deve fazê-lo, na visão do filósofo inglês, mediante a restrição de direitos e liberdades dos cidadãos. A liberdade absoluta pertence apenas ao soberano. Isso porque, mesmo que ele obedeça às leis de natureza (provenientes da razão), não existe um poder superior que o obrigue a cumpri-las. Ademais, como já vimos, apenas a adesão total da maioria ao pacto garante a soberania, que não comporta exceções. Assim, o importante, nesse momento, é examinar o conceito de liberdade em Hobbes, para refletirmos melhor sua relação com o tema do inimigo.

Vamos analisar, mais detidamente, a ideia da liberdade negativa que marcou o pensamento do filósofo inglês e constituiu um grande legado de sua obra. Não pretendemos com nossas observações adentrar, em profundidade, no exame da liberdade negativa de Hobbes, uma vez que este não é o objeto central de nossa pesquisa, mas refletir quanto ao problema da liberdade e sua relação com a figura do inimigo.¹⁶⁰ Quanto ao tema, Hobbes apresenta, no capítulo XXI do *Leviatã*, sua definição de liberdade:

Liberdade, ou Independência, significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que se estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de

¹⁶⁰ Em relação ao debate sobre a questão da liberdade, destacamos o ensaio de Isaiah Berlin denominado “Os dois conceitos de liberdade”. Ressaltamos que o referido ensaio não faz parte de nosso trabalho, sendo que dele apenas retiramos a reflexão sobre a ideia de interferência e as noções de liberdade negativa e positiva. No tocante à noção de liberdade negativa, Isaiah Berlin assevera: “A coerção implica a interferência deliberada de outros seres humanos na minha área de atuação. Só não temos liberdade política quando outros indivíduos nos impedem de alcançar uma meta. A mera incapacidade de alcançar uma meta não é falta de liberdade política. (...) Quanto maior a área de não interferência, mais ampla a minha liberdade. Isso é o que os filósofos políticos ingleses clássicos queriam dizer quando usam essa palavra.” (BERLIN, 2002, p. 229-230).

algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. (...) De acordo com esse significado próprio e geralmente aceito da palavra, *um HOMEM LIVRE é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.*¹⁶¹

Sobre a referida passagem, Skinner nos diz que “este é talvez o momento de desaforo mais exorbitante de todo o *Leviatã*”, pois “o argumento de que um homem livre é simplesmente alguém que não é impedido de exercer seus poderes segundo sua vontade era de fato extraordinariamente polêmico”.¹⁶² Isso porque, tradicionalmente,¹⁶³ um indivíduo livre era alguém que não se submetia à vontade de outrem e, portanto, não poderia sequer ser impedido, arbitrariamente, de buscar seus próprios fins. A simples existência de um poder arbitrário, na concepção clássica de liberdade (liberdade positiva), já caracterizaria a existência da figura do escravo, que era aquele que se submetia a comandos alheios, enquanto o verdadeiro cidadão era um agente livre.

Ao contrário da liberdade negativa, a noção clássica de liberdade revela, ainda, uma ideia de espaço público específica, na medida em que cabe ao cidadão uma participação ativa e maior nas questões públicas, e cuja ação deve ser pautada não mais no interesse individual, mas no bem comum (coletivo). Como bem ressalta Isaiah Berlin, ao analisar a noção de liberdade positiva, a grande diferença entre as duas concepções (positiva e negativa) está na questão da procura ou não de uma situação ideal. No caso da liberdade positiva, desconsidera-se o homem real, com desejos infinitos e interesses individuais, para se buscar o homem e a sociedade ideais, prevalecendo a felicidade e o bem comum.¹⁶⁴

¹⁶¹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 179.

¹⁶² SKINNER, 2010, p. 145.

¹⁶³ Estamos nos referindo à tradição republicana clássica.

¹⁶⁴ “Uma vez adotada essa visão, estou em posição de ignorar os desejos dos homens ou das sociedades, de amedrontá-los, oprimi-los, torturá-los em nome e no interesse de seus ‘reais’, com base no conhecimento seguro de que tudo o que é a verdadeira meta do homem (a felicidade, o desempenho do dever, a sabedoria, uma sociedade justa, a autorrealização) deve ser idêntico à sua liberdade – a escolha livre de seu eu ‘verdadeiro’, ainda que frequentemente submerso e inarticulado.” (BERLIN, 2002, p. 238)

Hobbes seria, portanto, o primeiro filósofo a oferecer uma definição alternativa à tradição republicana clássica sendo que, na perspectiva do pensador inglês, “a presença da liberdade é inteiramente construída como ausência de impedimento, e não como ausência de dependência”.¹⁶⁵ Todo o movimento posterior de Hobbes constitui uma tentativa de persuadir o leitor de que sua concepção de liberdade era, na realidade, a única efetivamente possível, visto que apenas em estado de natureza poderíamos conceber a liberdade absoluta. Não por acaso, o filósofo faz uma distinção entre “liberdade natural” e “liberdade civil”, afirmando que “a liberdade natural (...) é a única propriamente chamada liberdade”.¹⁶⁶ Já a liberdade civil decorria do pacto e da criação dos laços artificiais (leis civis) criados a partir desse momento. Quanto à liberdade dos súditos, Hobbes afirma:

*Portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano preteriu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes.*¹⁶⁷

Interessante notar nessa passagem o fato de que Hobbes se refere apenas a exemplos da vida privada, tais como fazer contratos de compra e venda, instruir os filhos, ou seja, todo o restante da vida dos cidadãos, a vida propriamente pública e política, permanece restrito pelas leis soberanas. Assim, nos parece haver um destaque para uma determinada concepção do indivíduo como aquele que possui uma liberdade maior na esfera privada em detrimento de sua participação (ação política) na esfera pública, uma vez que esta é sempre mediada pelo poder soberano. Mas, enquanto os súditos estão limitados a agir dentro do âmbito traçado pela lei civil, o “inimigo” rompe o equilíbrio da mediação entre o poder soberano (proteção) e o súdito (obediência), na

¹⁶⁵ SKINNER, 2010, p. 149.

¹⁶⁶ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 181.

¹⁶⁷ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 182. (grifo meu)

medida em que passa a ter uma ação mais positiva nos assuntos públicos, agindo de forma paralela à ordem vigente. Não é um “criminoso” porque sua ação não é tida como ilegal, mas subversiva, razão pela qual não sofre qualquer restrição imediata do poder soberano. Seu agir, contudo, contribui para a fragmentação do corpo político.

No tocante à questão, acreditamos que é importante lembrar, ainda, que a ideia de liberdade negativa em Hobbes é, também, o resultado de sua antropologia. Como analisamos no Capítulo 1, o filósofo inglês não contemplava a ideia da *paideia*, razão pela qual as relações entre os indivíduos devem ser mediadas pela lei. A esse respeito, Renato Janine nos lembra:

(...) é possível educar a natureza humana? Esta convicção rousseauista, que fundamenta a proposta da regeneração no *Emílio* ou a análise da degeneração no *Segundo Discurso*, Hobbes não a tem. *Se a condição natural da humanidade é “inferida das paixões” do homem que conhecemos, é porque a natureza do homem não muda. (...) Seremos súditos leais porque somos os sujeitos que instituíram; súditos leais porque geramos o Estado, que deixa de aparecer como alteridade opressora, para manifestar-se representante. (...) O contrato não é uma tese antropológica duvidosa; mas a condição para a certeza na ciência política (...)*¹⁶⁸

Nesse mesmo sentido, já ressaltamos que o imperativo categórico também não é uma operação possível de ser obtida em Hobbes, porque o indivíduo não se “liberta” da influência das paixões e vive na busca constante de benefícios próprios, o que não garante o cumprimento do pacto. Por isso, o imperativo (Lei) pertence ao âmbito externo das relações, garantindo a existência do corpo político e da sociedade, ao introduzir os indivíduos “num campo de relações jurídicas e racionais”.¹⁶⁹ A liberdade negativa é, portanto, uma condição para a manutenção do Estado em Hobbes. Todavia, ao contrário do filósofo inglês, a tradição republicana clássica nos legou a concepção do indivíduo livre, cuja ação na *pólis* era o bem mais precioso.

