



**Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes Programa de
Pós-Graduação em História**

DAVID EMERSON SILVA RODRIGUES

**THOMAS HOBBS E A INSTRUMENTALIZAÇÃO POLÍTICA DE
ARISTÓTELES NA IDADE MODERNA: A TEORIA DO ESTADO
HOBBSIANO EM MEIO A GUERRA CIVIL INGLESA DA DÉCADA DE 1640**

**MONTES CLAROS/MG
NOVEMBRO – 2023**

DAVID EMERSON SILVA RODRIGUES

**THOMAS HOBBS E A INSTRUMENTALIZAÇÃO POLÍTICA DE
ARISTÓTELES NA IDADE MODERNA: A TEORIA DO ESTADO
HOBBSIANO EM MEIO A GUERRA CIVIL INGLESA DA DÉCADA DE 1640**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Montes Claros – PPGH Unimontes como requisito parcial de avaliação para o curso de Mestrado em História Social.

Orientador (a): Prof.^a Dr.^a: Helena Amália Papa.

Linha de Pesquisa: Poder, Trabalho e Identidades.

**MONTES CLAROS/MG
NOVEMBRO – 2023**

A cidade se forma logo que se compõe de uma multidão suficiente para ter todas as comodidades da vida, segundo as regras da associação política (Aristóteles).

Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa (Thomas Hobbes).

Pela suprema bondade de Deus e ao exemplo do filósofo Thomas Hobbes, que dedicou suas obras a seus amigos, dedico esta dissertação à Profa. Me. Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes, à Iêda Maria Vieira Generoso e à Iuri Ribeiro Almeida, pessoas que tenho uma profunda gratidão e admiração. Pois, foi com o jeito simples e único que eles marcaram, verdadeiramente, o meu SER.

R696t Rodrigues, David Emerson Silva.
Thomas Hobbes e a instrumentalização política de Aristóteles na idade moderna [manuscrito]: a teoria do estado Hobbesiano em meio a guerra civil inglesa da década de 1640 / David Emerson Silva Rodrigues – Montes Claros, 2023.
160 f. : il.

Bibliografia: f. 156-160.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em História/PPGH, 2023.

Orientadora: Profa. Dra. Helena Amália Papa.

1. Inglaterra - História - 1640-1649. 2. Poder (Ciências sociais). 3. A política - Aristóteles. 4. Leviatã - Hobbes, Thomas, 1588-1679 - Crítica e interpretação. 5. Política. I. Papa, Helena Amália. II. Universidade Estadual de Montes Claros. III. Título. IV. Título: a teoria do estado Hobbesiano em meio a guerra civil inglesa da década de 1640.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, que me forneceu a bolsa de pesquisa para mestrados, entre os meses de Julho de 2022 a Fevereiro de 2023.

À minha orientadora, que considero como uma amiga, que esteve ao meu lado e me ensinou tudo que precisava para esse momento: Helena Amália Papa.

À Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, pelo curso de Mestrado em História Social. Como também, Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em História da Unimontes (PPGH): Rafael Dias Castro, César Henrique de Queiroz Porto, Laurindo Mékie Pereira, Renato da Silva Dias, Ildenilson Meireles Barbosa. Pelas aulas e pela colaboração no saber durante esse curso de Mestrado.

À minha prima Sheila de Fátima Rodrigues Ruas, que me aconselhou a fazer esse mestrado, assim que saiu o edital.

Aos meus Pais, em vida, Marly Silva Rodrigues, Joaquim Silva Rodrigues, como também, aos meus irmãos Eliane Silva Rodrigues dos Santos, Franciele Silva Rodrigues e Jaime Silva Rodrigues, assim como meus cunhados e minha cunhada, que me deram apoio e colaboração nos momentos que mais precisei.

Aos meus amigos que sempre estiveram ao meu lado, e sempre acreditaram no meu potencial: Pe. Paulo Roberto da Silva e Carlos Alexandre Laurindo.

Aos meus colegas de mestrado da turma de 2021: Ana Cláudia Vieira Cordeiro, Carlos Eduardo F. Ribeiro (Cadu), Claudiane Soares Queiroz, Dária Maria Martins Assis, George F. Antunes Catapreta, Gilsa Florisbela Alcântara, João Pedro Mota Salgado, Jonas Rosa Mendes, José Adalberto Cardoso, Joyce M. de Araújo Cruz, Luana B. Miranda Souza, Mariane Alves de Souza, Rosemary C. Rodrigues, Thais Nery Sarmiento. Pelos momentos oportunos que tivemos (mesmo em tempos de pandemia), como também, outros momentos alegres e de partilha que vivenciamos juntos, que foi muito caro para nossa existência.

E por fim, não como fim, mas como finalidade, à minha grande inspiração e razão de minha vida: Ao altíssimo e soberano Deus. Pois tenho certeza de sua existência e vida, e por essa fé, alimenta minha vida e existência.

RESUMO

A presente pesquisa pretende, por meio de seu objetivo, “analisar a instrumentalização de *A Política* de Aristóteles por Thomas Hobbes”, investigar os dispositivos de instrumentalização utilizados por Hobbes, filósofo inglês de Malmesbury, ao escrever a sua obra política *O Leviatã* entre os anos de 1649 a 1651 (ano de publicação na Inglaterra). O interesse desta dissertação pela obra política de Hobbes está relacionado pelo fator de tal obra ser formulada diante de um contexto de instabilidades ocorridos na Inglaterra, entre os anos de 1640 a 1649, conhecido como a Guerra Civil Inglesa da década de 1640, e em outros termos “A Revolução Puritana”. Este contexto histórico implica também na formulação de importantes obras políticas do filósofo de Malmesbury, a que se refere a *Os Elementos* (1640), *Do Cidadão* (1642) e *O Leviatã* (1651). Como se pode perceber, Hobbes é um escritor que se preocupa com a estruturação política da Inglaterra, pois os moldes políticos tradicionais, vindouros da tradição cristã e escolásticos, estavam em ruínas mediante a terrível revolução ocasionada em sua época. O modo de Hobbes recepcionar os escritos aristotélicos e contorná-los, por meio de uma instrumentalização crítica, é uma forma de tentar sanar a crise política de sua amada Inglaterra. Em suma, os estudos desta pesquisa norteiam-se pela via da instrumentalização política em Hobbes e, dessa forma, analisa-se o contexto histórico do filósofo inglês para melhor conhecer o trabalho desse escritor do século XVII.

Palavras-chave: Poder; Instrumentalização; Política; Aristóteles; Hobbes; Leviatã.

ABSTRACT

The present research intends, through its objective, "to analyze the instrumentalization of The Politics of Aristotle by Thomas Hobbes", to investigate the instrumentalization devices used by Hobbes, English philosopher from Malmesbury, when writing his political work The Leviathan between the years of 1649 to 1651 (year of publication in England). The interest of this dissertation in the political work of Hobbes is related to the fact that such work was formulated in the face of a context of instabilities that occurred in England between the years 1640 to 1649, known as the English Civil War of the 1640s, and in other terms "The Puritan Revolution". This historical context also implies the formulation of important political works by the Malmesbury philosopher, to which he refers to The Elements (1640), Of the Citizen (1642) and The Leviathan (1651). As can be seen, Hobbes is a writer who is concerned with the political structure of England, because the traditional political molds, coming from the Christian and scholastic tradition, were in ruins due to the terrible revolution caused in his time. Hobbes' way of receiving Aristotelian writings and circumventing them, through a critical instrumentalization, is a way of trying to solve the political crisis of his beloved England. In short, the studies of this research are guided by the way of political instrumentalization in Hobbes and in this way the historical context of the English philosopher is analyzed to better understand the work of the writer of the seventeenth century.

Keywords: Power; Instrumentalization; Politics; Aristotle; Hobbes; Leviathan.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	05
1 THOMAS HOBBS DO POLÍTICO PARA O HISTORIADOR E DO HISTORIADOR PARA O FILÓSOFO.....	11
1.1 Hobbes, o político: o conceito de medo.....	18
1.1.1 O pensador e o religioso (e o seu arquiniimigo).....	30
1.2 Hobbes, o historiador humanista: o conceito de guerra.....	35
1.3 Hobbes, o Filósofo de Malmesbury: o Galileu da Política e o conceito de Estado.....	43
1.3.1 Leviatã: Monstro ou Estado.....	49
2 A DERIVA DO ESTADO HOBBSIANO – AS PERSONIFICAÇÕES DO ESTADO CIVIL NA INGLATERRA DA DÉCADA DE 1640.....	56
2.1 Os Levellers e o desfecho de 1649.....	62
2.2 O Pressuposto Político de <i>O Leviatã</i>: a ética do poder.....	83
2.3 O Estado Civil (Estado Leviatânico): a teoria da soberania e as representações de personificações	91
2.3.1 Estado Leviatânico: hipotético ou histórico?.....	92
2.3.2 A Estrutura Física e Formal do Estado Hobbesiano: soberania e personificações.....	100
2.3.3 O Discurso da Liberdade em meio a Inglaterra da Década de 1640: na perspectiva da técnica análise do discurso de Laurence Bardin.....	106
3 A INSTRUMENTALIZAÇÃO POLÍTICA DE ARISTÓTELES POR/EM HOBBS.....	110
3.1 Ruptura e continuidade.....	114
3.2 A Base de Escrita é a Moral: “o homem político” e o “animal político”.....	118
3.3 A Condição Natural Leva a Sobrevivência: a cidade política e a Guerra.....	126
3.4 O Bem Comum: a felicidade e a paz.....	134
3.5 A Condição Política? Os Aspectos de Rupturas e de Continuidades na Análise do Contrato Social.....	143

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....154

BIBLIOGRAFIA.....156

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, como objetivo central do texto, analisa a instrumentalização da política de Aristóteles por/em Thomas Hobbes. Esse objetivo vincula-se no campo da História das ideias políticas, que busca, por meio da metodologia análise de conteúdo de Laurence Bardin, mensurar os conceitos de Estado e soberania do filósofo inglês.

A Idade Moderna foi caracterizada por uma era de grandes transformações sociais, políticas e religiosas. A Inglaterra foi berçário desses movimentos inovadores que, tanto tenderam a catalisar uma nova mecânica política, como também inspiraram pessoas a se posicionarem diante das transformações supracitadas nesse parágrafo, a começar pelo século XVI, com Henrique VII (reinado: 1485-1509) da casa Tudor.

O historiador marxista inglês Perry Anderson, em “Linhagens do Estado Absolutista” (1974, p. 117), descreve uma nova monarquia durante o reinado de Henrique VII, onde foi desenvolvida a aristocracia britânica, deslocando a Inglaterra a um fim promissor e inovador. Em paralelo a este enredo, associado a Henrique VII, tem-se que no Medievo, mas não restrito a esse período, os reis ingleses atribuíam-se por era de vitórias, onde a maioria dos nobres sabiam empunhar uma espada na guerra. A Inglaterra alcançou grandes conquistas, tendo como suas suseranias a Irlanda e os Países Baixos. O que se entendia por nobreza na era Tudor foi um pouco diferente do seu equivalente no Medievo: os nobres se empenhavam por uma cultura comercial e deixavam cada vez mais distantes os compromissos da milícia.

Vale notar que a transição da casa Tudor, sendo que o último governante foi a rainha Elizabeth (1559-1603), aos Stuart's foi um evento inesperado para a Inglaterra. Tal transição é caracterizada pelo reinado de Jaime I (1603-1625) com a aliança forjada com a Escócia, em 1603. A Inglaterra ascendia no século XVII com a esperança de um melhor desenvolvimento na política e na economia. No entanto, o reinado de Carlos I (1625-1649) foi palco de muitos conflitos internos, entre esses tem-se a Guerra Civil da década de 1640. Apesar que o governo desse Stuart, na visão de Lawrence Stone (2000, p. 70), não é causa da Guerra Civil de 1640, pois tal revolução tem sua origem no cisma que ocorre na transição da sociedade da classe feudal a uma burguesia ascendente, que ficou conhecida como o *Gentry*. Para George Rude

(1982, p. 73), os *Gentry* eram um grupo social¹ que representava uma pequena nobreza, tinha influências na agricultura e no comércio da Inglaterra do século XVII.

A presente pesquisa adentra neste terreno de instabilidades que apresenta a Inglaterra no século XVII, entre os anos de 1642 a 1651. Os estudos desta pesquisa problematizam a instrumentalização utilizada por Thomas Hobbes, filósofo inglês de Malmesbury, como um dispositivo de inovações ao escrever *O Leviatã*, no contexto da Guerra Civil Inglesa da década de 1640. Em tese, esta dissertação questiona o trabalho de Hobbes no século XVII em se posicionar diante da obra filosófica do século IV a.C. de Aristóteles intitulada *A Política*. Com efeito, o objetivo desta pesquisa é analisar a instrumentalização de *A Política* de Aristóteles por Thomas Hobbes. A objetivação está estendida, de forma minuciosa, na investigação das “obras políticas” do filósofo inglês de Malmesbury, e tais obras² são *Os elementos da Lei Natural e Política* (1640), *Do Cidadão* (1642), e *O Leviatã* (1651). Entretanto, o principal objeto de análise será esta última, com foco na segunda parte, intitulada “Do Estado”. Sobre a ‘fonte’ de análise, ou a fonte principal desta pesquisa, resguarda-se em *O Leviatã*, publicada na Inglaterra em 1651, como a obra que esboça a conclusão da teoria do Estado, e é por esta razão que tal obra se torna importante para este estudo.

A importância dessa pesquisa está em considerar a época em que vivemos, que caracteriza em instabilidade social e política, pela qual a “crise política” atinge seus vários patamares de disformidade no contexto global. Deparar-se com o filósofo Thomas Hobbes, e com sua posição de instrumentalizar a *Política* de Aristóteles no século XVII, é procurar respostas para as realidades hordienas. A justificativa deste trabalho se pauta no momento em que a “crise política” provocou em nós esse desejo de respostas na busca pelo passado, e de certa forma, trazer os exemplos do passado para o presente. Encontrar Hobbes e sua ciência política no século XVII é equacionar esse germe da questão, e entender como é essencial o trabalho de instrumentalização política.