¹⁶⁸ RIBEIRO, 2004, p. 29-30. (grifo meu)

¹⁶⁹ LIMONGI, 2002, p. 57.

Em sua obra *As leis*, Platão questiona se a atitude de guerra contínua entre os Estados poderia ser transposta aos indivíduos, sendo que, no decorrer do diálogo, o filósofo grego utiliza a palavra “inimigo”:

O ateniense: E será a mesma atitude também de uma casa no povoado em relação à outra, e de cada homem em relação a qualquer outro?

Clínias: A mesma.

O ateniense: *E deverá cada homem considerar a si mesmo como seu próprio inimigo? Ou o que dissermos quando chegamos a este ponto?*

Clínias: (...) *vejo que tornastes o argumento mais claro fazendo-o retornar novamente ao seu ponto de partida, pelo que descobrirás mais facilmente a justeza de nossa afirmação em pauta, a saber, que coletivamente todos são pública e privadamente inimigos de todos, e individualmente também cada um é seu próprio inimigo. (...)*¹⁷⁰

Por que Platão nos apresenta uma ideia de que os indivíduos seriam não apenas inimigos uns dos outros, mas seus próprios inimigos?¹⁷¹ Acreditamos que, no tocante à ideia do inimigo, a antropologia do filósofo grego revelava que era preciso ir em direção a um ideal – sair da caverna e libertar-se das paixões que nos aprisionam –, contrariamente à antropologia hobbesiana. Para isso, seria necessário que cada indivíduo soubesse ser seu próprio inimigo para buscar uma superação pessoal. Para sair do âmbito da guerra, em que prevalece a pura força, é preciso superar-se como ser humano, e não apenas realizar o pacto.¹⁷² É exatamente por esse motivo, mais adiante, no mesmo diálogo platônico, ao tratar do problema da guerra civil (*stasis*), o ateniense responde que “o maior bem, contudo, não é nem a guerra nem a revolução – coisas em

¹⁷⁰ PLATÃO, 1999, Livro I, 626d. (grifo meu)

¹⁷¹ Nádía Souki, ao examinar as origens do conceito de *stasis*, afirma que “quanto à origem do conceito de estado de natureza, Hobbes bebe na fonte da filosofia política clássica e ainda da historiografia clássica para formulá-lo. Essa ideia já se encontra em Platão, em duas passagens das *Leis*. (...) O que quer dizer que a humanidade está em condição de guerra pública de cada homem contra o outro e de guerra privada de cada homem consigo mesmo.” (SOUKI, 2008, p. 25)

¹⁷² “Platão chegou à trágica convicção de que até as leis e as constituições não passam de meras formas, que só têm valor quando no povo existe uma substância moral que as alimenta e conserva” (JAEGER, 2001, p. 807). Essa ideia, mais tarde, aparecerá no pensamento de Montesquieu em sua obra *Espírito das leis*. (JAEGER, 2001, p. 1302).

relação às quais deveríamos, de preferência, orar para delas sermos poupados – mas sim a paz recíproca e o sentimento amistoso”.¹⁷³

A busca do “bem maior” pelos clássicos revela a própria busca dos ideais em torno dos quais a *pólis* deve se constituir. A procura pelo bem comum, pelo justo e pela felicidade de todos são alguns dos valores que reúnem os indivíduos e tornam a cidade una. Sobre o tema, Nicole Loraux, em determinados trabalhos, trata da busca dos gregos pelo ideal e pela prevalência da razão sobre as paixões, a fim de evitar a condição da cidade de ser naturalmente dividida. Em sua obra póstuma, *A tragédia de Atenas - A política entre as trevas e a utopia*, Nicole Loraux analisa, particularmente, a questão da guerra civil (*stasis*) em relação à *pólis* grega. Tentando imaginar o que, de fato, seria uma cidade em guerra civil, a autora afirma:

Tomemos uma cidade tomada de *stasis*. Tucídides naturalmente a cita “em combate contra si mesma”, na medida em que o sujeito e o objeto se confundem, sobretudo em que a exigência implícita a todo discurso cívico é sempre pensar a cidade como una, mesmo quando ela tudo faz para se dividir, embora, para narrar as lutas civis, a tendência entre os historiadores gregos seja a substituição regular do reflexivo (*hautous*, “eles mesmos”) pelo recíproco (*allelous*, “uns aos outros”).¹⁷⁴

A guerra de uns contra os outros caracteriza, portanto, a situação de *stasis*, pois se trata de uma guerra específica, e, como alerta a autora, “a própria essência da *stasis*, para além de todas as determinações que formam o cenário das lutas cívicas, é ser a *própria generalidade do conflito na cidade*”.¹⁷⁵ Mas, para os gregos, ao contrário do que destaca Hobbes, a saída dessa situação de verdadeira selvageria (guerra civil) passa pela decisão acerca dos valores mais importantes para a cidade, e não pela necessidade de uma força superior e soberana. A soberania, para os gregos, estaria na força da própria decisão. Contudo, o grande desafio que a situação de *stasis* produz, e que

¹⁷³ PLATÃO, 1999, Livro I, p. 72.

¹⁷⁴ LORAUX, 2009, p. 47.

¹⁷⁵ LORAUX, 2009, p. 47.

Hobbes, por sua vez, detectou tão bem, é a dificuldade de definição dos valores “corretos”.

Nessa condição (guerra civil), a própria linguagem se encontra contaminada pela sedição, como se houvesse uma reviravolta de valores. Não por acaso, como já ressaltamos anteriormente, Hobbes destacou a importância do uso correto da linguagem para se alcançar a verdade. No capítulo IV do *Leviatã*, Hobbes assevera que a linguagem de Adão foi perdida na torre de Babel, sendo que os homens foram punidos por Deus em virtude da rebelião que fizeram.¹⁷⁶ Na história da torre de Babel, os homens não conseguem se comunicar, pois falam línguas diferentes e, portanto, possuem juízos e concepções diversas sobre o mundo. No mesmo sentido, Tucídides já havia marcado a inversão de valores no tempo de *stasis*:

Para escrever a história da *stasis*, Tucídides fez-se o historiador da língua dominada pela sedição, que isola como objeto de estudo ou que integra à trama do seu relato, cujo estilo elevado o interessa e de cujo regime mais cotidiano dá testemunho. Assim é que se delineia em toda a sua originalidade a posição específica ocupada pelo historiador em face da tradição. Ao interpretar os efeitos da *stasis* como uma espécie de mudanças de valores, Tucídides mostra-se fiel a uma tradição já hesiódica, que nas cidades envolvidas em guerra civil instala a ordem sinistra da idade do ferro. O historiador sabe ir mais longe do que a tradição: ao designar o terreno da revolução dos valores, atribuindo aos seus efeitos da *stasis* o registro da linguagem, ele inova. Isso se tornará sem dúvida um *topos* do gênero histórico: o que prova – se isso fosse necessário – a força de um discurso poderoso o bastante para fundar uma nova tradição.¹⁷⁷

A linguagem correta e a decisão dos valores mais apropriados auxiliam e tornam possível a fundação do corpo político, em meio ao caos da condição de guerra de todos contra todos. Contudo, a operação interna (buscar o bem comum) não é compartilhada por Thomas Hobbes, cuja descrença em relação ao cumprimento do pacto por todos os indivíduos, em virtude da influência das paixões sobre a razão, não lhe permite pensar sobre uma liberdade maior na esfera pública. Nesse sentido, o que a teoria da liberdade

¹⁷⁶ HOBBS, 2003, parte I, cap. IV, p. 30.

¹⁷⁷ LORAUX, 2009, p. 119.

negativa de Hobbes pretende destacar é que os homens permanecem na busca pelo poder, mesmo após a fundação do corpo político, razão pela qual esse movimento deve ser interrompido por um poder superior. A figura do inimigo permanece em relevância, no texto do autor inglês, contribuindo em alertar sobre a “tendência natural” do corpo político em direção à sua própria morte.¹⁷⁸

A escolha do termo “inimigo”, como ficou marcado várias vezes, não foi aleatória, dado que reforça a necessidade de saída do conflito. Nesse ponto específico, Hobbes e os filósofos gregos viam igualmente de forma negativa a condição de permanente conflito político, razão pela qual procuraram, cada qual à sua forma, uma solução para pacificar as relações humanas. Exatamente por esse motivo, a opção de Hobbes pela monarquia é definitiva, pois assegura, com uma garantia maior, a unidade do corpo político. Nos dizeres de Leo Strauss, um dos processos que caracteriza a gênese da filosofia política de Hobbes é o “movimento desde a ideia de monarquia como forma mais natural de Estado até a ideia da Monarquia como Estado artificial mais perfeito”.¹⁷⁹ E, no tocante a esse aspecto, Hobbes teria mantido a ideia “dos antirrelativistas” de que “é necessária uma filosofia política e de que pode haver um ‘melhor regime’”.¹⁸⁰

Quentin Skinner nos lembra, ainda, que “o objetivo de Hobbes é persuadir-nos de que as monarquias absolutas não mereceriam menos o nome de Repúblicas que o mais livre e o mais democrático dos Estados Livres”.¹⁸¹ Esse “grande golpe retórico”¹⁸² de Hobbes pode ser compreendido a partir de sua concepção de que todos os Estados

¹⁷⁸ A expressão “tendência natural” visa apenas a ressaltar, em consonância com o pensamento de Nicole Loraux na sua obra *La cité divisée*, que o conflito interno é algo inerente ao corpo político e que a vida pacífica é, mais propriamente, um ideal, e não traduz a realidade do espaço político criado pela *pólis*. Nesse sentido, ver os comentários de BIGNOTTO, 2008, p. 90-91.

¹⁷⁹ STRAUSS, 2006, p. 179.

¹⁸⁰ TUCK, 2001, p. 126.

¹⁸¹ SKINNER, 2010, p. 192.

¹⁸² SKINNER, 2010, p. 191.

podem ser designados como livres. A esse respeito, ele afirma no capítulo XXI do *Leviatã*:

*A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, que é idêntica à que teria todo homem, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. (...) Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, repúblicas livres. Isso não significa que qualquer indivíduo tivesse liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de o invadir. (...) Quer a república seja monárquica, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.*¹⁸³

Portanto, na perspectiva hobbesiana, a liberdade absoluta e ilimitada é apenas a liberdade dos Estados Soberanos, jamais a liberdade dos súditos. Como já foi dito, apenas a partir do pacto (Lei), limitando a ação individual, é possível fundar o corpo político e a própria sociedade. Sem a limitação operada pela lei civil, retornamos à liberdade absoluta, ao mundo da natureza, onde cada um é inimigo do outro. “O desfecho do ataque de Hobbes contra os teóricos da liberdade republicana é, portanto, que eles estão completamente enganados ao supor que somente podemos viver como homens livres em Estados Livres”, diz Skinner.¹⁸⁴

A liberdade negativa de Hobbes é a condição *sine qua non* para a obtenção da estabilidade nas relações humanas, pois a passagem de indivíduos a súditos ocorre em virtude da transferência de poderes ao soberano, visando garantir o binômio proteção/obediência. No capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes afirma:

Passando concretamente à verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso examinar que direitos transferimos no momento de criarmos uma república. (...) Porque do nosso ato de submissão fazem parte tanto a nossa obrigação como a nossa liberdade, as quais, portanto, devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem nenhuma

¹⁸³ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 183-184. (grifo meu)

¹⁸⁴ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 162.

obrigação que não derive de algum dos seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. *E como tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas eu autorizo todas as suas ações, ou da intenção daquele que se submete ao seu poder* (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submeteu), *a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada, ou daquelas palavras (ou outras equivalentes), ou do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e sua defesa contra um inimigo comum.*¹⁸⁵

Importante notar que, nesse trecho, ao tratar da finalidade da soberania, Hobbes faz menção à “defesa contra um inimigo comum”, tendo dito que a soberania se destinava a estabelecer a paz entre os súditos, mas também marcando a necessidade de se defender contra o “inimigo comum”. Não deixou, contudo, explícito se tratava de um inimigo externo ou interno, ficando, em aberto, a possibilidade de ambos os casos. Lembramos, todavia, que evitar e prevenir a guerra civil foi “o objetivo central da teoria política de Hobbes”,¹⁸⁶ sendo que sua opção pela monarquia como regime ideal decorria da menor possibilidade de fragmentação do corpo político, razão pela qual temos que o foco do autor era o inimigo interno.¹⁸⁷

A escolha do filósofo inglês pela monarquia revelava sua opinião de que o regime escolhido traduzia melhor a ideia de que todos “os membros da multidão, pela mediação de seu soberano, são agora capazes de querer e agir com uma voz singular”.¹⁸⁸ A ação unificada na figura do soberano livraria o corpo político de sua própria corrupção. Em relação a essa questão, Nádia Souki afirma que “Hobbes insiste em afirmar que todas as causas da guerra civil, isto é, da dissolução do corpo político, provêm, sobretudo, de uma concepção errônea de soberania”.¹⁸⁹ O conceito de

¹⁸⁵ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 185. (grifo meu)

¹⁸⁶ SOUKI, 2008, p. 77.

¹⁸⁷ Além disso, é preciso ressaltar que, enquanto o inimigo interno é fonte de conflitos, o inimigo externo torna o corpo político mais unificado, pela guerra contra o estrangeiro.

¹⁸⁸ SOUKI, 2008, p. 175.

¹⁸⁹ SOUKI, 2008, p. 134.

soberania, não por acaso, seria, nas palavras de Nádía, o “fio de ligação entre as obras políticas”¹⁹⁰ de Thomas Hobbes.

Para a autora, o que “fica claro no *Behemoth* [é] o movimento circular do poder. Caminhou de Carlos I para o Longo Parlamento, desce para o Rabo, do Rabo para Cromwell, depois volta de Richard Cromwell para o Rabo, daí para o Longo Parlamento e, ao final, para Carlos II.”¹⁹¹ Assim, no que diz respeito à questão da soberania, a pergunta que se extrai do exame da guerra civil, na visão do filósofo inglês, é: a quem a multidão deve realmente obedecer? Nesse sentido, a resposta de Hobbes reflete seu movimento em busca do poder absoluto, e deste decorre a necessidade de que a “verdade” também seja una. Ao final da segunda parte do *Leviatã*, o filósofo diz:

Que a condição de simples natureza, isto é, de absoluta liberdade, como é a daqueles que não são súditos nem soberanos, é anarquia e condição de guerra (...) provei suficientemente por meio daquilo que já escrevi. (...) *Aqueles, portanto, que acreditam haver um Deus que governa o mundo e que deu preceitos e propôs recompensas e castigos para a humanidade, são súditos de Deus; todos os outros devem ser entendidos como seus inimigos. Governar com palavras exige que tais palavras sejam tornadas conhecidas de forma manifesta, pois de outro modo não são leis. Pertence à natureza das leis uma promulgação suficientemente clara, de tal modo que afaste a desculpa de ignorância. Nas leis dos homens só há uma maneira de fazer essa proclamação ou promulgação: pela voz do homem.*¹⁹²

A passagem nos mostra que Hobbes só vê duas possibilidades: ou se é súdito ou soberano. Portanto, não há soberanos. Assim, no mundo dos homens prevalece a lei dos homens, e não a lei de Deus, pois mesmo que Deus se revele por outros meios – através da razão natural, da revelação ou mesmo por um ser humano –, sua soberania se “apresenta apenas na natureza”.¹⁹³ Mas, a que homem ou homens obedecer? A resposta de Hobbes apontou para a necessidade da soberania absoluta, e que se relaciona, conforme veremos, diretamente com a questão do inimigo interno ao corpo político.