Sobre o conceito de Instrumentalização, podemos questionar “o que é”, “o que se torna” instrumento para ser analisado, questionado e redimensionado. É um modo de receptionar o passado³. Dessa forma, entendemos o instrumento político, para a pesquisa dessa dissertação, no momento em que o filósofo inglês questiona e mensura *A Política* para fazer objeto de

¹ A definição do Historiador George Rude descreve os *gentrys* como uma classe social, uma classe de grau menor que a nobreza, os *gentrys* não eram vistos como um movimento, assim como eram os *levellers*, mas uma classe, um grupo social.

² Há uma questão sutil em relação a ordem cronológica das obras de Hobbes, que foi resgatada pelo historiador britânico Quentin Skinner (2010). Tal questão evidencia a obra *Os elementos* elaborada em 1640, para mais análise deste assunto tratará esta dissertação, categoricamente, no primeiro capítulo.

³ Sobre o assunto ver Keith Jenkins (2014, p. 41).

instrumentalização em *O Leviatã*. Nesses termos, conforme interpretou Norberto Bobbio (1994, p. 40), Hobbes buscava um modelo político impar para sua Inglaterra do século XVII, como fizera Aristóteles no século IV a. C. Por essas razões que a instrumentalização política faz parte desse contexto de escrita em Hobbes, no momento que ele encontra, analisa, questiona e mensura *A Política*.

Esta dissertação quer discorrer sobre o tema da instrumentalização política em Hobbes diante da obra política de Aristóteles, assim, é importante entender os motivos que levaram o filósofo inglês a escrever *O Leviatã* após a Guerra Civil da década de 1640, ou a Revolução Puritana, e dessa forma poder-se-ia questionar se tal revolução fora palco de investigação do filósofo de Malmesbury, questões como estas serão problematizadas no segundo capítulo desta dissertação. É por tais motivos que a dissertação é intitulada como: “Thomas Hobbes e a Instrumentalização da Política de Aristóteles na Idade Moderna: a teoria do Estado hobbesiano em meio a Guerra Civil Inglesa da década de 1640”.

A instrumentalização favorece processos que auxiliam na criação de culturas, identidades nacionais e teorias políticas e sociais. Ela, enquanto método, foi um veículo para muitas organizações sociais na Inglaterra no palco político e social, enquanto movimentos culturais e políticos-religiosos como os *levellers*, como também uma abordagem para muitos escritores. A título de exemplos, há o poeta John Milton (1608-1674) que usou o termo “o homem livre”. Esse termo foi repercutido por panfletos na Guerra Civil Inglesa (1642-1649) pelo movimento *leveller* que atribuía a tal termo por meio da figura do homem no paraíso.

Ademais, a instrumentalização se compreende por meios de apropriação, recepção e inovação de uma mensagem, de um pensamento, de uma obra ou de uma cultura, e se dispusera para alinhar o pensamento inovador em um contexto a ser estudado. Como entendeu o historiador britânico Keith Jenkins (2014, p. 41), o passado pode ser lido, interpretado e reaproveitado: “Porque, se o passado tem que ser ‘lido’ para ser entendido (e o caso), se é o próprio ato de leitura que torna o passado histórico, que constitui ‘o passado como história’, é possível dizer que se pode e se deve ler o passado como um texto [...]”. É por este esboço que esta dissertação quer aurir ao tema da instrumentalização e compreender o trabalho do filósofo inglês Thomas Hobbes diante da obra de Aristóteles *A Política*.

O olhar da instrumentalização pretende alçar o passado com o presente, não no sentido de querer inverter a ordem, mas como entender a influência de cada evento e momento do passado estabelecidos em novos moldes do presente. O debate que proporciona a instrumentalização não é algo desconectado de tempo e lugar, mas apropriado com vozes e palavras associadas à nova realidade problematizada. É por tais motivos que esta dissertação

entende a possibilidade de Hobbes instrumentalizar *A Política* de Aristóteles na sua teoria final de Estado em *O Leviatã*.

É no enredo da instrumentalização política que queremos entender o célebre pensador Hobbes em um cenário de insurreições que se estabelece entre os anos de 1642 a 1651. E em paralelo a problemática da teoria de Estado hobbesiano está o pensamento político de Aristóteles, que foi reinterpretado no efeito de asserção e refutação da teoria política do pensador inglês de Malmersbury. Sobre esse ponto é importante perguntar: Como foi, e por que foi instrumentalizada a “Política” de Aristóteles por Hobbes? Este problema central se desmembra em outras questões, como: tal instrumentalização se efetuou em um discurso a fornecer um modelo atual e próprio para a identidade política do século XVII? E por onde, e como Hobbes propôs seu pensamento filosófico? E de certa forma, pode-se pensar em um critério de asserção e refutação do pensamento helênico, isto é, em consequências do pensamento aristotélico na Idade Moderna? É certo que Hobbes se interessou pela escrita de Aristóteles, e mais justo ainda, é que o filósofo inglês procurou as obras em grego do filósofo clássico, como descreve o historiador britânico Quentin Skinner, em seu livro “Hobbes e a liberdade republicana”.

Será por meio da instrumentalização crítica que esta dissertação abordará o seu objetivo. Tal instrumentalização concerne no que está tangenciado pelo movimento crítico de algumas considerações do autor a ser estudado. Em análise, Hobbes, ao instrumentalizar alguns pontos da escrita política de Aristóteles, refuta certas teorias importantes dele. No entanto, o modo de escrever a sua política é estabelecido em paralelo à estrutura política do filósofo grego, no qual esta dissertação considera como uma assertiva de Hobbes diante de Aristóteles. Tais questões, sobre o enunciado deste parágrafo, serão detalhadas com mais precisão no terceiro capítulo desta dissertação.

O problema desta pesquisa aborda o campo da história das ideias políticas, como também coteja alguns aspectos pela historiografia de renomados pensadores da Idade Moderna (Locke, Rousseau etc). O “Estado”, enquanto categoria, será o corte conceitual da historiografia desta dissertação. Esse é o conceito alfa que norteia os estudos desta pesquisa e que se fez importante para a proposta política de Hobbes como resolução teórica aos problemas enfrentados pela Inglaterra na crise política da Guerra Civil de 1642-1649. Há outros conceitos a serem analisados pelos estudos desta pesquisa, como a guerra, a liberdade, o “estado de natureza”, o medo (proposto pelo filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro), o homem, etc. Tais conceitos, no entanto, são fatores de problematização da teoria do Estado e da soberania de Hobbes, esta teoria será apresentada no segundo capítulo desta dissertação. Dessa forma pode

ser caracterizado o “Estado” como objeto de estudo desta pesquisa, pois ele é o termo primordial da filosofia política de Hobbes e que se empenhará no tema da instrumentalização política do filósofo inglês em Aristóteles.

É sobre os estudos de tais conceitos que a metodologia mais apropriada para esta pesquisa será a “Análise de Conteúdo” por meio de duas técnicas metodológicas a saber “Análise Categorical” e “Análise do Discurso”. A primeira é inteirada pela presente dissertação, entendida pela pesquisadora Laurence Bardin. As razões que preponderam a escolha desta metodologia se dão no fato de que o estudo desta pesquisa se interessa por cada conceito. Esta dissertação define tais conceitos como categorias a serem analisadas, também os define como realidades históricas intrínsecas utilizadas por Hobbes ao escrever a sua política. Da mesma forma, evidenciamos que cada termo traz a sua raridade conceitual e o quanto, categoricamente, essa raridade apropria-se na função do enredar a história. Assim, Bardin descreve o que é a técnica da “Análise Categorical”:

[...] a análise categorial [...] funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos. Entre as diferentes possibilidades de categorização, a investigação dos temas, ou a *análise temática*, é rápida e eficaz na condição de se aplicar a discursos diretos (significações manifestas) e simples. A análise categorial tendo até aqui servido de base para descrever as principais fases de uma análise de conteúdo [...] (BARDIN, 1997, p. 153).

Já a “Análise do Discurso”:

O discurso está situado e determinado não só pelo referente como pela posição do emissor nas relações de força e também pela sua relação com o receptor. O emissor e o receptor do discurso correspondem a lugares determinados na estrutura de uma formação social. (BARDIN, 1997, p. 214).

Sobre os capítulos, tem-se o primeiro intitulado como “Thomas Hobbes: do político para o historiador e do historiador para o filósofo”. O segundo: “A Deriva do Estado Hobbesiano – As Personificações do Estado Civil na Inglaterra da Década de 1640”. Por fim, o terceiro tratará: “A Instrumentalização da Política de Aristóteles em Hobbes na escrita de *O Leviatã* – 1649 a 1651”.

O primeiro capítulo “Thomas Hobbes: do político para o historiador e do historiador para o filósofo” tende a analisar, personificadamente, a figura do pensador Thomas Hobbes. Dessa forma, associa esta figura à imagem de um prisma, possuindo assim três faces de discussão. Cada face também apresenta um conectivo que abarca o discurso das personificações

estabelecidas no pensador inglês do século XVII. E por meio da análise categorial entende-se que, para cada lado figurativo de Hobbes, há uma categoria que se conecta àquele. Sobre esta argumentação, tem-se que o conectivo (ou conceito) “medo” está associado ao político. Já o conectivo “guerra” ao historiador. Por fim o conectivo “Estado” ao filósofo.

O segundo capítulo “A Deriva do Estado Hobbesiano – As Personificações do Estado Civil na Inglaterra da Década de 1640” apresenta a possibilidade de associar a formulação da teoria do Estado ligada aos eventos cruciais da Guerra Civil Inglesa de 1642 a 1649, em outro termo a Revolução Puritana. O capítulo questiona a estrutura política hobbesiana estabelecida na teoria de Estado e de Soberania, e como foi evidenciado por Hobbes, o fato histórico da Inglaterra em meio a esse tempo de revoluções. Também, o quanto foi trabalhado as imagens de “Homens livres” pelos *levellers* e de “Estado Livre” por Hobbes. Ao se tratar desses termos (“Homens Livres” e “Estado Livre”), esta dissertação considera necessário o uso da técnica metodológica “Análise do Discurso”, de Bardin, aplicada neste segundo capítulo.

O terceiro capítulo “A Instrumentalização da Política de Aristóteles Por/Em Thomas Hobbes” está reservado para a análise desta pesquisa onde entendemos as continuidades e rupturas de *A Política* em *O Leviatã*. Desta forma responderá a instigação proposta por esta dissertação: o quanto Aristóteles influenciou Hobbes a estruturar um novo modelo político em sua filosofia? A Instrumentalização “Em” é definida por uma instrumentalização direta, ou consciente, isto é, uma instrumentalização que pressupõe a vontade do autor. A instrumentalização “Por” é definida por uma instrumentalização indireta, ou inconsciente. Essa instrumentalização é associada pela influência do contexto político-cultural da Inglaterra do século XVII.

A crítica de Hobbes diante de Aristóteles, no que concerne na asserção e na refutação dos escritos de *A Política*, norteia os estudos desta análise, bem como o termo Estado, analisado nesta dissertação. Estruturar o Estado, dá-lo uma forma física no contexto de dominação, é a preocupação do filósofo de Malmesbury, que se estendeu, tal preocupação, para a posterior tradição filosófica da Idade Moderna.

Contudo, esta dissertação ascenderá a expectativa de não somente esmiuçar um enredo em torno da teoria do Estado Hobbesiano, mas discursar os motivos que tal teoria se tornou preciosa para Europa ocidental e o porquê que o conceito Estado permanece como definição nas ciências políticas atuais. Hobbes se tornou um filósofo importante para sua época, pelo fato de proporcionar novidades para a História e para a Filosofia, de proporcionar certezas empíricas acerca da estrutura de Estado Moderno.

1 THOMAS HOBBS: DO POLÍTICO PARA O HISTORIADOR E DO HISTORIADOR PARA O FILÓSOFO

O presente capítulo tem como objetivo analisar a pessoa do filósofo Thomas Hobbes por meio da analogia de um prisma, onde cada lado estabelece elementos das personificações atribuídas ao filósofo inglês, trabalhadas nos tópicos “o político”, “o historiador humanista” e “o filósofo”. Ligamos, respectivamente, cada uma dessas personificações com os termos conectivos de “medo”, “guerra” e de “Estado”. Entendemos ser necessárias as associações desses termos, para maior clareza do tema a ser apresentado neste capítulo. Para a objetivação do entendimento do prisma, designa-se através da técnica da análise categorial, cada conectivo como uma categoria de análise da pessoa do filósofo de Malmesbury⁴. Dessa forma, é possível compreender o político, o historiador e o filósofo. Nesse sentido, a analogia do prisma paralelizada às personificações de Hobbes, exerce a separação das categorias que se interagem na figura do filósofo.

O prisma é associado por meio de uma figura geométrica, que apresenta lados de observações. Se uma espessa luz o reflete, poderá aquela ser dimensionada em vários fragmentos luzentes com diferentes polarizações, outorgando a cada fragmento uma cor diferente, formando assim o arco-íris. Da mesma forma, se alguém observa o mesmo prisma, aquele poderá ver em detalhes, dependendo do ângulo em que se observa, um lado em perfeita comoção, no entanto, este lado permite que tal observador veja, parcialmente, outros lados subjacentes aquele lado observado. Esse seria o segredo de um prisma, ao se observar um lado não se vê apenas este, mas ele dá detalhes parciais de entendimento de outros lados subjacentes. Associar Hobbes a um prisma fez-se esta dissertação, categoricamente, separar cada lado na intenção de ser refletido pelo entendimento do político em “o medo”, do historiador em “a guerra” e do filósofo em “o Estado”. O prisma é a analogia mais adequada para a análise deste capítulo. O conceito de prisma foi tomado por empréstimo da historiadora Helena Amália Papa (2009, p. 23), em sua dissertação “Cristianismo Ortodoxo *versus* Cristianismo Heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV D.C.)”, onde a autora conceitua o prisma como uma decodificação de um objeto a ser estudado e, simultaneamente, uma análise de fragmentos que se recompõem numa unidade. Conforme o texto da historiadora, “[...] terá lugar a decodificação da contenda propriamente dita. A fim de

⁴ Malmesbury é uma cidade ao sul da Inglaterra, no noroeste do Condado de Wiltshire. É o local onde nasceu o filósofo Inglês Thomas Hobbes.

interpretar o embate entre os dois discursos faremos a análise e a comparação retóricas [...]”. E, em outro momento, “[...] a comparação será realizada por meio de fragmentos dos discursos expostos a fim de mostrar o conflito pelo prisma político-religioso.”