¹⁹⁰ SOUKI, 2008, P. 134.

¹⁹¹ SOUKI, 2008, p. 95.

¹⁹² HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 299-301. (grifo meu)

¹⁹³ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 303.

Aos olhos do filósofo, a existência efetiva de um contrapoder, cuja pretensão é medir forças diretamente com o poder soberano, possui o mesmo efeito que a desobediência individual. Nesse aspecto, Nádía Souki nos alerta, mais uma vez, para a importância do problema da divergência de opiniões entre os homens e suas consequências para a dissolução da esfera política, justificando, assim, a exigência da soberania absoluta:

Esse raciocínio coloca-nos diante de uma questão crucial: uma vez que não há consenso natural entre as opiniões, como o consenso entre os homens pode ser alcançado? Para ele é tarefa do soberano estabelecer as regras do bem e do mal; *a pluralidade das vontades pode assim ser reduzida a uma só vontade – essa a proposta da soberania absoluta.*¹⁹⁴

Por isso, é preciso desvincular a ação humana do domínio do juízo individual e submetê-la ao domínio da lei. Isso porque, caso os indivíduos permaneçam presos em suas próprias opiniões, não haverá força suficiente para se enfrentar o pior inimigo, o inimigo interno. A restrição à liberdade absoluta é, portanto, um benefício para Hobbes, pois ela garante a proteção ao indivíduo e, conseqüentemente, a obediência e o cumprimento do pacto. Ao falar sobre a duração da soberania, o filósofo afirma:

*Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma da república, e uma vez separada do corpo, os membros deixam de receber dela o seu movimento. A finalidade da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la.*¹⁹⁵

Portanto, é preciso não corromper a ênfase dada por Hobbes à importância da existência e fundação do corpo político. A questão política que mobilizou Hobbes no desenvolvimento de suas teses, como já dissemos, foi a questão da guerra intestina e a sensação de insegurança e instabilidade que decorre da situação do conflito travado no

¹⁹⁴ SOUKI, 2008, p. 153. (grifo meu)

¹⁹⁵ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 188-189. (grifo meu)

interior do próprio corpo político. Portanto, o verdadeiro escopo da teoria hobbesiana do Estado soberano foi o combate aos inimigos internos (*stasis*), e não a guerra contra os inimigos externos (*pólemos*). Logo no primeiro Diálogo do *Behemoth*, Hobbes pontua:

Mas como veio o povo a se tornar tão corrompido? E de que tipo era a gente que desse modo pôde seduzi-lo? A. Os sedutores eram de várias espécies. De uma espécie eram os ministros; ministros, como se diziam, de Cristo e às vezes, em seus sermões ao povo, embaixadores de Deus. E de Deus pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembleia, a nação inteira.¹⁹⁶

A presença do inimigo interno ao corpo político instaura o risco de sua corrupção. Os relatos da guerra civil contidos no *Behemoth* comprovam as teses levantadas no *Leviatã*, como pretendeu o filósofo inglês. Nesse sentido, o que podemos extrair do pensamento de Hobbes é que sua preocupação com a existência de um contrapoder no interior do Estado o fez inquietar-se muito mais com a questão do excesso de liberdade dos súditos do que o excesso de autoridade do soberano. E, quanto a esse último aspecto, a questão do inimigo se apresenta de forma mais contundente. É o que vamos examinar, mais detidamente, no tópico seguinte, retornando ao exame da figura do inimigo e sua relação com o exercício do poder soberano.

3.2- O inimigo e o poder soberano. A liberdade, o excesso de autoridade e a figura do inimigo

Como vimos, Thomas Hobbes se preocupou com a questão da obediência dos cidadãos ao poder soberano, em virtude do risco da existência de um contrapoder no interior do corpo político. Mas se Hobbes se ateu ao problema da possibilidade de insubordinação dos súditos, o mesmo não se pode extrair de sua ciência política quanto à questão do excesso de autoridade que atribuiu ao soberano, pois entre a liberdade e a

¹⁹⁶ HOBBS, 2001a, Diálogo I, p. 31-33.

necessidade de uma autoridade o filósofo optou pela autoridade. No que se refere a essa opção, Skinner nos lembra¹⁹⁷ que, em sua epístola dedicatória no *Leviatã*, Hobbes afirmou:

É portanto em sinal de honra e gratidão para com ele (Deus), e de devoção para convosco, que humildemente vos dedico este meu discurso sobre a república. Ignoro como o mundo o irá receber, ou se como se poderá refletir naqueles que lhes parecerem ser favoráveis. *Pois, num caminho acercado por aqueles que se batem de um lado, por excessiva liberdade, e, de outro, por excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimentos por entre as lanças de cada um.* No entanto, creio que o esforço para promover o poder civil condenado, tampouco os particulares, ao repreendê-los, declaram julgar demasiado grande esse poder. (...) O que talvez possa ser tomado como grande ofensa são certos textos das Sagradas Escrituras, por mim usados com uma finalidade diferente da que geralmente por outros é visada. Mas fi-lo com a devida submissão, e também, dado o meu assunto, porque tal era necessário. *Pois eles são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este impugna o poder civil.*¹⁹⁸

Sobre a questão, Norberto Bobbio sustenta que, na perspectiva do filósofo inglês, “o que pode induzir os súditos a romper com o dever da obediência não é o abuso, e sim o não uso, não o excesso, e sim a escassez de poder”.¹⁹⁹ A função do soberano é “impedir que seus súditos caiam de novo em estado de natureza”.²⁰⁰ Portanto, a questão de Hobbes não é o excesso de autoridade, mas sua ausência que, para o filósofo, é sinônimo de anarquia. Contudo, a teoria hobbesiana do Estado deixa em aberto os limites da ação do poder arbitrário do soberano, uma vez que o poder de legislar lhe é conferido com exclusividade. Ao tratar da Lei Civil, no capítulo XXVI do *Leviatã*, Hobbes afirma:

(...) defino a lei civil da seguinte maneira: A LEI CIVIL é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra. (...) E igualmente que ninguém pode fazer leis a não ser o Estado, pois nossa sujeição é unicamente para com a

¹⁹⁷ SKINNER, 2010, p. 191.

¹⁹⁸ HOBBS, 2003, Dedicatória, p. 5-6. (grifo meu)

¹⁹⁹ BOBBIO, 1991, p. 51.

²⁰⁰ BOBBIO, 1991, p. 51.

república (...) Portanto a república é o único legislador. *Mas a república só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, por meio do representante (isto é, o soberano); portanto, o soberano é o único legislador.*²⁰¹

Sendo assim, quem vai se pronunciar acerca do bem e do mal, após a fundação do corpo político, é o soberano. Dessa situação decorre que apenas em casos extremos de ameaça de morte o súdito possa se defender da ação do governante. E no caso do inimigo, como vimos no Capítulo 2, sequer isso poderá acontecer, pois ele se encontra desprotegido no interior do corpo político, uma vez que qualquer intervenção do poder soberano é legítima, no sentido de impedir o risco de fragmentação da unidade criada. Mas, é importante ressaltar que, em relação ao poder de legislar do soberano, sabemos que ele representa a vontade dos súditos, e não sua própria vontade, pois, como Hobbes assegura em *Do cidadão*, “em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem).”²⁰²

Deve-se notar, todavia, que a legitimidade do poder soberano, baseada na outorga dos súditos de seus direitos, faz com que o Estado, através da lei civil, proteja exclusivamente os cidadãos, e não, logicamente, aqueles apontados como inimigos. Dessa maneira, só podemos pensar no “bem” e no “mal” determinados pelo soberano em relação a um povo específico, pois a paz que se busca no interior do corpo político é a paz entre os súditos, e não a paz entre os seres humanos. A segurança garantida pelo soberano é tão somente a segurança dos cidadãos, ou seja, apenas entre aqueles que

²⁰¹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXVI, p. 226. (grifo meu)

²⁰² HOBBS, 2002a, parte II, cap. XII, p. 189. No mesmo sentido, Skinner nos ensina, em sua obra *As fundações do pensamento político moderno*, que o passo decisivo deu-se com a mudança da ideia do governante “conservando seu estado” – que significava apenas que defendia sua posição – para a ideia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. E isso, por sua vez, permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos – como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos. (SKINNER, 2009, p. 9-10)

pactuaram. E, para Hobbes, o soberano jamais é injusto. Ele poderá realizar um mau governo, mas suas ações jamais poderão ser consideradas injustas.²⁰³

Creemos que, nesse ponto fundamental da teoria do Estado hobbesiana, fica evidente, mais uma vez, a forte capacidade do autor inglês em persuadir seu leitor. Hobbes, para quem a autoridade não deveria constituir o fundamento dos argumentos,²⁰⁴ conduz seu leitor justamente à posição contrária, uma vez que o soberano não será apenas aquele que legisla, mas principalmente o único que interpreta a norma. A verdade e a autoridade seriam, portanto, idênticas após o pacto. Tal a força da retórica de Thomas Hobbes. O conteúdo da norma é, portanto, uma prerrogativa exclusiva do soberano, sendo que o bom ou mau governo será considerado em relação à obediência dos súditos à lei. Nesse sentido, Hobbes afirma, no capítulo XXX do *Leviatã*:

*O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem perigo ou inconveniente para a república, adquire para si próprio.*²⁰⁵

O soberano deve prestar atenção às leis de natureza, mas essa condição será sempre relacionada à finalidade da criação do Estado, ou seja, à segurança dos integrantes do corpo político. E para obter a estabilidade nas relações humanas, a lei civil se converte numa espécie de “verdade oficial” que nos livra dos conflitos presentes, contudo, não há que se falar no consenso entre as partes:

²⁰³ “E se o Estado se constitui juridicamente como um poder absoluto que pode se exercer de maneira incontestável, o fato é que há, apesar disso, uma diferença entre o bom e o mau governo, entre o bom e o mau emprego desse poder. O bom governo é aquele que se exerce de modo a promover a obediência civil, de modo a convencer os homens da importância e das vantagens de aderirem ao plano jurídico das relações civis. O mau governo é aquele que semeia a desobediência, propiciando que os homens empreguem seus poderes individuais de fato, ainda que injustamente, contra o Estado. (LIMONGI, 2002, p. 56)

²⁰⁴ Vimos, no Capítulo 1, que para Hobbes a verdade estaria no uso correto das palavras, e não na autoridade de quem fala. A refutação de Hobbes do chamado “argumento de autoridade” é tratada pelo autor inglês no capítulo IV do *Leviatã*.

²⁰⁵ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXX, p. 283. (grifo meu)

As leis naturais são comuns na medida em que nos apontam para a necessidade da instituição da soberania. Tudo se passa como se elas dissessem: como somos incapazes de partilhar um universo moral, a única forma de o fazermos é instituindo um poder cuja vontade e cuja palavra passem a valer como regra comum do bem e do mal. Mas, nesses casos, estas regras – isto é, as leis civis, sobre as quais, no limite, recai o fundamento de toda distinção moral comum – não são exatamente o objeto de uma ciência; suas significações não são partilhadas – elas são o que bem e mal significam para aquele que as institui. (...) *A lei civil evita a circulação das significações ou a reduz ao mínimo, restringindo-a ao caminho que vai do locutor, com autoridade para impor sua palavra como lei, ao ouvinte, que deve acatá-la como se estivesse diante de uma significação comum evidente. “Como se”, pois, ao fim e ao cabo, a moral permanece um assunto privado. Não há propriamente uma ciência moral, o que implicaria o consenso.*²⁰⁶

Isso contribui para que, como dissemos anteriormente, o cidadão seja expulso das decisões na esfera pública, restando livre apenas para as ações no âmbito pessoal (privado), outorgando ao poder soberano o juízo acerca do bem e do mal nas decisões propriamente políticas. Essa condição se revela mais perigosa ao examinarmos a questão do inimigo e da retórica que lhe é direcionada, pois apenas o soberano detém a “oratória oficial”. Essa situação fica mais clara ao examinarmos a posição de Hobbes em relação à influência do clero na cena pública. Neste caso, o inimigo real (a Igreja) revelou-se um verdadeiro ator com participação direta na guerra civil inglesa, utilizando, primordialmente, a palavra.

Logo no primeiro Diálogo do *Behemoth*, Hobbes chama os ministros presbiterianos de sedutores²⁰⁷ e, ao longo do diálogo, vai revelando a verdadeira intenção do clero, a busca por poder:

A. Penso que nem a pregação dos frades ou monges, nem a dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar aos homens em que acreditar, mas em quem. Pois o poder dos que o detém não possui outro fundamento que a opinião pública e crença do povo. E a finalidade do papa, ao multiplicar os sermões, era unicamente escorar e expandir sua autoridade sobre todos os reinos e Estados Cristãos.²⁰⁸

²⁰⁶ LIMONGI, 2009, p. 167. (grifo meu)

²⁰⁷ HOBBS, 2001a, p. 32-33.

²⁰⁸ HOBBS, 2001a, p. 48.

Interessante notar que Hobbes dispõe sobre a participação de todos os envolvidos na busca paralela por poder, ou seja, todos os ministros e padres, e não apenas a instituição em si (Igreja). Todos aqueles que desejarem manter uma parcela de poder, na esfera pública, poderão ser considerados uma ameaça à ordem. Assim, é preciso reconhecer algumas peculiaridades da figura do inimigo, já destacadas no Capítulo 2. O inimigo não cometeu qualquer crime para ser punido pelo soberano. Sua condição *sui generis* é marcada pela vulnerabilidade em relação ao soberano, visto que qualquer ação contra ele (inimigo) não é tida como punição, mas como uma resposta à sua traição ao poder instituído pela maioria.²⁰⁹ E seu “equivoco”, na perspectiva hobbesiana, consiste em procurar exercer uma parcela do poder político. Assim, quanto aos riscos de fragmentação do poder soberano, no capítulo XXIX, ao discorrer em “Das coisas que enfraquecem uma República”, Hobbes assevera:

*Outra doutrina incompatível com a sociedade civil é a de que é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência, e depende do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal. Pois a consciência de um homem e o seu julgamento são uma e mesma coisa, e tal como o julgamento também a consciência pode ser errônea. Portanto, muito embora aquele que não está sujeito à lei civil peque em tudo o que fizer contra a sua consciência, porque não possui nenhuma outra regra que deva seguir senão a sua própria razão, o mesmo não acontece com aquele que vive em uma república, porque a lei é a consciência pública, pela qual ele já aceitou ser conduzido.*²¹⁰

Portanto, o “bem” e o “mal” serão, após o pacto, tudo aquilo que a consciência coletiva (lei civil) nos apontar, sendo que o indivíduo, destituído de fazer qualquer juízo acerca desses valores, permanece livre para refletir e se expressar apenas no vazio da lei. Hobbes tratou da liberdade dos súditos no capítulo XXI do *Leviatã* e elencou algumas raras situações em que o indivíduo poderá resistir ao poder soberano, mas afirmou categoricamente, ao final, que “quanto às outras liberdades, dependem do

²⁰⁹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXVIII, p. 265.