Escrever sobre o pensador inglês Thomas Hobbes é associar o prisma de influência que o mesmo possui em várias dimensões do saber, descrevendo assim a sua personificação como pensador e político do século XVII, especificamente entre os anos de 1642 a 1651. Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury e, desde jovem, se interessou e dedicou-se aos estudos dos gregos, principalmente Aristóteles, Tucídides e Homero. Aprendeu o Grego e o Latim e traduziu importantes obras do latim e do grego para o Inglês. Concluiu seus estudos superiores em Oxford e, a partir de 1608, tornou-se preceptor junto à poderosa casa dos Cavendish, conde de Devonshire e a Carlos Stuart. (ANTISERE; REALE, 1990, p. 485).

Não se pretende nesta dissertação descrever uma espécie de biografia da vida do pensador Thomas Hobbes, mas entender os conceitos mais utilizados por ele, com intuito de compreender a figura de um pensador do século XVII, reconhecido pela História e pela Filosofia. Para posicionarmos-nos frente aos escritos deste filósofo, esta pesquisa seleciona a técnica da análise categorial, que se concerne em recepcionar o seu ensinamento por meio de conceitos e interpretá-los com a finalidade de repassar o que o filósofo inglês do século XVII pretendeu com sua Filosofia. Não podemos nos esquecer de que o século XVII foi caracterizado por mutações político-culturais, como também, transformações temáticas nas ciências e Hobbes se destaca nesse contexto revolucionário⁵ do saber. O movimento intelectual do século XVII foi caracterizado por uma época das novas ciências influenciadas por Bacon e por Galileu. Ademais, pensadores como Descartes e Hobbes, também, aderiram a este movimento, surtindo assim uma nova forma de se pensar a Filosofia.

Hobbes pode ser considerado como um revolucionário do saber, pois suas “obras políticas” foram instrumentos de divisão da estrutura da Filosofia Política de Aristóteles, para a caracterização de um novo modelo político-filosófico, ocasionando rupturas. Sobre essas rupturas, é imprescindível nos atermos no diálogo de ser natural e artificial a Política⁶, pelo qual Hobbes refuta a Política de Aristóteles, considerando ser artificial a Política. Esse assunto será detalhado com precisão no Terceiro Capítulo.

⁵ O século XVII contribuiu para grandes dimensões do saber, desde a mecânica para a matemática aplicada, desde a Filosofia para a Literatura, e possivelmente no que se pode atribuir como uma ciência política.

⁶ O Termo Política, está com o “P” maiúsculo, pois se trata de uma doutrina, a saber de uma ciência.

Ademais, as obras políticas de Hobbes são: *Os elementos da lei natural e política* (escrita em 1640 e publicada em 1650⁷), *Do cidadão* (1642), e *O Leviatã* (1651). Vale ressaltar que Hobbes escreveu outras obras antes dessas três, que não são consideradas, por nós, como obras políticas. A primeira publicação deste filósofo foi a tradução do grego para o inglês da obra de Tucídides, *A Guerra do Peloponeso*, em 1629. Após *O Leviatã*, o filósofo inglês ainda escreveu *O Behemoth ou longo parlamento* (1681), porém, ao contrário da primeira, tal obra não se torna primordial para análise desta pesquisa.

As “obras políticas” de Hobbes são definidas enquanto uma desvinculação das bases da Filosofia Política Aristotélica. Esta dissertação busca argumentar suas habilidades em apontar o passado histórico da Filosofia e toda sua trajetória política, por meio das categorias de Estado e Soberania. Embora a teoria do Estado ressaltasse a trajetória histórica da Filosofia e do pensamento político, esta pesquisa pretende ater-se ao contexto do filósofo inglês político do século XVII, especificamente em sua obra *O Leviatã* (1651) e em sua argumentação ao se afirmar como o criador de um novo jeito de se pensar a filosofia política, assim como informa Noberto Bobbio (1984, p. 37): “Hobbes faz *tabula rasa* de todas as opiniões anteriores e constrói sua teoria sobre as bases sólidas, indestrutíveis, do estudo da natureza humana e dos carecimentos que essa natureza expressa [...] de satisfazer tais carecimentos.” Nesse contexto, é importante notar que Hobbes especulou a mira de um futuro da política inglesa liberta dos moldes aristotélicos⁸.

O pensador inglês teve como base de formação acadêmica no Magdalen-hall, em Oxford, a Filosofia Aristotélica, que despertou nele o medo e a paixão que entrelaçam em seus pensamentos, descrevendo a realidade histórica de *O Leviatã* e sua profundidade de conhecimento das teorias políticas. O historiador britânico Quentin Skinner (SKINNER, 2010, p. 24) traz uma nota bibliográfica do filósofo de Malmesbury, descrita pelo seu primeiro biógrafo John Aubrey, onde ele aponta a educação de Hobbes centrada em estudar “os clássicos” por meio de seu professor Robert Latimer. Ao que se sabe, Hobbes aprofundou-se, desde os oito anos de idade, nos estudos dos filósofos e historiadores gregos e romanos clássicos. O filósofo do medo é uma atribuição do filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro que descreve uma série de questões que surgiram desde o nascimento de Hobbes, em seu convívio

⁷ Há estudos que comprovam a publicação de *Os Elementos* em 1650, porém, como irá apresentar este capítulo, há historiadores, como Skinner (2010), que problematiza a ordem cronológica das “obras políticas” de Hobbes, sendo a primeira a ser elaborada *Os Elementos*, em 1640.

⁸ O teórico político Bobbio descreve o parecer da Filosofia Política precedentes a Hobbes: “Os tratados de filosofia política anteriores a Hobbes se apoiavam monotonamente sobre dois pilares, a ponto de aparecerem frequentemente como nada mais que uma repetição do Já dito: a *Política* de Aristóteles e o direito romano [...]” (BOBBIO, 1984, p. 36).

direto com alguns conhecidos da corte de Carlos I e no seu elaborar das obras políticas. O filósofo brasileiro aponta o quanto a infância de Hobbes é marcada pelo medo. Tal sentimento nasce ao lado daquele como se fosse um irmão gêmeo, e se faz presente em toda a sua trajetória de vida:

Não faltaram alarmes falsos: especialmente na finisterra inglesa, a Cornualha; num desses pânicos, nasceu Thomas Hobbes, de parto prematuro – Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo, como recordará, autobiógrafo, daí a noventa anos. O medo, gêmeo de um pensador, marcando-o desde o nascimento, enlaçado com ele feito herança ou gem, como seu direito ou natureza; a vida e a obra de Hobbes são pontuadas por esta paixão (RIBEIRO, 1984, p. 11).

Apontar as figurações de interpretações de Ribeiro e de Skinner se fez necessário para entender a teoria política de Hobbes no que concerne suas obras da década de 1640. É na tangencial desses dois parâmetros, do historiador britânico e do filósofo brasileiro, que este trabalho pretende argumentar, deliberar, analisar e notar sua importância para os dias atuais. Mas por que os dias atuais? O que um pensador do século XVII, poderia tanger em pleno século XXI, em contexto de influência? Em primeira instância, tais questões não caberiam ao argumento do texto, mas poderiam ser reformuladas como “onde o presente ainda não conseguiu libertar-se do passado?” Conforme o historiador britânico Keith Jenkins (2014, p. 41): “Porque, se o passado tem que ser ‘lido’ para ser entendido (e o caso), se é o próprio ato de leitura que torna o passado histórico, que constitui ‘o passado como história’, é possível dizer que se pode e se deve ler o passado como um texto [...]”. É nesse paradoxo, apresentado pelo historiador britânico, que Hobbes faz a sua novidade teórica na Política e se torna tão atual quanto muitos outros pensadores. Além disso, os termos Estado e soberania não poderiam ser desvinculados para o entendimento do pensador inglês, nem tampouco a sua afirmação de um governo soberano, único e indivisível. Embora o filósofo de Malmesbury escrevesse sua teoria política ciente de que traria muitas controversas, como podemos observar na citação abaixo:

Ignoro como o mundo irá recebê-lo, ou como poderá refletir-se naqueles que parecem ser-lhe favoráveis. Pois apertado entre aqueles que de um lado se batem por uma excessiva liberdade, e do outro por uma excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimento por entre as lanças de ambos os lados. No entanto, creio que o esforço para aprimorar o poder civil não deverá ser pelo poder civil condenado, nem pode supor-se que os particulares, ao repreendê-lo, declarem julgar demasiado grande esse poder (HOBBS, 1974, 07).

Tal citação está nas primeiras páginas de *O Leviatã*, escrita para seu amigo Sr. Francis Godolphin. Ainda sobre o paradoxo contextual argumentado no parágrafo anterior, pode-se

questionar se a pretensão do pensador inglês era realmente desvincular-se dos domínios dos moldes aristotélicos e se essa seria sua intenção. Vale notar que Hobbes, por questionar *A Política* de Aristóteles, estabelece parâmetros de “Pai da Filosofia Política Moderna”.

Giovanne Reale, historiador e filósofo italiano, em sua obra, “História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média”, enuncia uma nota biográfica a respeito de Aristóteles, este foi filho do Médico chamado Nicômaco, nasceu na região da Macedônia, quando jovem ficara órfão, e foi morar em Atenas, onde desenvolveu seu método filosófico pela Academia de Platão e permaneceu ali por 20 anos. (ANTISERE; REALE, 1990, p. 173).

Sabe-se que bem antes de *O Leviatã* há duas importantes obras do filósofo, a saber *Os Elementos* e *Do Cidadão*, que demarcam um corte histórico interessante, tanto para o contexto político inglês, quanto para o pêndulo⁹ do pensamento político do filósofo. A programática da obra *O Leviatã* é caracterizada por uma época de grandes tensões políticas, religiosas e culturais, Hobbes é bem detalhista ao escrevê-la e a sua conclusão se dá em 1651. *O Leviatã*, parece ser a revisão das duas obras anteriores: *Os Elementos* e *Do Cidadão*, tornando-se uma obra muito emblemática até os dias atuais.

A posição do pensamento político de Hobbes se tornou admirável para muitos, não pelo fato de desmerecer o elo aristotélico, mas por construir suas bases empíricas do conceito de Estado em um novo modelo de Filosofia Política, isto é, se tornar pai de um novo jeito de pensar a política, conforme apresenta o filósofo Leo Strauss¹⁰ (2016, p. 145): “[...] a nova filosofia política cumpre a função que tinha de ser cumprida pela história enquanto a filosofia política tradicional foi considerada válida.” E por mais tentador que seria empenhar-se na análise de uma espécie de história da filosofia política, tal feito não alcançaria o objetivo deste trabalho. Ainda sobre a argumentação de Strauss, Hobbes autoavalia o seu pensamento como único para sua época, e por isso o mesmo considera sua Filosofia como nova e autêntica¹¹, assim como na citação abaixo:

Hobbes considerava totalmente nova sua filosofia política. Mais do que isso, negava que existisse, antes de sua obra, qualquer filosofia política ou ciência política digna desse nome. Considerava-se o fundador da verdadeira filosofia política, o verdadeiro fundador da filosofia política. Sabia, é claro, que já existia, desde Sócrates, uma doutrina política que reivindica ser verdadeira. Mas essa doutrina era, segundo Hobbes, um sonho, e não ciência (STRAUSS; CROPSEY, 2013, p. 268).

⁹ O motivo de se usar essa expressão, é que se pode perceber três formas de conceber o pensamento político de Hobbes, em análise análoga às suas obras políticas. Suas obras descrevem-no como um pensador jovem, maduro e absoluto.

¹⁰ Filósofo político germano-americano de origem judaica.

¹¹ No sentido de genuíno e verdadeiro.

É importante neste capítulo analisar o prisma que formou essa figura emblemática que é Thomas Hobbes. Como objeto de estudo e análise, é importante explorá-lo a partir de seus conceitos que revelam o empenho em formar uma nova ciência política, pois a Inglaterra de Hobbes, era palco de muitas instabilidades: desde a ascensão da dinastia Stuart, por Jaime I (1603), a Inglaterra passava por intensas crises de disputas e conflitos políticos. Embora o filósofo tivesse o apoio de pessoas importantes da nobreza da época, ele não se sentia confiável em solo inglês, fato que o levou a refugiar-se em Paris, em 1639. Esse exílio na França justifica o uso do termo de “o filósofo do medo” apontado por Renato Janine Ribeiro.

Há um percurso interessante a perscrutar e deve-se levar em conta a história política da Inglaterra: a Guerra Civil de 1642-1649, os grupos sociais, entre os quais se destaca os *Gentrys* (ou homens intermediários) entre as facções¹² políticas, sociais e religiosas. Portanto, é importante ressaltarmos os *Gentrys* enquanto uma facção de homens intermediários. Foi o principal grupo a influenciar diretamente os conflitos internos da Guerra Civil Inglesa de 1640, a Revolução Puritana. Em uma nota, Rude (1982, p. 73) descreve as características desse grupo, que portou como mola propulsora da Revolução Inglesa.

A pequena nobreza (*gentry*) era pela tradição um ramo menor da aristocracia. Não obstante sua crescente participação no comércio colocava-a ainda mais próxima da classe dos comerciantes. As “pessoas intermediárias” (como os contemporâneos e os historiadores julgaram conveniente chama-las) eram os pequenos proprietários rurais, os agricultores, os arrendatários e os negociantes de tecidos do interior, bem como os “trabalhadores manuais”, os donos de pequenas lojas, os mestres artesãos e seus aprendizes nas cidades (RUDE, 1982, p. 73).

Sendo assim, nota-se o terreno político e cultural em que Hobbes se encontra e se forma como um filósofo Moderno. Posteriormente, alguns pensadores, em diálogo com a Filosofia de Hobbes, discordaram com seu modo de pensar, ou por meio deste modo, afirmaram-se com suas estratégias de pensamento, fazendo conhecida e revista a Filosofia Hobbesiana, como fez Locke, Rousseau, Kant, Hegel etc. Estudar a Filosofia Política subsequente a Hobbes é entender, por uma chave de compreensão e interpretação do filósofo Inglês, que trouxe muito ‘investida’ teórica ao processo de rupturas com a filosofia aristotélica e católica.

¹² Existe uma tangencial importante entre os termos “facções” e “classes”, que empodera-se na concepção de conhecimento, poderia até imaginar que tais termos pretendem-se o mesmo significado no século XVII, já que o termo classe é eventualmente utilizado por Marx no século XIX, porém, há uma distinção presente entre ambos termos, e se percebe pela posição funcional que cada termo estabelece diante do contexto social da Inglaterra. Faz jus usar o termo “classes”, para adequar-se à pretensão de ser de cada membro da sociedade; já o termo “facções” é algo essencialmente político, que poder-se-ia até pensar como partidos políticos.

Em um espaço temporal adjacente, Locke é o que mais se aproxima de Hobbes: ambos implicavam no modelo político de ser da Inglaterra, enquanto o primeiro argumentava por uma espécie de democracia representativa, o segundo empenhou-se no modelo monárquico. Embora a monarquia fosse um dos assuntos que norteou Hobbes em sua escrita, não seria a defesa de um modelo político a diferença primordial entre Locke e Hobbes, destarte, o que ambos implicam em sua teorização política está relacionado com o direito de propriedade, pois Hobbes foca na análise do “estado de natureza”, um estado bélico, a “guerra de todos contra todos”, já Locke, diz respeito a ação do Estado que favorece a guarnição de propriedade para seus indivíduos. No entanto, a política que teoriza o poder soberano foi reformulada pelas mãos de Hobbes.

A teoria política de soberania e de República na Idade Moderna foi sistematizada pela primeira vez por Maquiavel por meio de seu livro “O Príncipe”, escrito em 1513 e publicado na Itália em 1532. Hobbes, mais tarde, retoma a mesma posição maquiavélica e reformula sistematicamente esta teoria. Sobre o arquétipo hobbesiano da estrutura política de soberania e monarquia, argumenta-se qual seria a intenção do filósofo de Malmesbury, cabendo as respostas dessa hipótese em outro momento desta dissertação. Afinal, Locke ao se posicionar sobre a teoria da soberania de Hobbes, afirma com toda precisão que o modelo democrático representativo responderia às demandas de um governo inglês pós-revolução. O problema central argumentado por Locke é que o poder soberano é exercido contra a liberdade civil do homem, pois como poderia o governo monárquico coexistir com a liberdade, desmerecendo o poder central e absoluto do monarca? Seria paradoxal se o poder monárquico agisse dessa forma diante da liberdade desse homem, embora um governo democrático pudesse responder a essa aporia. Assim fica evidente que o problema central da soberania é a liberdade para ambos os filósofos. Esse problema da liberdade é evidenciado por Locke como uma questão do homem e da estrutura política de governo, assim como está apresentado na descrição abaixo:

[...] há tanto tempo adormecido, desde que foi publicado este tratado consagrou-se a perseguir toda a liberdade pela força de seus argumentos e, de agora em diante, este modelo acanhado proposto por nosso autor servirá de Decálogo e de critério perfeito da política para todas as épocas futuras. Seu Sistema tem pouco espaço. Reduz-se a isto: “Todo governo é uma monarquia absoluta”; e eis sobre o que ele se baseia: “Nenhum homem nasce livre” (LOCKE, 1994, p. 53).

São questões alegóricas, como a de Locke, que tornam interessante o estudo de Hobbes, e nos levam a questionamentos sobre a vida desse pensador.

1.1 Hobbes, o político: o conceito de medo

Neste tópico, será aprofundado o conceito “medo”, os demais conceitos serão analisados nos tópicos subsequentes. Em tese, os elementos “do político” se configuram em base de conhecimento da figura de Hobbes, delimitando assim a investigação e usar-se-á como categoria de análise o termo “medo”. Mas por que “medo”? estabelecemos o medo como um lugar de encontro da figura do político em Hobbes, sendo assim, o presente tópico tem como objetivo apontar o termo “medo” na vida do pensador como o mais apropriado para se ter um conhecimento do político Hobbes, pela proximidade que tem essa paixão com os efeitos políticos presentes na vida do mesmo.

Em tese, deve-se ter em questão que “o político” em Hobbes não é uma figura emblemática de apoderamento de poder civil, no entanto é em “*tábula rasa*” a essa compreensão que desvencilha o entendimento ‘comum’ de ser político. Além disso, não seria pretensão focar-se na elucidação de um termo puramente ontológico, no entanto, apropria-se no seu sentido histórico frente a vida de Hobbes. Dessa forma é estabelecido na ordem prática da ação, pelos exemplos que se tem da personificação política do pensador. Sobre esses apontamentos podemos analisar em Hobbes duas contextualizações que descrevem o ser político: em primeira instância, é o que se entende como pessoa política, a sua vida e o vínculo de amizades apontam essa especificação; já em segunda instância, é o que se compreende essa dimensão do saber político, como autor de *O Leviatã*, uma proposta de uma novidade na ciência política do século XVII.

Trabalhar os pontos que delimitam a figura do político em Hobbes neste tópico, estabelece um ofício complexo que se estende às várias personificações que se pode conceber deste pensador do século XVII. A princípio, o termo político, associado pelo que pensou o historiador francês Pierre Rosanvallon, existe, simultaneamente, em instâncias temporais e espaciais. Dessa forma, não há como ser um político sem um determinado momento em um determinado espaço geográfico. O político, para Rosanvallon, se estabelece em um imperativo de representações, a priori de uma sociedade cuja natureza não está dada imediatamente. É um termo que constrói o seu próprio princípio de entendimento e, apesar de tudo, não se estabelece e nem se fixa em uma pessoa física (ROSANVALLON, 2010, p. 43). Pode-se perceber que o político existe imperativamente adentrado nas ações cívicas de uma determinada pessoa.

Nos trilhos de pensamento de Rosanvallon, atribuiu ao historiador e cientista político francês René Rémond (2003, p. 441), que o político possui relações ligadas à sua própria essência. Aperceber ao político é delimitar-se a uma pessoa em um momento para um lugar a

certa ação concebida, apesar que o entendimento de político, no que se pensava Rémond, transcende esse determinismo de ações da pessoa. Tal compreensão está mais ligada à questão abstrata das ações. Ao aprofundar no conceito de político de Rémond, na expectativa de compreender um dos prismas de Hobbes, deve se atenuar a questão do espaço que delimita o político pela compreensão de ser do Estado. Pois, para a concepção moderna, o Estado se estabelece como um organismo vivo e simultaneamente entende-se como um artífice do político. Desta forma, as ações cívicas do político têm-se sentido em relações apropriadas ao problema espacial que se afere de Estado Moderno; se é que se pode conceber a delimitação espacial de Estado Moderno: devido várias questões de instabilidades políticas, referindo-se ao tempo que se compõe pós-era feudal, as revoluções industriais, políticas e o enfraquecimento da monarquia. Para o filósofo alemão do século XX Eric Weil o Estado é considerado como histórico e orgânico, uma estrutura formada e delimitada na estruturação de comunidades políticas, que transcende a concepção de entidade para ação consciente:

O Estado é o conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica. Ele é orgânico porque cada instituição pressupõe e sustenta o funcionamento de todas as outras em vista do seu próprio funcionamento, e porque para o seu funcionamento cada instituição é pressuposta e sustentada por todas as outras. [...] Afirma-se com frequência que o Estado não é uma realidade suscetível de ser definida em si mesma, que ele não passa de superestrutura de uma realidade mais fundamental, mais verdadeira, mais essencial [...] o Estado não existe isolado em si mesmo nem por si mesmo, e quando o procedimento formalista da reflexão hipostasia, quando se ignora a realidade histórica que individualiza os Estados – e só Estados individuais existem –, o Estado, que se pretendia compreender como entidade, torna-se uma simples forma. [...] O Estado é a organização de uma comunidade histórica [...] e é exatamente essa comunidade que nele tem [...] a possibilidade da escolha e da decisão, da reflexão prática e da ação consciente (WEIL, 1990, 159-160).

Pela visão de Norberto Bobbio (2004, p. 34), a partir do momento que o homem moderno (cidadão) questiona o seu Estado, ele ultrapassa as fronteiras invisíveis à composição de uma realidade política global, isso se dá por meio de processos aderidos em viés das revoluções modernas que tiveram grandes pêndulos para transmutar a realidade política. Tal processo advém do modo como fora argumentado o homem em relação a sua liberdade. Também, em paradoxo, vários pensadores estimularam a definir a questão do Estado, já que este foi o real problema da filosofia moderna, como fizera Hobbes.

É diante dessa compreensão de formação do Estado Moderno que o político é inferido como uma concepção abstrata e cara para o entendimento de Política Moderna. O termo de Rémond, em semelhança ao de Rosanvallon, é o que mais se apropria para o determinado

momento de análise desse tópico. Ambos elucidam os termos de modo referencial, o primeiro destaca a existência do termo a um dado essencial da pessoa e, por isso, se pode cogitar a abstração do termo; o segundo transcende o termo a um dado de compreensão e entendimento de cultura política da pessoa: o político¹³ é mais que uma pessoa, é uma realidade de compreensões políticas. Rémond entende o político como uma instância que absorve as realidades sociais e forma em si uma esfera do privado, como define a descrição abaixo:

[...] o político é como esses Estados dos quais a geografia não delineou previamente os contornos e a história não parou de modificar os limites: o político não tem fronteiras naturais. Ora ele se dilata até incluir toda e qualquer realidade e absorver a esfera do privado [...]. Essas variações obedecem a necessidade externas; refletem também as flutuações do espírito público. O espaço que o político recorta na realidade global é a resultante dessa conjunção (RÉMOND, 2003, p. 443).

Nesse critério, entende-se a complexidade do termo ao analisar uma determinada pessoa, e nesse sentido, um pensador emblemático¹⁴ como fora Hobbes. Por isso deve-se ter a compressão de sua vida política, a sua presença política, seus amigos e inimigos no decurso da história. O corte temporal estabelecido aqui circunscreve a era da Guerra Civil Inglesa (1642-1649). Estabelecer o critério de Hobbes, como político, não é determiná-lo como um líder carismático de organizações sociais, como se pode conceber as concepções aferidas do “senso comum”, mas cogitar a sua pessoa nos efeitos de suas obras e pensamentos, ou mesmo pelas consequências de ser reconhecido socialmente como alguém que é amigo da corte do rei Stuart Carlos I. A título de exemplo, Skinner descreve os vínculos de amizade do pensador de Malmesbury: “[...] ele passou a se envolver cada vez mais com experiências científicas, levadas a cabo pelos primos do Conde, Sir Charles Cavendish e seu irmão mais velho, o Conde de Newcastle [...]” (SKINNER, 2010, p. 33).

Mas antes de adentrar nessa fase importante da história do filósofo inglês de *O Leviatã*, deve-se questionar neste tópico o motivo desta pesquisa aderir ao termo “medo” para o entendimento do ser político em Hobbes. O jovem pensador de Malmesbury nasceu em 1588, diante de uma conflituosa guerra entre a corte protestante anglicana e os católicos espanhóis. Ademais, a teologia protestante ganhava forças no terreno inglês estabelecida por dois ramos

¹³ Rosanvallon (2010, p. 44) ao descrever o Político não se interessava ao conceber o termo aliado a uma compreensão de pessoa política, este termo para o Historiador advém dessa forma precária de atribuir o político (no entendimento do vulgo), e enaltece o imperativo de representações de se conceber uma sociedade que está constantemente se modelando.

¹⁴ Termo habitualmente utilizado por Skinner (2010, p. 33) ao descrever Hobbes: “Hobbes, ao contrário, apresenta-nos dois outros frontispícios emblemáticos de fascinante complexidade.”

importantes do protestantismo para a Inglaterra do século XVII: a teologia puritana calvinista e a teologia anglicana¹⁵. Os debates difundidos no protestantismo inglês do século XVII advinham da matriz da Igreja medieval, de onde se difundia a figura do pecado e do inferno e em paralelo, para os católicos, a matriz do purgatório, conforme descreve Hill (1988, p. 157). O protestantismo interiorizou a visão de pecado na figura do sacerdote, assim, cada pessoa tornava-se mediadora entre os homens e Deus, desmerecendo a figura do sacerdote institucional do catolicismo.

Desde cedo o jovem Hobbes conhecia a guerra em seu meio e o medo como seu irmão, uma expressão cunhada por Renato Janine Ribeiro, em seu primeiro capítulo “O Gêmeo do Medo”, do livro “Ao Leitor sem Medo: Hobbes escrevendo o seu tempo”. (RIBEIRO, 1984, p. 11). Hobbes assim entende em seu convívio social que o medo é parte de sua essência política como está descrito na citação abaixo:

Fica assim manifesto que as ações voluntárias não são apenas as ações que têm origem na cobiça, na ambição, na concupiscência e outros apetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão, ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação¹⁶ (HOBBS, 1968, p. 128).