²¹⁰ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXIX, p. 274.

silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou omitir, conformemente à sua discricção”.²¹¹

O poder soberano é fonte da lei civil e, conseqüentemente, da consciência pública. Em *Do cidadão*, diz que “é sediciosa a opinião segundo a qual o julgamento do bem e do mal pertence aos particulares”.²¹² Assim, temos que, em relação à figura do inimigo, esta dependerá diretamente do perfil do soberano. Havendo um bom governo, o inimigo será combatido com o devido apoio dos cidadãos. Mas, e se o soberano estiver conduzindo mal o governo? Pergunta-se: não seria bem-visto o inimigo desse governo? Um governo ruim é suficiente para transformar cidadãos em inimigos da *República*? No tocante a esse aspecto, o risco contido no excesso de autoridade do poder soberano e na forma de sua constituição foi e ainda é objeto de várias críticas à teoria do Estado soberano de Thomas Hobbes. Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt analisa o tema se referindo à filosofia política de Thomas Hobbes:

*Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. (...) Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos. Não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade. (...) Assim, um Commonwealth baseado no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros individuais torna a todos necessariamente impotentes, privados de suas capacidades naturais e humanas.*²¹³

Ressaltamos que não pretendemos, com nossas reflexões, afirmar que o pensamento de Thomas Hobbes foi precursor do fenômeno totalitário, pois este não foi

²¹¹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXI, p. 187.

²¹² HOBBS, 2002a, parte II, cap. XII, p. 181.

²¹³ ARENDT, 2004, p. 170-176.

o objeto que mobilizou o presente estudo, nem temos como inequívoca essa afirmação. O que almejamos destacar, recorrendo à crítica de Hannah Arendt, é que o exame da ciência política de Hobbes nos revela uma concepção específica de espaço público que a modernidade nos legou. Rompendo com a tradição clássica republicana, o pensamento de Thomas Hobbes nos afastou da ideia da política como consenso, convergência de valores comuns, apontando, todavia, para a predominância de interesses individuais e benefícios próprios. Retirou o poder de reflexão (juízo) do indivíduo para conduzi-lo ao soberano, talvez em virtude do poder anárquico e imprevisível do pensamento, como nos lembra Renato Janine.²¹⁴

No caso específico de Hobbes, a ideia que prevalece é a de que somos adversários, inimigos uns dos outros, e que essa condição permanece durante todo o tempo em que vivemos sem a intervenção de um poder soberano. O pacto é fruto da busca do benefício individual, e os homens permanecem eternamente desejando, de maneira preponderante, deter o poder sobre os demais. Devido a essa tendência, Hobbes aponta a liberdade negativa como saída para a paz. No tocante à questão, Nádia Souki afirma que “a maior preocupação de Hobbes nesse assunto se torna a de explorar a relação entre liberdade e obrigação política. No *Leviatã*, ele repudia a teoria republicana clássica de liberdade na medida em que ela se torna ameaçadora para a paz.”²¹⁵ Como nos lembra a autora, Hobbes afirma, no *Leviatã* (capítulo XXI), que o resultado de um excessivo controle dos súditos sobre os atos de seus soberanos é a guerra civil.²¹⁶

Portanto, o que podemos extrair da concepção hobbesiana é que a liberdade dos súditos deve ser restrita pelo poder soberano, e não o seu contrário. Quanto ao tema, Maria Isabel Limongi recorda, ainda, que Hobbes não enfatiza a tradicional discussão

²¹⁴ “Porque pensar é anárquico.” RIBEIRO, 2003, p. 110.

²¹⁵ SOUKI, 2008, p. 160.

²¹⁶ SOUKI, 2008, p. 160.

do pensamento político acerca da melhor forma de governo (monarquia, democracia, aristocracia), sendo esse debate secundário em sua obra:

Para Hobbes, contudo, Estado e governo são coisas bastante distintas. (...) O Estado é o mesmo, independentemente das formas de governo. Ele se define pela soberania de seu poder fundado num contrato e legitimado juridicamente. O modo como esta soberania se exerce é outra questão, uma questão que não diz mais respeito à forma jurídica do Estado, pensada a partir do contrato que o institui, mas ao exercício da soberania, pensada segundo as circunstâncias que podem impedir ou contribuir para a sua manutenção. (...) Ou seja, do pacto de instituição do Estado se segue que sua soberania é absoluta e que, de um ponto de vista jurídico, por nenhuma via ela pode ser contestada.²¹⁷

Como destaca Maria Isabel Limongi, “não é o bom governo que funda o Estado em sua realidade jurídica”.²¹⁸ O bom governo nada mais é do que aquele que se conforma com as leis de natureza, na busca precípua da paz, e que “se exerce de modo a promover a obediência civil”.²¹⁹ E, nesse sentido, Hobbes se preocupa mais com “as virtudes dos súditos do que com as virtudes do soberano: é aos primeiros que dirige sua obra política”.²²⁰ É aos cidadãos que o filósofo mostra seu espelho, e não ao soberano. Quanto a esse aspecto, vários estudiosos da obra hobbesiana nos lembram que o filósofo escreveu *Do cidadão*, e não *O príncipe*.²²¹

Não por acaso, a soberania é um conceito de importância extraordinária no pensamento e na obra de Hobbes, pois sua concepção nos revela a ideia de que o corpo político é formado pela delimitação de suas fronteiras que protegem o indivíduo dentro do corpo político dos ataques de inimigos externos, ao mesmo tempo que os protege de

²¹⁷ LIMONGI, 2009, p. 288. (grifo meu)

²¹⁸ LIMONGI, 2009, p. 289.

²¹⁹ LIMONGI, 2009, p. 290.

²²⁰ LIMONGI, 2009, p. 290.

²²¹ “Já se comentou, muito, que Hobbes escreve *De cive* e não *De principe*: interessa-se mais pela obediência que pelo exercício do poder. Ocupa-se do cidadão mais que do governante – afastando-se dos espelhos do príncipe que, na Idade Média, especialmente alemã, haviam pretendido fornecer aos soberanos um manual de conduta.” (RIBEIRO, 2004, p. 31)

potenciais inimigos internos pela ação do soberano.²²² Strauss nos diz que Hobbes foi “o primeiro escritor a captar a importância da ideia de soberania”²²³ e que enfrentou uma verdadeira omissão existente na filosofia política clássica que não tratou de definir claramente a natureza do referido conceito. O filósofo judeu alemão afirmou, ainda, que “as duas inovações fundamentais que se deve atribuir a Hobbes – a subordinação da lei ao direito e o reconhecimento da cabal importância da ideia de soberania – se encontram estreitamente vinculadas”.²²⁴

A análise de Strauss nos mostra que, em virtude de ser “a razão essencialmente impotente”²²⁵ e, portanto, insuficiente para fundamentar a origem da soberania, Hobbes passou a conceber “o poder soberano não como razão, mas como vontade”.²²⁶ Exatamente por esse motivo, nossa investigação apontou para a necessidade de se pensar a retórica, em Hobbes, como sendo uma ferramenta linguística na mobilização da multidão para a realização do contrato e seu cumprimento, além de um instrumento no combate aos inimigos.

Mas, quanto à questão da soberania e da figura do inimigo, devemos estar atentos para o fato de que a coesão de várias forças em uma só direção só é alcançada pela vontade da maioria. Nesse sentido, Nicole Loraux nos lembra que, por detrás desse movimento em direção à vontade da maioria, permanece o desejo de unidade da cidade. Nesse sentido, a autora francesa faz algumas ressalvas que esclarecem melhor a questão. Do significado da palavra *stasis* como “ato de levantar-se”, “tomar posição”, até o significado de “insurreição” e guerra civil, devemos examinar a trajetória da ideia da vontade da maioria.

²²² Em *Do cidadão*, Hobbes diz que “aqueles príncipes que toleram facções fazem o mesmo que se recebessem um inimigo dentro de suas muralhas” (HOBBS, 2002a, p. 208).

²²³ STRAUSS, 2006, p. 213 (tradução nossa).

²²⁴ STRAUSS, 2006, p. 213-214.