O pensador de Malmesbury centralizou “o medo” em suas teorias políticas o que, de certa forma, foi reflexo para suas ações, observadas, por este tópico, em seu percurso histórico. De modo geral, o século XVII para a Inglaterra, que se iniciou com a derrocada da “Armada Espanhola”, prometia ser um século promissor, porém a realidade que se conta é uma antítese desta sentença esperada pelos ingleses. Ao que se estabelece por este argumento na ascensão de Jaime I, em 1603, no qual este favorecia algumas mudanças significativas para a Inglaterra, como o militarismo burguês, por meio da união política entre Escócia e Inglaterra, e o parlamento, que teria como função a representação social da alta nobreza. Apesar disso, o primeiro Stuart, Jaime, mostrava-se zeloso e habilidoso¹⁷ ao garantir uma certa perenidade em

¹⁵ O Anglicanismo no final do século XVI tornava-se uma religião oficial para Inglaterra e as forças católicas minguavam-se no terreno inglês. No século XVII a Inglaterra tem a presença dos quacres, dos calvinistas e dos presbiterianos e que se tornaram religiões de expressões nos conflitos sociais internos.

¹⁶ Tradução nossa: “By this it is manifest, that not only actions that have their beginning from Covetousness, Ambition, Lust, or Other Appetites to the thing propounded; but also those that have their beginning from Aversion, or Fear of those consequences that follow the omission, are voluntary actions.”.

¹⁷ Hill aponta uma nota que traduz essa era da Inglaterra no reinado do primeiro Stuart: “No reinado de Jaime, o Parlamento, que representava os proprietários, arrogava-se claramente maior poder no que se referia à taxa de impostos e às políticas comercial e externa; reivindicava suas próprias ‘liberdades’ e seu status independente na constituição. Jaime I, experiente e bem-sucedido rei da Escócia durante 36 anos, revidou ao enunciar a teoria do Direito Divino dos Reis e enfatizou a prerrogativa real e o poder independente do executivo. [...] Jaime revelou-se

solo inglês, no entanto, com Carlos I fora diferente disso. O historiador Anderson descreve a forma habilidosa do governo implementado por Jaime I na Inglaterra.

A dinastia Stuart, transplantada para a Inglaterra, perseguiu, no entanto, os ideais da realeza absolutista que eram então regra geral de todas as cortes da Europa ocidental. Jaime I habituado a um país onde os magnatas territoriais faziam a sua própria lei e o Parlamento pouco valia, defrontava-se agora com o reino onde o militarismo da alta nobreza tinha sido vergado, mas não conseguiu enxergar que, por outro lado, o Parlamento representava o lugar central do poder da nobreza. Assim, o caráter muito mais avançado da sociedade inglesa fez que, por um certo tempo, esta lhe parecesse ilusoriamente mais fácil de ser governada” (ANDERSON, 2004, p. 137).

Jaime I revelou-se como um rei promissor dada a situação em que a Inglaterra se encontrava, onde projetava ser um país forte e vigoroso. O primeiro Stuart queria evitar mais um conflito exterior, e ele sendo o antigo rei da Escócia, firmou uma aliança com este país. Os ingleses viam em Jaime um rei que fortaleceria as bases estatais de sua pátria, mas, este mesmo rei não deixava de ser para eles um líder político com ideias radicais. O filho de Jaime, Carlos I, buscava trilhar os caminhos de seu pai, no entanto, a sociedade se divergia pelas atribuições políticas de várias facções sociais, tornado a sociedade inglesa mais complexa, saindo fora dos padrões da matriz do Medievo da época dos Tudors. É certo que a sociedade em que Carlos e Jaime governavam não era mais a mesma sociedade da era Tudor. Tal sociedade não se mesurava por uma única via ideológica, mas vários movimentos sociais como os *diggers*, os *levellers*, os monarquistas, os *quacres*, entre outras identidades políticas que tornavam a sociedade inglesa complexa. O problema da Revolução Inglesa não se via no espelho dos monarcas, mas na posição social de várias ideologias que convergiam à Revolução.

A Revolução Inglesa¹⁸ e, especificamente, a Guerra Civil Inglesa da década de 1640 é um campo de discussões complexas, e o que parece estabelecer por ela é o modo político de se governar a Inglaterra. O Jogo de poder dessa revolução está centralizado entre o grupo dos parlamentares, que se associou aos médios burgueses, e o grupo do monarca e dos nobres. Sendo assim tem-se que os parlamentares queriam algo, o monarca outro e os burgueses outrem. Um celeiro enfático de um decurso político de competição pelo poder e, para muitos pesquisadores, um celeiro rico de observações para a compreensão da modernidade política.

mais circunspecto na prática do que na teoria e procurou sinceramente uma acomodação com seus poderosos súditos [...]” (HILL, 1988, p. 14).

¹⁸ Hill enuncia a Revolução Inglesa como um problema do poder que envolve a classe média: “Ora, é verdade que a Revolução Inglesa de 1640, tal como a Revolução Francesa de 1789, foi uma luta pelo poder político, econômico e religioso, compreendida pela classe média, a burguesia, que crescia em riqueza e força à medida que o capitalismo se desenvolvia” (HILL, 1984, p. 16).

Hill é um historiador que problematizou este evento associado ao reinado dos Stuarts, pois este historiador inglês quer elucidar as razões políticas e sociais que marcaram a Revolução Inglesa, assim ele enuncia:

Mas basta ler o que Jaime, Carlos e os seus defensores escreveram e disseram, ou analisar o que fizeram, para compreender que, longe de serem simplesmente estúpidos, eram, quer homens capazes que tentavam impor uma política viciada, quer homens cujas ideias estavam desesperadamente ultrapassadas, sendo por isso reacionárias. As causas da guerra civil devem ser procuradas na sociedade, não nos indivíduos (HILL, 1987, p. 15).

Em paralelo a essa situação conflituosa na Inglaterra, se encontrava o jovem estudioso Hobbes, que se apaixonava pela ciência da guerra ao traduzir Tucídides¹⁹ (1629), como sua primeira obra. Apesar que o termo da guerra é hipotético para se ter uma faceta da personificação do autor de Malmesbury, porém, é paradoxal sua implicação a compreensão de Medo para o pensador do século XVII. Os estudos desta dissertação seguem o que Luís Felipe Blanco (2015, p. 160), em sua dissertação²⁰, contribuiu para este pensamento: “O desenvolvimento das organizações políticas é a busca por segurança, conforto e enriquecimento, assim como modo mais eficaz de promover a guerra e a defesa”. Nesta descrição encontra-se que, implicitamente, o medo está como motor para se ter uma organização política. Assim, neste trecho de Blanco, pode-se problematizar o “medo” como um termo de encontro entre o político e Hobbes.

O termo medo aparece nas três obras políticas de Hobbes: *Os Elementos da Lei Natural e Política; Do Cidadão; e O Leviatã*. Em uma escala cronológica, a obra *Do Cidadão* foi publicada em 1642, porém há indícios que esta não foi a primeira obra política e sim *Os Elementos* que foi publicada em 1650²¹, um ano anterior a obra *O Leviatã*. A construção dessa análise se dá pelo historiador Skinner ao descrever os conceitos de democracia, liberdade e Estado. A caracterização destes conceitos está amplamente marcada nas obras do Filósofo inglês de Malmesbury. Dessa forma, descreve Skinner (2010, p. 32) ao introduzir *Os Elementos*: “Nas democracias, como Hobbes iria explicar posteriormente em *Os elementos da lei natural e política* [...]”. A democracia é um termo emprestado da tradução de Hobbes a

¹⁹ Como se encontra na dissertação de Blanco (2015, p. 09): “A História da Guerra do Peloponeso, escrito por Tucídides, foi traduzida por Thomas Hobbes em 1629, marcando o seu início literário, pois foi a sua primeira publicação.”

²⁰ “A Guerra, a Natureza Humana e as Facções: a Recepção de Tucídides por Thomas Hobbes”.

²¹ “Os elementos da lei natural e política de Hobbes contém duas partes e, quando foram impressos, em 1650, foram publicados como dois tratados separados” (SKINNER, 2010, p. 36).

Tucídides, e como demonstra Skinner, só poderia ser o próximo livro político²² a se tratar deste termo, já que na sua primeira obra em 1629, começara o pensador a familiarizá-lo. Para enriquecer essa elucidação proposta por Skinner, tem-se o que o pensador de Malmesbury problematiza acerca da democracia:

Destes três tipos²³, o primeiro na ordem do tempo é a democracia; deve ser um tipo necessário, portanto, porque uma aristocracia e uma monarquia requerem indicação consensual das pessoas, que esse consenso numa grande multidão de homens deva consistir na maioria; e onde os votos da maioria envolvem os votos dos demais, existe aí em ato uma democracia²⁴ (HOBBS, 2017, p. 234).

Em análise, o historiador hipotetiza que: “Os trabalhos posteriores de Hobbes sobre a filosofia civil revelam um entusiasmo não menos marcado pela representação visual de suas ideias políticas. [...] o primeiro em seu *Do cidadão* [...] é da *Libertas* e depois em seu *Leviatã* de 1651[...]” (SKINNER, 2010, p. 33). Em cotejo com a análise do historiador, há um prefácio de Ferdinand Tönnies para a edição da obra *Os Elementos* de 1889, que demonstra o quanto é primeira a elaboração destes conjuntos de obras: “[...] com respeito a quaisquer mudanças que ela aparentemente teria por desejáveis na Epístola Dedicatória, e ela foi impressa, [...] com a data de 9 de maio de 1640” (TÖNNIES, 2017, p. 10). Conforme descreve o editor da obra (1889) dois anos antes da publicação *Do Cidadão* havia indícios de uma circulação particular de *Os Elementos*. Ainda em se entender a cronologia das obras, o filósofo Strauss (2016, p. 45) traz que a conclusão de *Os Elementos* fora em 1640.

É instigante o fato que a obra *Do Cidadão* foi um acontecimento paralelo ao início da Guerra Civil, porém publicada na França. Mais ainda se torna interessante a ordem cronológica das publicações, o local da publicação e a ordem da elaboração das obras políticas de Hobbes. Tais fatores sucedem a composição de uma vida política em Hobbes ao classificá-lo como importante teórico político do século XVII, uma filosofia não necessariamente pragmática, mas aprofundada em novidades que interessaria qualquer leitor da corte ou da alta nobreza de sua contemporaneidade e, também, como em tempos hodiernos, qualquer um que queira aprofundar ao conhecimento da Ciência Política. Crawford Brough Macpherson, cientista político inglês,

²² Considera-se que as três principais obras políticas de Hobbes: *Os elementos*, *Do Cidadão* e *O Leviatã*.

²³ Hobbes refere-se a Democracia, Aristocracia e a Monarquia.

²⁴ Tradução nossa: “The first in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon; which agreement in a great multitude of men must consist in the consent of the major part; and where the votes of the major part involve the votes of the rest, there is actually a democracy.”

ao analisar a pessoa do pensador de Malmesbury do século XVII, considera este como teórico político importante para a Inglaterra. Nos termos do autor:

Hobbes é ampla e justamente tido como o mais formidável dos teóricos políticos ingleses; formidável, não por ser difícil de entender, mas porque sua doutrina é, ao mesmo tempo, tão clara, tão arrebatadora e tão antipatizada. Seus postulados sobre a natureza humana não são lisonjeiros, suas conclusões políticas não são liberais e sua lógica parece negar-nos qualquer saída. Porém, por mais clara que seja a sua teoria, comparada com a maioria das outras, sua amplitude e sua profundidade incomuns deixaram-na aberta à crítica de várias espécies (MACPHEERSON, 1979, p. 21).

Ainda em análise das obras de Hobbes, pode-se perceber que ele escreve a dois públicos-alvo: em primeiro, destina a suas obras para seus amigos da corte, já em segundo, para aqueles que insurgiram contra a Monarquia. Esta observação é encontrada nas epístolas dedicatórias das três obras, como em *Os Elementos* e *Do cidadão* ele dedica a mesma pessoa, o Conde William, que fora conde em Newcastle e em Devonshire. Deve-se notar que a epístola dedicatória de *Do Cidadão* fora acrescentada cinco anos após a sua publicação (SKINNER, 2010, p. 35). Já a obra *O Leviatã* é destinada ao seu amigo Sr. Francis Godolphin, escrita em Paris entre 15 a 25 de abril de 1651, conforme descrito na obra (HOBBS, 1974, p. 07). Tais epístolas trazem comprovação de uma política amparada pela ciência do Estado Moderno. Estado, ora, pensado e elaborado teoricamente por Hobbes (veremos tal questão no segundo capítulo).

Sobre o aspecto de uma filosofia política do Estado Moderno, o pensador político do século XVII se sobressai como um amigo, alguém que se preocupa com a sociedade civil, onde estreita a sua amizade com o Estado: é pela Inglaterra, é pela monarquia. E na sua visão política empirista de pensar em um corpo artificial, amar o Estado é amar aqueles que o compõem, assim como descreve o filósofo Strauss a respeito desta posição de Hobbes: “[...] ele defendeu até o fim que a autoridade paterna, conseqüentemente, a monarquia patrimonial, é a origem, senão legal, ao menos histórica de todos ou da maioria dos Estados.” (STRAUS, 2016, p. 109). Sobre tal análise é importante fornecer-lhe o título de político em perspectiva da amizade política. Faz jus ater-se em seus pensamentos como alguém que busque amar esse todo complexo que é a política, e nesse momento a percepção desta política aproxima-se do que pensou o historiador René Rémond: “[...] a política é a atividade que se relaciona com a conquista, o exercício, a prática do poder.” (2003, p. 444). Não obstante, e sem a pretensão de forçar uma teoria de usurpação de poder da parte de Hobbes, é evidente pensar a ordem prática desse poder que se estabelece no campo político do pensador inglês. Hobbes, assim, se torna

um pensador interessante, um político audacioso, mais profundo do que o da concepção de Hill (1987, p. 369) que pretendeu desvencilhar-lhe como um político radical.

E os seus amigos? Qual é a relação que se pode estabelecer? Em paralelo ao que já foi elucidado nos parágrafos anteriores, em que se estabelece a vida política do filósofo, Hobbes foi alguém querido pela nobreza. É por esse entendimento de vida política do filósofo que se faz perceptível a amizade entre Hobbes e o conde William que, em 1630, serviu como preceptor. Foi por meio do Conde que ele conheceu a França (1634), onde posteriormente se refugiou para escapar dos conflitos internos da Guerra Civil (1640-1649). A amizade estabelecida entre o pensador inglês e o conde foi de grande importância para aquele que dedicou ao conde William as epístolas das suas duas primeiras obras políticas.

Há uma importante nota humanista dessa relação amigável, pois Hobbes soube aproveitar a oportunidade para aprofundar seus estudos, e em 1629 traduziu do grego para o Inglês a obra de Tucídides. A tradução do grego para o inglês, aponta o humanismo, com efeito, o historiador Skinner descreve que a partir de 1629 os interesses intelectuais do pensador de Malmesbury estão atrelados ao modo humanista de se pensar a sociedade:

Logo depois de sua tradução de Tucídides publicada em 1629. Os interesses intelectuais de Hobbes começaram a sofrer uma mudança significativa, no curso da qual suas antigas preocupações humanistas foram deixadas para trás. Porém, mesmo nesse estágio, ele não dirigiu imediatamente sua atenção para os problemas da filosofia política. Enquanto servia como preceptor do terceiro Conde de Devonshire, nos primeiros anos da década de 1630, ele passou a se envolver cada vez mais com experiências científicas, levadas a cabo pelos primos do Conde, Sir Charles Cavendish e seu irmão mais velho, o Conde de Newcastle [...] (SKINNER, 2010, p. 33).

O segundo público-alvo do pensador do século XVII foram os burgueses e todos aqueles que se uniram a esta classe, como também os parlamentares: os motivos das obras terem uma especificação única, o Estado, serviu para combater os princípios revolucionários da guerra civil da década de 1640. Sobre este parâmetro, Hobbes é entendido como um diplomata, que ao menos, por amar a ordem estatal, desejava que ela permanecesse íntegra. Assim se dá o segundo viés da personificação do político Hobbes: o amante da política²⁵.

²⁵ Nesse esboço de pensamentos, pode-se caracterizar Hobbes em aproximação ao que pensava o emblemático sociólogo do século XIX, Max Weber, o político por vocação. Alguém que pensa e deseja o bem para a ordem social. É bem mais profundo este pensar, é fazer jus suas ações em consonância à ordem prática da sociedade política, “[...] é algo mais do que um arrivista efêmero, limitado e presunçoso, vive para sua causa ‘aspira realizar sua obra’” (WEBER, 2004, p. 527). Apesar que o pensamento de Weber estabelece como um líder político, no entanto, a crítica que Hobbes constrói é em analogia a um líder político artificial, que viveu em seus pensamentos e fora caracterizado em suas obras. No mais, fazendo-se juízo a analogia entre Hobbes e o líder político de Weber: é nesse contexto análogo que sobressai a expressão weberiana da política como tentativa de participação social,

Ao entender a política por participação social, deve-se ter cuidado com a atenção que propõe o filósofo inglês do século XVII, sobre o que o seu pensamento tem como alvo de contraste aos princípios revolucionários da Guerra Civil da década de 1640. Nesse esboço, este tópico pretendeu construir que a política em Hobbes tem como princípio a paixão do medo (representado por Renato Janine Ribeiro). E a pergunta que se cabe seria: medo de quê? O motivo de tal questão é o medo da morte violenta perante uma guerra civil. Como elucida Hill, que os motivos da Revolução Inglesa são problematizados pelo pensador de Malmesbury:

[...] Hobbes sentia grande admiração pelas realizações dessa mesma Revolução que, em seu entender, jamais deveria ter acontecido. “Se no tempo assim como no espaço”, afirmou ele certa feita, “houvesse gradações de altura, perigo firmemente que o mais lato dos tempos seria o que transcorreu entre 1640 e 1660”. O conde de Clarendon [...] denunciou em Hobbes sua “extrema malevolência para com a nobreza, que sempre o sustentou com seu pão” (HILL, 1987, p. 369).

Nas três obras, Hobbes descreveu a necessidade de homens abandonarem suas liberdades particulares, suas vontades únicas para formar-se uma única só vontade: a do Estado. São nesses parâmetros apontados nos parágrafos anteriores (o amigo da corte, o amante do Estado, e o medo da morte violenta) que se pode considerar, na visão hobbesiana, que a virtude primordial do político é “o medo”: “Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros²⁶” (HOBBS, 1987, p. 131).

Em recurso análogo, ao que pretende estabelecer esta pesquisa, reforça-se a expressão de Renato Janine Ribeiro: Hobbes é o gêmeo do medo, nasceu junto ao medo, tem o medo intrinsecamente ligado às suas origens. É sobre esta posição do filósofo brasileiro que se pode afirmar que Hobbes é o pensador político do medo. Neste elo de comparação se faz necessária e pensada em Hobbes como uma construção elaborada que usa o medo como ferramenta: “O medo é estratégico nos itinerários do filósofo, pois decide às grandes opções de 1640-1651,

ou ainda mais, a política é uma caracterização do poder, só permanece nela que tem esse contato direto com o poder. Entre as voltas da vida do autor inglês do século XVII se encontra uma preocupação excêntrica do pensador sobre o poder caracterizado pelo Estado (que aprofundaremos em um outro momento deste trabalho). Assim como pensou Weber (2004, p. 525): “‘política’ significaria para nós, portanto, a tentativa de participar no poder ou de influenciar a distribuição do poder, seja entre vários Estados, seja dentro de um Estado entre os grupos de pessoas que este abrange.”

²⁶ Tradução nossa: “We must therefore resolve, that the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each Other, but in the mutual fear They had of each other.”

pela reflexão política, pelo exílio²⁷, um intelectual que até então dividirá o desejo entre os estudos clássicos e as novas ciências” (RIBEIRO, 1984, p. 14). Assim exprime-se índices de evidências, que Hobbes convive com o medo e, simultaneamente, pensa na política. O medo nesse sentido é uma ferramenta do esboço filosófico do pensador inglês. Em tese, elabora-se que a posição concebida em Hobbes se dá que o medo leva a ventura de uma ciência política.

Ainda em análise de observação, o medo é uma instância que põe em movimento o âmago social, assim como também o homem, dessa forma, o pensador de *Do Cidadão* enuncia sobre os motivos de uma reunião: “[...] toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham a conseguir algum benefício [...]” (HOBBS, 1992, p.31). O pensador de Malmesbury questionava o quanto a paixão do medo é cara para uma ciência política a ponto de ser considerada pelo filósofo inglês como uma virtude. Tal ‘paixão-virtude’ é, pois, estabelecida em viés do duplo-movimento ético: em primeiro momento é a famosa regra maquiavélica, o ser temido e amado, para constituir o poder. O medo ascende o homem em meio à ética do poder, também, aquele posiciona este em preferência social, pois o homem aqui não é somente vítima do medo mas subordinado a este: “[...] qualquer qualidade que torna o homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos”²⁸ (HOBBS, 1968, p. 151). É dessa forma que Hobbes estabelece em sua análise política o medo como virtude e instrumento do poder²⁹.

No segundo momento, o medo é a virtude que encaminha para a esperança. Uma observação tratada por Renato Janine Ribeiro (1984, p. 16): “E, na obra do filósofo, é constante a junção de esperança e medo: assim, listando as paixões que nos inclinam à paz, ao medo da morte [...]”. Como se percebe, o filósofo do século XVII teve apreço por trabalhar com contraste, que desvencilham em uma mecânica por definir o homem político hobbesiano. Como argumentado acima, Hobbes é o gêmeo do ‘medo’, seu ser político tem a essência dessa ‘paixão-virtude’ e elabora uma personagem artificial de ser o político do medo. Porém, não do medo, isoladamente, mas a mecânica política iniciada por ele, pois ela gera esperança e estimula os homens a se reagrupar. Isto é uma análise importante da antropologia mecanicista de Hobbes que tem como vetor de movimento “o medo”. Dessa forma, considera-se que a esperança não

²⁷ Durante a explosão da guerra civil de 1640, Hobbes se refugiou na França, por medo de que os revolucionários o executassem, já que fora muito próximo do pessoal da corte inglesa.

²⁸ Tradução nossa: “[...] what quality soever maketh a man beloved, or feared of many; or the reputation of such quality, is Power; because it is a means to have the assistance, and service of many.”

²⁹ Ribeiro (1984, p. 13) enuncia como é importante para Hobbes trabalhar com alguns conceitos-chaves, na construção da sua teoria política: “[...] vale notar que as imagens mais correntes acerca de Hobbes resultam da eleição de alguns temas-chaves – o medo, a guerra de todos, o Estado todo-poderoso [...]”.

é o movimento, mas a resposta do movimento iniciado pelo medo. Ribeiro traz uma nota que aponta que movimento político em Hobbes é causado pelas relações dos contrastes:

É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o mero medo mata. Pode-se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: medo e esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração. Mas não é possível escutar a filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança (RIBEIRO, 1984, p. 16).

O paradoxal encontro de medo e esperança gera a mecânica política para o filósofo de Malmesbury, não necessariamente uma mera mecânica, mas a constituição da sociedade política, a formação do elo artificial entre os homens: “[...] todo o conjunto de desejos, aversões, esperança e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação” (HOBBS, 1974, p. 41)³⁰. Tais questões são passíveis de compreensão e entendimento nestes estudos, que se posicionam como a ‘Física Política Hobbesiana’, uma mecânica da origem da sociedade às custas do movimento do medo e da esperança.

Em questão, o que este tópico pretendeu realçar é o quanto essas implicações do filósofo seriam viés de compreensão e análise em sua ação política. É sobre esse *curriculum* envolto às obras de Hobbes que indica o medo como resposta e consequência das ações políticas. Assim, entender esses momentos distintos de sua vida e obra faz aperceber o político hobbesiano. Em justaposição ao enunciado, tal político é aquele que se constrói em prol de sua vida e subsistência, ele se ama mais que a sociedade, porém aceita a sociedade como guarda de sua vida. É o dito homem egoísta hobbesiano, uma realidade hipotética de Hobbes. O filósofo Ribeiro aponta essa inovação na Política Moderna problematizada pelo pensador de Malmesbury onde a limiar das paixões humanas está em contexto análogo a formação de um vínculo social:

A deficiência dos homens como artífices da *respublica* deve-se a eles mesmos enquanto matéria: a enfermidade, que os põe em guerra, também lhes limita a razão. Por isso não é educável o homem hobbesiano: as paixões que Hobbes tabula não são apenas as do homem “atual” – caracterizam, em qualquer tempo e lugar, a natureza humana (RIBEIRO, 1984, p. 69).

³⁰ Na versão inglesa: “[...] the whole summer of Desire, Aversions, Hopes and Fears, continued till the thing be either done, or thought impossible, is that we call DELIBERATION” (HOBBS, 1968, p. 127).

A ubiquação imposta nos primeiros momentos do grande pesquisador, Hobbes, envolve uma interface entre o medo e a guerra, que para esse tópico foi interessante ater-se no conceito de “medo” para o que estabelece a sua proximidade com o político. Em análise da interface do amplo trabalho do jovem pensador inglês é que o medo, na pessoa (e pensamento) de Hobbes, reivindica esperança quando se desdobra em ações políticas. A sua invenção de Estado e sua proximidade com a corte inglesa ressalta a esperança que se serviu como a derrocada imposta pelo medo, no entanto, não alocava estabilidade, mas uma discreta instabilidade consequente da omissão do medo. Pois o político, na visão hobbesiana, deve-se apresentar a todo instante como uma pessoa forte que ignora as assombrações provindas do medo.

Em paralelo ao pensamento de Hobbes sobre a ‘paixão-virtude’, entende-se que essa é que move todo elo social do Estado, como também está relacionada na aliança entre povo e Estado e todo círculo de cultura da vida e da sobrevivência. Hobbes é sem dúvida o político do medo, o pensador da política que usa tal ‘virtude-paixão’ como ferramenta de movimentação política.

1.1.1 O pensador e o religioso (e o seu “arqui-inimigo”)

É oportuno nesta dissertação estabelecer a interação funcional dos termos “o político” e “o religioso” em Hobbes. Em paralelo, Rémond enuncia para contemporaneidade, o século XX, que a melhor interface de cognição entre o político seria por meio da religião: “Tanto pela solução amigável dos litígios quanto pelo avanço da indiferença religiosa, o religioso³¹ retirou-se quase que inteiramente do campo político.” (RÉMOND, 2003, p. 443). Também se faz oportuno entender a relação entre Hobbes e o bispo anglicano Bramhall, como o seu arqui-inimigo, onde tal relação estabelece a estrutura cognitiva do ser-religioso em Hobbes.

Acerca do enunciado proposto no parágrafo anterior, a relação competitiva entre as duas personagens do século XVII, se fez conhecida por uma discussão filosófica sobre o “livre-arbítrio” na presença do conde Willian de Newcastle, ao que parece ser no verão de 1645. É importante, também, situar-se que a obra *Do Cidadão* foi publicada em francês e em latim na França em 1642, e nesta obra Hobbes deu-se início às críticas sobre a religião cristã. Bramhall teria o conhecimento bíblico e cristão, Hobbes o filosófico, e dessa forma é justa a relação entre o pensador e o religioso. No entanto, o que torna atrativo este embate filosófico, é que Hobbes também conhecia a doutrina cristã-bíblica, que descreve em suas últimas partes dos livros *Do*

³¹ Entendido como um campo de estudo.