²²⁵ STRAUSS, 2006, p. 215-216.

²²⁶ STRAUSS, 2006, p. 216.

Nicole Loraux afirma que, “pensado como disputa, o voto sempre corre o risco de dividir os cidadãos entre duas opiniões adversas”,²²⁷ todavia, se “concebido como produtor de uma diferença pela qual a balança pesa de um dos lados – uma maioria, (...) o voto introduz uma força (*kratos*) pela qual uma das opiniões prevalece sobre a outra”. Contudo, o processo político do voto não deixa de apresentar problemas, na medida em que, no decorrer desse procedimento, há o risco do “enfrentamento das opiniões derrapar para a guerra civil”.²²⁸ Esse risco ocorre quando, por exemplo, a opinião que prevalece é nitidamente a mais equivocada possível, ou quando a maioria ganha por uma diferença tão ínfima, que se chega a questionar a própria vitória.²²⁹ O processo de votação deveria, portanto, pressupor, nos dizeres de Loraux, “uma cidade em paz consigo mesma, onde as tensões não sejam fortes a ponto de orientar as tomadas de posição sob simples pressão do olhar”.²³⁰ Essa reflexão nos leva a questionar: o que dizer da decisão da maioria tomada em pleno estado de natureza de guerra, sob a influência das paixões?

No caso de Hobbes, cremos que sua opção filosófica ao examinar o fenômeno da guerra civil foi inevitavelmente influenciada pelos acontecimentos políticos de seu tempo, o que fez carregar sua pena e retórica em relação à questão dos conflitos na cena pública. Na equação do pensador inglês, o conflito, longe de ser um elemento inerente à esfera política, era a causa de sua dissolução. A discórdia favorecia a anarquia, ao contrário de outros pensadores, para os quais o conflito é a própria matéria da política, entre eles Maquiavel. Todavia, Hobbes, na tentativa de superar os conflitos, não buscou a união de todas as partes, mas a coesão entre a maioria. E, por essa decisão, como nos alertou Strauss, o poder soberano de Hobbes não é fruto da razão, mas da vontade. Para

²²⁷ LORAUX, 2009, p. 144.

²²⁸ LORAUX, 2009, p. 144.

²²⁹ LORAUX, 2009, p. 144-145.

²³⁰ LORAUX, 2009, p. 145-146.

o filósofo inglês, a vontade de viver em paz deve prevalecer sobre os demais desejos humanos, motivo pelo qual devemos nos deixar governar pela lógica da obediência/proteção. Além disso, a influência das paixões inviabiliza o consenso baseado numa escolha racional e cede espaço para razão/cálculo.

Contudo, sabemos da importância das reflexões do autor inglês como um pensador que buscou, acima de tudo, defender a unidade e manutenção do corpo político (Estado Soberano), justamente por ter sido uma testemunha de sua morte. Por isso, para Hobbes, nenhum descuido será perdoado, mesmo que seja praticado pelo próprio soberano:

Não existe nesta vida nenhuma ação do homem que não seja o começo de uma cadeia de consequências tão longa que nenhuma providência do homem (humana) é suficientemente alta para dar uma visão do seu fim. E nesta cadeia estão ligados acontecimentos agradáveis e desagradáveis, de tal maneira que quem quiser fazer alguma coisa para seu prazer tem que aceitar sofrer as dores a ele anexadas; e estas dores são punições naturais das ações que são o início de um mal maior do que o bem. E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças; a precipitação, com desastres; a injustiça, com a violência dos inimigos; o orgulho, com a ruína; a covardia com opressão, o governo negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a carnificina.²³¹

Assim, aqueles que não sabem obedecer às leis (civis ou naturais), sejam eles súditos ou soberanos, sofrerão as devidas punições em consequência de seus atos. Na passagem acima, Hobbes destacou que, entre as punições que um governo descuidado sofrerá se não obedecer às leis de natureza, está a rebelião dos súditos contra o “príncipe negligente”. A morte do corpo político é descrita como a “vitória final” dos inimigos numa guerra interna ou externa. Ao discorrer sobre a dissolução da República, Hobbes conclui:

Finalmente, quando numa guerra (externa ou interna) os inimigos obtêm uma vitória final, a ponto de (não se mantendo mais em campo as forças da república) não haver mais proteção aos súditos leais,

²³¹ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 310. (grifo meu)

*então está a república DISSOLVIDA, e todo homem tem a liberdade de proteger a si próprio por aqueles meios que a sua prudência lhe sugerir. Pois o soberano é a alma pública, que dá vida e movimento à república, e quando esta expira os membros deixam de ser governados por ela tal como a carcaça do homem quando se separa da sua alma (ainda que imortal).*²³²

Assim, concordamos com Quentin Skinner ao tratarmos

do assalto de Hobbes contra a teoria republicana da liberdade. Se refletirmos sobre seu contra-ataque, e especialmente sobre sua influência histórica continuada, não temos como deixar de reconhecer que Hobbes venceu a batalha. Mas continua valendo a pena perguntar se ele venceu o argumento.²³³

Talvez a esse respeito seja salutar uma última reflexão acerca da retórica forte empregada pelo autor inglês, no *Leviatã*, e que também revela a uso da ironia como ferramenta de persuasão.²³⁴

E agora, considerando como é diferente esta doutrina da prática da maior parte do mundo, especialmente nas regiões ocidentais que receberam seu saber moral de *Roma* e de *Atenas*, e como é necessária uma profunda filosofia moral àqueles que têm a administração do poder soberano, estou a ponto de acreditar que este meu trabalho seja inútil, como a *República* de Platão, pois também ele é de opinião que é impossível desaparecerem as desordens do Estado e as mudanças de governo por meio de guerras civis, enquanto os soberanos não forem filósofos. Mas quando considero novamente que a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para os seus principais ministros, e que eles não precisam de ser mais sobrecarregados com as ciências matemáticas (como o são por Platão), do que por boas leis capazes de incentivar os homens ao seu estudo, e que nem Platão nem qualquer outro filósofo até agora colocou em ordem e provou suficientemente ou com probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, retomo alguma esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois é curta e penso que é clara), sem que a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, converterá esta verdade especulativa à utilidade da prática.²³⁵

Nessa passagem, Hobbes pretende deixar “evidente” a utilidade de sua obra.

Comparando o soberano ao rei filósofo de Platão, o autor inglês ironiza a eventual

²³² HOBBS, 2003, parte II, cap. XXIX, p. 282. (grifo meu)

²³³ SKINNER, 2010, p. 197.

²³⁴ Para aprofundar um pouco mais no emprego da sátira e da ironia por Thomas Hobbes, ver o livro *Hobbes e a teoria clássica do riso*, de Quentin Skinner.

²³⁵ HOBBS, 2003, parte II, cap. XXXI, p. 310-311.

inutilidade do livro, tendo em vista a necessidade do ensino da filosofia moral àqueles que detêm o poder. Em seguida, considerando que o soberano pode prescindir de intérpretes, exercendo sua “plena soberania”, Hobbes diz que ele poderá fazer uso da obra (*Leviatã*), a fim de conhecer a ciência da justiça natural, “a única ciência necessária para soberanos”. A ciência da justiça natural é a ciência política desenvolvida por Hobbes, de maneira especial, no *Leviatã*. As derradeiras palavras do filósofo inglês revelam, portanto, que sua ciência pretende ser útil ao soberano para governar e aos homens para saberem obedecer, tendo o autor aconselhado, inclusive, o ensino público da obra. Mas, ao contrário de Maquiavel, como já dissemos, Thomas Hobbes não ofereceu um espelho a seu soberano. Apenas os súditos puderam vislumbrar suas paixões, tendo o soberano do autor inglês se livrado do possível “incômodo” de ver sua própria humanidade refletida. A figura do inimigo, contudo, é, em nosso entender, uma ideia que alerta súditos e soberanos sobre a forma como enxergamos as relações humanas.

O desafio que se descortina, a partir da leitura do *Leviatã*, é o de questionar se a ideia do inimigo é uma necessidade. Esta é a reflexão do espelho que o “inimigo” traz em suas mãos. Nossa conclusão apontou para um lugar vazio. Não há inimigos, há seres humanos em desacordo na cena comum. Essa situação pode ou não se manter, uma vez que pode ser superada pelos próprios homens. Acreditamos, nesse sentido, que, não obstante as conclusões de Thomas Hobbes privilegiem a ideia da exclusão do inimigo do corpo político, sua teoria nos permite enxergar uma porta aberta. Nela conseguimos perceber que somos todos seres de direitos no mundo. Talvez, um dia, conseguimos, através dessa ideia, construir um novo caminho, no sentido positivo de assegurar direitos aos indivíduos e não apenas restringir suas liberdades.

Considerações finais

Impossível desconsiderar a influência do fenômeno da guerra civil na obra hobbesiana, como vimos ao longo de nosso estudo. Nesse sentido, notamos que Hobbes, assim como todos os seres humanos, temia a morte. Mas a importância dada pelo filósofo a essa paixão universal decorria de seu testemunho de que morrem não só os homens, mas também suas cidades. A dissolução do corpo político numa situação de guerra de todos contra todos foi o paradigma do estado de natureza concebido pelo pensador inglês. Nessa condição, os homens se comportam como lobos e são inimigos uns dos outros. O perigo da morte violenta é a principal consequência dos conflitos entre os indivíduos, que, sem saber mais o que é certo e o que é errado, sobrevivem num mundo de caos e desordem.

Nesse cenário, os homens contam apenas com a própria força. Mas a proposta de Hobbes como saída dessa terrível condição não aponta para a busca de um consenso entre as partes. Sua solução reflete uma imagem específica das relações entre os indivíduos, marcada pela impossibilidade de acordos, exceto quando garantissem o próprio benefício. A palavra “inimigo”, em nosso entendimento, traz consigo a força dessa imagem que Thomas Hobbes pretendeu defender para fundamentar a necessidade do Leviatã, realçando a influência das paixões no comportamento humano e a dificuldade de se estabelecer valores comuns. Assim, como destacamos no Capítulo 1, ao empregar a palavra “inimigo” para descrever a forma como se estabelecem as relações humanas no estado de natureza, Hobbes confere ao mundo e aos homens determinada aparência. Essa imagem ajuda, por conseguinte, a mobilizar as paixões numa certa direção, conduzindo nosso raciocínio para a importância do pacto.

Ao conceber que o indivíduo só é capaz de fundar o corpo político, visando ao próprio bem e à autopreservação, Hobbes pretendeu enfatizar os limites das relações humanas, para pudesse emergir uma sociedade de sua condição natural, a guerra. Nessa perspectiva, acreditamos que o homem será sempre compreendido como um inimigo de seu semelhante, por ser um limite para o outro, em seus desejos infinitos de poder e glória. O termo “inimigo” cumpre, portanto, a função de persuadir os leitores dos perigos de se viver em liberdade absoluta, cujo resultado, para Hobbes, é uma guerra sem fim. Mas nossa intenção, neste trabalho, consistiu em marcar o vazio dessa mesma palavra, como comprovamos no Capítulo 2. Apesar da importância de sua função na obra aqui estudada, observamos que o conflito entre os homens permanece após a fundação do corpo político e sempre existirá, o que torna retórico o emprego do termo.

Vimos, nesse sentido, que, de acordo com critérios estabelecidos pelo próprio Hobbes, não é possível delimitar ao certo quem são os inimigos ou amigos, pois essa condição depende do juízo de cada indivíduo. Trata-se, portanto, de um termo “inconstante”, ou seja, relativo a quem o utiliza. Assim, no caso do soberano, a figura do inimigo é determinada em relação à ameaça que ele constitui para a manutenção do corpo político. E, quanto a esse aspecto, descobrimos, no Capítulo 2, que, após o contrato, o inimigo permanece numa espécie de limbo, entre a condição natural de guerra e a situação de paz, instituída pela Lei. Dessa forma, o emprego da palavra “inimigo” pelo autor inglês reforça a ideia de uma fragmentação futura do corpo político, caso impere a desobediência ao poder soberano.

Por conseguinte, foi possível verificar, no Capítulo 3, que a busca pela paz no interior do corpo político fez com que o autor se preocupasse mais com a necessidade de uma autoridade soberana do que as possíveis repercussões do excesso de poder. A partir da ideia de liberdade negativa, Hobbes rompe com a tradição clássica republicana

e instaura uma nova visão de espaço político. A teoria da liberdade negativa de Hobbes pretende destacar que os homens permanecem na busca pelo poder, mesmo após a fundação do corpo político, razão pela qual esse movimento deve ser interrompido por um poder superior. A figura do inimigo permanece em relevância, no texto do autor inglês, contribuindo em alertar sobre a “tendência natural” do corpo político em direção à sua própria morte.

Desse modo, por todo o percurso que realizamos em nossa investigação sobre a figura do inimigo no *Leviatã*, temos que, por detrás da filosofia política hobbesiana, está a ideia negativa do conflito nas relações humanas. Nosso trabalho, contudo, pretendeu mostrar que nem sempre devemos raciocinar como se fôssemos potencialmente inimigos uns dos outros, enquanto existirem conflitos de interesses. É possível decidir positivamente sobre determinados assuntos, colocando um fim em grandes discórdias, sem que, para isso, tenhamos que nos refugiar apenas no poder do Leviatã. Nosso desafio consiste em nos libertar de uma imagem predeterminada que possuímos uns dos outros, para começar a enxergar o que de comum conseguimos compartilhar. A paz, que a Lei e a espada asseguram, não é o único bem que podemos usufruir em conjunto. A liberdade de ser e de pensar diferente deve também permanecer como forma de expressão do indivíduo na sociedade, pois nessa atitude está a riqueza da própria vida. De alguma forma, Platão nos ensina que podemos ser nossos próprios inimigos. Superar o movimento inicial de nossas paixões, com a busca de um ideal, não nos torna necessariamente amigos, mas pode nos lembrar que não nos comportamos apenas como adversários uns dos outros, quando compartilhamos a crença de que é possível viver num mundo mais tolerante.

Referências

Obras de Thomas Hobbes

HOBBS, Thomas. *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou O longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001a.

HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001b.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

HOBBS, Thomas. *Elementos da lei natural e política*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone Editora, 2002b.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Outras obras

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de liberdade. In: _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 262-278.

BERNARDES, J. *Hobbes e a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *Revista Analytica*, v. 12, n. 2, p. 90-91, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHASIN, J. *Ensaio Ad Hominem – N. 1 – Tomo III – Política*. São Paulo: Edições Ad Hominem, 2000.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

DIDEROT; D'ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discuso Editorial/Editora Unesp, 2006.

FLATHMAN, Richard E. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*. Newbury Park: Sage Publications, 1993.

FRATESCHI, Yara. *Caderno de História, Filosofia e Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 29, 2005.

FRATESCHI, Yara. *A física da política*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

LESSAY, Franck. *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LORAUX, Nicole. *A tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MALHERME, Michel. *Hobbes: ou l'oeuvre de la raison*. Paris: Vrin, 2000.

MARTINICH, A. P. *Thomas Hobbes*. New York: St. Martin's Press, 1997.

MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

OAKESHOTT, Michael Joseph. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 1975.

PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

PLATÃO. *As leis*. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: _____. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo sobre seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 2005b.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SANTILLÁN, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. Editora Unisinos, 2002.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã – Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora da UnB, 1982.

TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TUCK, Richard. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. Paris: Vrin, 1992.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique modern*. Paris: Quadrige, 2001.

REVISTA DOIS PONTOS. *Thomas Hobbes*, v. 6, n. 3, abr. 2009.

SORELL, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.