Cidadão e O Leviatã. Dessa maneira é conveniente pensar que em Hobbes há tanto a figura do pensador quanto do religioso. Leo Strauss traz uma nota das obras de Hobbes, que descreve o quanto o pensador de Malmesbury interessava pela ciência teológica bíblica:

Hobbes faz uma apresentação temática de sua filosofia política em três livros, *the Elements of Law* [Elementos do direito] (1640), *De Cive* [O cidadão] (1642) e *leviathan* [Leviatã] (1651). As mais evidentes diferenças entre esses livros referem-se ao desenvolvimento e à elaboração da doutrina teológica dos últimos livros (STRAUSS; CROPSEY, 2013, p. 355).

A questão em debate é que o desfecho na casa do Conde aponta duas figuras conceitualmente opostas e simultaneamente persuasivas na sociedade. No embate da ressalva filosófica, pretendia o Conde William de Newcastle conhecer profundamente a respeito da liberdade, já que o seu amigo filósofo propõe como esboço temático de sua política, embora nesta pesquisa, até este momento, centrou-se no conceito de “medo” para entender a mecânica da política, assim, não significaria que a questão da liberdade tornar-se-ia ofuscada pela elaboração deste tópico a respeito da ‘paixão-virtude’. Em outro viés da discussão, tem-se o bispo anglicano que tinha suas ressalvas de enfraquecer a figura do filósofo sobre o tema da liberdade. O problema da liberdade se tornou um tema caro para o filósofo de Malmesbury, que para este tal tema seria um enunciado que estabeleceria o problema chave da política. A priori, na teoria do filósofo, a liberdade poderia ser uma representação da satisfação pessoal do homem, e no sentido natural de ser este tema, levaria o homem em contradição da vida, ao ponto de iniciar a guerra de todos contra todos (esta problemática será melhor delimitada no segundo capítulo).

O bispo anglicano, a respeito desse tema, acreditava que toda ação humana era livre de qualquer necessidade, entendendo assim como uma espécie de “incompatibilismo”, e dessa forma a liberdade se tornaria um termo chave para humanidade. Em um pequeno Trecho de Sérgio Ricardo Neves de Miranda, de um artigo intitulado, “Bramhall e Hobbes sobre a liberdade e a necessidade”, que problematizou a discussão do compatibilismo de Hobbes em oposição ao incompatibilismo de Bramhall, a questão que envolve este diálogo diz respeito à compatibilidade entre as ações dos homens e o livre-arbítrio: “Hobbes defendia [...] “compatibilismo”, sustentando que, para qualquer ação, haveria uma causa que a necessitaria, [...]; Bramhall defendia o “incompatibilismo”, alegando que a necessidade excluiria a liberdade.” (MIRANDA, 2011, p. 09). Em relação a posição de Miranda, Skinner, também, contribuiu para esse debate a respeito da liberdade entre o filósofo e o bispo, que em sua descrição, data o fato ocorrido dessa discussão frente ao conde de Newcastle:

Segundo as *The questions concerning Liberty* [Questões concernentes à liberdade], foi pouco depois de sua chegada que Newcastle convidou Hobbes e Bramhall a debaterem em sua presença sobre a liberdade da vontade [...]. Hobbes, posteriormente, deixou por escrito sua versão do debate na forma de uma carta a Newcastle, que redigiu, ao que parece, no verão de 1645 (SKINNER, 2010, p. 128).

Em relação ao debate da liberdade, Hobbes bebe das fontes gregas, em especial a Filosofia Política de Aristóteles. A princípio, nas Regiões Helênicas, a política era estabelecida pelo ideal de cidadania ocasionado pelo advento da *polis*. Aqui se entende a figura do cidadão como um homem livre. Neste contexto, há uma valorização única do homem em seu ciclo social de amizade com a cidade. O homem helênico seria aquele que buscava viver as virtudes guerreiras e, para isso, estabelecer-se-ia um vínculo social com a cidade, entendendo, dessa forma, uma vontade social única. Assim como enunciou Werner Jaeger em seu livro “A Paideia”:

O fenômeno histórico aqui mencionado, pelo qual a filosofia do séc. IV a.C. aceita a ética e o ideal humano da polis antiga, tem uma analogia perfeita na época do nascimento da cultura da polis. Esta aceitou igualmente os estágios anteriores da moral. Não se apropriou só da *arete* heróica de Homero, mas também das virtudes guerreiras e de toda a herança das idades aristocráticas, tal como no seu tempo fez, segundo sabemos, a educação estatal espartana (JAEGER, 1994, p. 140).

É em análise dessa questão que os filósofos do século IV a.C., em especial Aristóteles, trouxeram como tema central de suas preocupações filosóficas em relação à política, o bem estar da cidade e, dessa forma, preconizada a política a se formular com a liberdade humana, se propositaria uma espécie de especulação a qual frontaria a questão moral do homem. Como o filósofo grego enuncia em *A Política*: “[...] o meio de ser a virtude do bom cidadão a mesma que a do homem de bem, e por conseguinte uma única consiste em que todos na cidade perfeita tenham a virtude do bom cidadão [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 79). O problema moral-político foi formulado como uma ciência: Filosofia da *Práxis*. Em questão, a política e a moral estariam em par de igualdades devido ao problema central da Liberdade, embora Aristóteles tentasse trazer a felicidade para o centro de sua especulação política. O decurso histórico proposto na Filosofia Aristotélica foi bem amparado e recebido pelos cristãos através de Tomás de Aquino, que fez com que tal pensamento chegasse à Europa, em meio a Inglaterra, onde Hobbes cortara o cordão umbilical aristotélico. Em outro trecho, porém na obra *Ética a Nicômacos* Aristóteles elucidava as ações virtuosas do homem em questão das ações de liberdade no âmbito cívico:

A vida deles não precisa de nada além que o prazer, tal como um encanto accidental, mas ela tem o prazer em si mesma. De fato, além do que já foi dito, nem há homem de bem que não se regozije com as ações belas; e ninguém nem chamaria justo quem não se regozija com o agir honestamente, e nem homem liberal o que não gosta de praticar ações de liberalidade, e do mesmo modo para todos os outros. E se é assim, poder-se-ia dizer que as ações virtuosas são prazerosas por si mesmas. Mas são também belas e boas, sobretudo cada uma delas, se o que é excelente realmente julga vem a respeito delas, e, como dissemos, julga. Assim a felicidade é o que há de melhor, mais belo e mais prazeroso [...] (ARISTÓTELES, 2015, p. 30).

Hobbes, frente a tradição aristotélica, propôs uma nova discussão política pautada na ciência, que envolve mais as questões científicas elaboradas por Bacon e Galileu, em vez de especulações ou retóricas que afastavam da doutrina aristotélica. Leo Strauss (2016, p. 45) trata desse argumento que se tornou trivial para a ciência política de Hobbes: “em todas as três apresentações do tema, essa filosofia política se encontra baseada, tanto no método quanto no material, na ciência moderna.” Em tese, tal método resgatado por Strauss é que fez o pensador de Malmesbury problematizar que a “Liberdade” é o termo, encontrado por Hobbes, para se chegar ao conhecimento da Política.

Sobre o dilema proposto por Sir. Willian de Newcastle é inegável que a proposição hobbesiana desvinculasse do paradoxo humano relacionado ao viver bem diante da política: pois para se viver bem em sociedade é preciso pensar e devolver a liberdade a uma espécie de associação formal, pela qual dá-se o conhecimento de um contrato social³². Mas Hobbes vai além de uma simples associação formal, na qual toda espécie de associação é paradoxalmente ligada a espécie deste contrato, até mesmo na religião, que por uma forma ética buscava-se a vivência dos preceitos cristãos. É diante desse ponto cogitado por Hobbes, que se faz a proposição do bispo anglicano, pois o paradoxo humano hobbesiano não soou bem aos ouvidos de Bramhall. Para este as ações humanas prescindem do pecado, dessa forma seria preciso que a religião³³ apontasse as ações justas ou divinas, que no ditado popular seriam conhecidas como

³² Em pauta, Bobbio propõe que o contrato social é concebido por uma espécie de ciência que definiria o contratualismo: “[...] Compreende todas aquelas teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, *potestas*, *imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político” (BOBBIO, 1998, p. 274).

³³ Um breve trecho do poema de John Milton retrata a agonia do século XVII em frente as causas de Inferno e pecado: “Dize primeiro, tu que observas tudo no Céu sublime, no profundo inferno, Dize primeiro a causa irresistível que mover pôde os pais da prole humana, em tão próspera sina, ao Céu tão caros, A apostatar de Deus que o ser lhes dera e a Transgredir a lei que lhes ditara, Sendo só num objeto restringidos, no mais senhores do universo Mundo: Quem lhes urdiu a sedução malvada que os lançou em tão feia rebeldia? O Dragão infernal” (MILTON, 2014, p. 02). O poema espelhava a Guerra civil, que segundo a visão do poeta é um inferno em terra, em busca de um céu.

‘as ações do céu’. Dessa forma, na proposição de Bramhall, não poderia Hobbes comparar as ações políticas com as ações religiosas. Hobbes em sua carta intitulada *The Questions concerning Liberty*, em português: “As questões sobre a liberdade”, posiciona frente o argumento do bispo no seguinte enunciado:

O bispo fala muitas vezes de paradoxos que causam desprezo ou ódio, que um simples leitor tomaria um paradoxo por crime, ou por outro crime hediondo, ou então por torpeza ridícula; ao passo que talvez um leitor descuidado saiba o que a palavra significa e que um paradoxo é uma opinião ainda não recebida em geral. A religião cristã já foi um paradoxo; e muitas outras opiniões que o bispo agora mantém, eram antigos paradoxos³⁴ (HOBBS, 1841, p. 239).

As proposições de Hobbes acerca da liberdade de fato eram uma forma de se estabelecer um elo de comparação entre a religião e a política, que para Bramhall não fazia sentido. No que se refere a religião, Hobbes se sai como um verdadeiro teólogo, ao mostrar no seu *Leviatã* que este elo (entre religião e política) é concebido por Deus e, de fato, o contrato religioso e o contrato social não estariam distantes no campo político, pois é pela autoridade de um líder político que faz reconhecer a autoridade da lei divina, e não o contrário. O problema da lei é uma questão chave de encontros e de discussões, e assim, preconizar-se nessa análise de disjunções fez com que Hobbes não fosse bem aceito em sua época, em especial pelos renomados da religião. Hobbes em *O Leviatã* traduz esta nota do contrato religioso, nos seguintes termos:

Portanto, aquele a quem Deus não revelou sobrenaturalmente que elas são suas leis, nem que aqueles que as publicaram foram enviados por ele, não é obrigado a obedecer-lhes por nenhuma outra autoridade a não ser a daquele cujas ordens já têm força de lei, quer dizer, por nenhuma outra autoridade que não a do Estado, único a possuir o poder legislativo³⁵ (HOBBS, 1985, p. 426).

A religião é uma instância que põe em xeque a liberdade, pois para aquela era preciso o homem deixar a sua liberdade a vivenciar as vontades divinas. Na mesma interface de

³⁴ Tradução nossa: “The bishop speaks often of paradoxes which such scorn or detestation, that a simple reader would take a paradox either for felony, or some other heinous crime, or else for some ridiculous turpitude; whereas perhaps a judicious reader knows what the word signifies, and that a paradox is an opinion not yet generally received. Christian Religion was once a Paradox; and a great many other opinions which the bishop now holdeth, were formerly paradoxes.”

³⁵ Tradução nossa: “He therefore, to whom God hath not supernaturally revealed, that They are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any Authority, but his whose Commands have already the force of Laws; that is to say, by any other Authority, then that of the Common-wealth, residing in the Sovereign, who only has the Legislative power.”

comparação, na proposição hobbesiana, é na política que o homem deixará sua liberdade para vivenciar o ideal da ordem pública exercida por um poder político. Hobbes consegue ver o “negativo do positivo” e estabelece uma estrutura espelho entre a religião e a política. Sendo assim, o filósofo inglês conceitua a liberdade: “[...] que é a ausência de todos os impedimentos extrínsecos à ação, pensa que ele refutou satisfatoriamente perguntando se as causas extrínsecas que determinam um homem a não praticar uma ação não são impedimentos extrínsecos à ação”³⁶ (HOBBS, 1841, p. 273). A coalizão entre o campo político e religioso, tem uma estreita ligação, que é a liberdade. Mas Bramhall (e Wallis, líder presbiteriano) não se comoveu frente às definições hobbesianas, pois a concepção cristã a priori seria que a liberdade do homem é viver a vontade de Deus, e dessa forma hobbes é intitulado como ateu pelo bispo anglicano. Assim como na nota de Ribeiro, o problema acerca da política e religião se torna repercussão teórica de posições entre o bispo e o filósofo.

A discussão teórica, assume rapidamente, feição política e se converte em processo do interlocutor: assim procedem tanto Hobbes quanto seus adversários, quer o anglicano Bramhall quer o presbiteriano (quase regicida) Wallis. Da consideração do homem em geral passa-se ao julgamento desse homem, cujo caráter é incriminado: o bispo é carreirista, Wallis oportunista e traidor... Hobbes, ateu [...] das teorias assim se passa à reputação, às maneiras, à religião – que, antes de comporem a defesa de Hobbes contra Wallis, nas *Considerations*, são objeto dos caps. X a XII do *Leviathan* (RIBEIRO, 1984, p. 32).

Dizer quem ganhou nesse embate filosófico, seria uma pretensão audaciosa desta dissertação. É nessa consideração que o presente tópico consegue aurir as consequências sociais do pensamento hobbesiano e, de fato, tal pensamento põe rupturas em muitos moldes do saber, considerados tanto no campo político quanto no campo religioso. Este pequeno trecho da vida do autor político inglês, Thomas Hobbes, busca mostrar o que o autor de Malmesbury fora tanto político quanto filósofo.

1.2 Hobbes, O historiador humanista: o conceito de guerra

Estudar este lado do prisma a respeito das personificações de Hobbes se faz indispensável quando se entende o lado político e religioso do filósofo inglês. É interessante

³⁶ Tradução nossa: “[...] that it is the absence of all extrinsical impediments to action, the thinks he hath sufficiently confuted by asking whether the extrinsical causes which determine a man not to do an action, be not extrinsical impediments to action.”

entender o fato de que a vida política de cada pessoa está presente, necessariamente, desde os primeiros momentos de sua vida. No entanto, como uma fase de formação. Este evento de formação política, mesmo que de forma arbitrária, deixa a ubiquação de questionamentos³⁷ entre o natural e o artificial de forma instigante para esta pesquisa por meio da construção problemática de ser o político um construto social ou meramente natural. Esta interface se apoia na afirmação de Rémond (2003, p. 444): “Nada seria mais contrário à compreensão do político e de sua natureza que representá-lo como um domínio isolado: ele não tem margens e comunica-se com a maioria dos outros domínios.” A interdisciplinaridade de Rémond, que compõe a esfera do político em conexão com outras esferas do social, faz com que esta pesquisa aponte ao questionamento da origem de ser a esfera política, e sobre a proposição apontado pelo historiador se faz necessário entender o motivo de Hobbes ser considerado por esta dissertação como um historiador e humanista.

Este tópico pretende abordar, de modo conotativo, o lado de um prisma que observar-se-á em Hobbes: entender as suas maneiras e atitudes em descrever o decurso histórico que concerne o conceito “guerra”, utilizado pelo filósofo inglês em obras como em *O Leviatã*; pretendemos ainda perceber as questões históricas pertinentes em Hobbes, graça a sua admiração e respeito aos escritos de Tucídides. A aplicação do termo “guerra” como “conectivo de cognição³⁸” do Historiador em Hobbes será efetuada por meio da análise categorial.

A instância de compreensão que pode ser aferida em Hobbes, está em entendê-lo, neste momento de análise, como um pensador humanista. A historiografia hobbesiana é de modo particular uma forma de buscar apreço por sua grande admiração a Tucídides, que faz despertar o seu interesse na história grega antiga. Dessa forma, provê-se a questão humanista em Hobbes, que se refaz pela destreza de compreender o Latim e o Grego, como também, em traduzir as grandes obras clássicas gregas, inclusive a de Aristóteles. Através dessas traduções, que decorreram entre os anos de 1620 a 1639, Hobbes começou a ser conhecido como um intelectual humanista na sociedade inglesa, voltando-se seus interesses ao respeito da nobreza, no qual se encontra o conde Willian de Newcastle. Skinner problematizou esta face histórica do Historiador de Malmesbury, sendo o humanismo paralelizado com as traduções do pensador:

Quando, nos anos 1620, os interesses intelectuais próprios de Hobbes começaram a despertar, ele inicialmente se devotou aos três elementos centrais dos *studia humanitatis*: retórica, poesia e história clássica. Sua

³⁷ O trabalho quer indagar sobre as possibilidades de ser a esfera política uma artífice humana ou algo que predestina da natureza.

³⁸ Essa expressão enuncia uma forma de associação entre termos, onde um termo efetiva significados para outro termo.

principal realização, em retórica, foi a tradução para o latim do tratado de Aristóteles sobre o tema, uma versão inglesa da qual apareceu anonimamente em 1637, como *A Briefe of the Art of Rhetorique* [Uma nota sobre a arte da retórica] em 1637. Seu maior feito como poeta tomou a forma de *De mirabilibus pecci*, um épico de cerca de quinhentos hexâmetros latinos que ele fez circular aproximadamente na mesma época, embora os tivesse escrito uns dez anos antes (SKINNER, 2013, p. 26).

Entendemos, a priori, essa posição da personalidade intelectual, ao que concerne os estudos de Hobbes, como o humanista historiador (1620-1639). Dessa forma, sobre o humanista Hobbes, este tópico apela a cognoscer as posições de ser este pensador um historiador. Para chegar a tal conclusão, se faz importante entender o quanto Hobbes possui de humanista aos limiares da Guerra Civil Inglesa, pois tal evento estabelece solo de limites para se chegar à versão de um historiador.

É interessante notar que antes de se falar do contexto que envolve Hobbes e a Guerra Civil Inglesa, bem como todo o seu paradigma político de Estado, é preciso entender a fase de pesquisador do pensador de Malmesbury. Ele inicia as suas pesquisas na biblioteca de Hardwick, em 1610 (SKINNER, 2010, p. 30), onde se interessa pela cultura grega antiga e pela arte da guerra descrita em Tucídides. A Biblioteca se torna esse ponto de encontro a Hobbes historiador e, da mesma forma, se tornara influente diante da nobreza, como entende este capítulo, a começar pelo conde Willian, que fora conde de Cavendish, onde Hobbes começara os seus serviços a ele em 1608 (SKINNER, 2010, p. 25). O jovem intelectual inglês empenhava sua sabedoria avidamente, era simpática a sua relação com o Conde e, dessa forma, o jovem pesquisador demonstrava entusiasmos ao ingressar seus conhecimentos na cultura clássica com os livros da Filosofia Grega, dos historiadores clássicos, dos poetas e dos autores romanos. Skinner traz uma nota que demonstrava a paixão pelas pesquisas de Hobbes em correspondência ao humanismo nos estudos da biblioteca de Hardwick:

A biblioteca Hardwick possuía todos esses livros (Hobbes MS E.1.A, p. 93 – Livy; p. 103 – Plutarco; p. 109 – Sêneca; p. 11 – Suetônio). [...] quando Hobbes tornou a sua tradução de Tucídides com um não menos elaborado frontispício, estava se inserindo assim em uma tradição humanista bem estabelecida de eloquência visual (SKINNER, 2010, p. 31).

Um outro ponto esclarecedor do humanismo em Hobbes é o ingresso na Universidade de Oxford (1608): onde o jovem pesquisador teve, também, o seu contato com cultura grega clássica, que fora admirada pelo intelectual de Malmesbury a desempenhar, aproximadamente, seus estudos e pesquisas. Sobre o assunto, tem-se dados de Hobbes, através de seu primeiro

biógrafo, John Aubrey (SKINNER, 2010, p. 24). O biógrafo não ignorou essa fase importante da vida do filósofo político inglês do século XVII, e diante dos escritos de Aubrey se torna até mais compreensível a posição (antítese) cognoscível hobbesiana mediante a Filosofia Política Grega, pois em linhas hobbitas³⁹ só seria possível se ter uma posição inovadora frente às bases políticas medievais e gregas, se tal filosofia fosse recepcionada: Hobbes não só compreendia a Filosofia Grega, mas deixou que ela fizesse parte de sua vida, só assim, ele poderia dá uma postura inovadora e novos rumores a Filosofia. Nas palavras do biógrafo está descrito:

Aos quatro anos ele foi para a escola em Westport igreja, até as oito; a essa altura já sabia ler bem, e o número quatro figuras. Depois foi para a escola para Malmesbury, ao Sr. Evans, o ministro da cidade; e depois ao Sr. Robert Latimer, um jovem de cerca de dezenove ou vinte anos, recém-chegados da Universidade, que então mantinha uma escola particular em Westport, onde o lugar largo (*quaere nomen*) é, ao norte da loja do ferreiro, em frente às Três xícaras (como eu entendo). Ele era um Bacharel e se deliciava com seu estudioso, a companhia de T. H., e costumava instruí-lo, e mais dois ou três jovens engenhosos, da noite até às nove horas. Aqui T. H. aproveitou tão bem seu aprendizado que, aos quatorze anos de idade, foi um bom estudioso para Magdalen-hall, em Oxford. Não se deve esquecer que, antes de ir para a Universidade, transformou Eurípides Medea do grego em latim Iambiques, que apresentou ao seu mestre⁴⁰ (AUBREY, 1898, p. 328).

Antes de adentrar a pesquisa na guinada filosófica de Hobbes, é possível entender o porquê deste pensador inglês ser um humanista⁴¹. Como se sabe, o humanismo⁴² fora um momento cultural histórico de prestigiar a cultura grega e romana clássica. Se deu em fase de muitos historiadores, artistas, literatos e filósofos que despertaram neles a intensiva questão de se compreender o mundo em torno da questão do homem. O homem roubando os holofotes dos saberes, se destaca em uma posição moderna mediante ao que se podia tomar emprestado da

³⁹ O emprego deste termo nesta dissertação é cunhado pela Filosofia de Renato Janine Ribeiro e entende com apreço o ofício político hobbesiano.

⁴⁰ Tradução nossa: “At four years old he went to school in Westport church, till eight; by that time he could read well, and number four figures. Afterwards he went to school to Malmesbury, to Mr. Robert Latimer, a Young man of about nineteen or twenty, newly come from the University, who then kept a private school in Westport, Where the broad place (*quaere nomen*) is, next dore north from the smyth’s shop, opposite tho the Three Cuppes (as I Take it). He was a bachelor and delighted in his scholar, T. H.’s company, and used to instruct him, and two or three indigenious youths more, in the Evening till nine o’clock. Here T. H, so well profited in his learning, that at fourteen years of age, he went Away a good school-scholar, to Magdalen-hall, in Oxford. It is not to be forgotten, that before he went to the university, he had turned Euripidis Medea out of Greek into Latin Iambiques, which he presented to his master.”

⁴¹ Na descrição de Giovanni Reale se tem: “[...] o termo ‘humanista’ (e seus equivalentes nas várias línguas) nasceu por volta de meados do século XV, calcado nos termos ‘legistas’, ‘jurista’, ‘canonista’ e ‘artista’, para indicar os professores e cultores de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 17).

⁴² “O termo ‘humanismo’ é recente. Parece que foi usado pela primeira vez por F. i. Niethammer para indicar a Área cultural coberta pelos estudos clássicos e pelo espírito que lhe é próprio, em contraposição com a área cultural coberta pela disciplina científica” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 16-17).

cultura greco-romana. Foi a época das circulações de importantes obras gregas, traduzidas na língua vernácula e, evidentemente, a produção de muitas obras que querem por um parênteses na hegemonia cristã.

O humanismo se compreende entre os séculos XIV e XV e aponta a preocupação de aprofundar os estudos sobre a literatura clássica. Pode ser considerada como uma nova página na história da humanidade, que se empodera com o fim do Medievo. Também, ela é considerada pelo retorno aos valores éticos e políticos do homem helênico, onde se destaca o Filósofo Maquiavel. O humanismo não foi apenas uma época cultural de valorização e apropriação dos escritos clássicos, mas também uma abertura de inovações de ideias. O historiador e filósofo Giovanni Reale descreve em seu Livro “História da Filosofia: do Humanismo a Kant” uma nota sobre essa fase histórica apontada nesta pesquisa:

Sobretudo a partir da segunda metade do século XIV e depois, sempre de forma crescente, nos dois séculos seguintes (com seu ponto culminante no século XVI), verificou-se uma tendência a atribuir aos estudos relativos às *litterae humanae* um grande valor, considerando a Antiguidade clássica, latina e grega, como um paradigma e um ponto de referência para as atividades espirituais e a cultura em geral. Pouco a pouco, os autores latinos e gregos se firmaram como modelos insuperáveis nas chamadas “letras humanas”, verdadeiros mestres de humanidade” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 17).

É interessante notar que no século XVI pode-se perceber o enfraquecimento das questões ligadas ao humanismo, mas ainda a cultura humanista estava viva, pelo qual fez chegar ao conhecimento de Hobbes por meio da ‘porta de entrada’ que fora a universidade de Oxford (1608). Também o contato com a escrita do filósofo Maquiavel, por meio de sua filosofia moral e política sobre “O Príncipe” (a república e o principado), enfatiza no intelectual de Malmesbury um interesse notável pela cultura grega, a qual o levou a se afunilar especificamente na política e no exercício de dominação (que será tratada no segundo capítulo).

Maquiavel destacou-se como referencial de leitura e interpretação ao pesquisador de Malmesbury. Aquele escreveu uma carta de recomendações ao príncipe Lorenzo di Médici, onde por meio de uma filosofia moral que discute a virtude do ser humano, em paralelo ao que fora apresentado pela filosofia socrática. Assim, o filósofo italiano desempenhou seu papel como um pensador que vê as bases da política na moral. Também não foi tão distante do que apontou “A Política” de Aristóteles, pois para se chegar a conclusão de um homem político é necessário a tese de um homem ético. O problema central dos dois filósofos – Aristóteles e Sócrates – era a questão da virtude do homem em prol de uma liturgia política, na qual, para Maquiavel, a estrutura base de sua moral enaltece a figura do monarca. Esta questão ético-moral

se torna palco de discussão em um novo decurso da Filosofia Política Moderna, embora que já fazia parte da discussão filosófica apresentada pelos gregos. A novidade maquiavélica é a centralização da estrutura política na figura do Príncipe, que dá a entender uma refutação ao trabalho anterior dos filósofos gregos e medievais. A audácia maquiavélica empodera-se também na negatividade do homem, pela qual desmerece a uma estrutura do bem-estar social para uma estratégia política de se permanecer no poder. O filósofo Strauss contribui para essa ideia com a descrição abaixo:

Maquiavel parece ter rompido com todos os filósofos políticos anteriores. Há convincentes evidências que sustentam esta tese. Todavia, sua maior obra política tem a pretensão aparente de suscitar um ressurgimento da antiga República romana; longe de ser um inovador radical, Maquiavel é um restaurador de algo velho e esquecido (STRAUSS; CROPSEY, 2013, p. 268).

Maquiavel, com seu discurso direcionado ao Filho de Piero de Médicis, o príncipe Lorenzo de Florença, Itália, escreveu a sua principal obra política intitulada “O Príncipe”. Tal obra não se trata de uma simples literatura do “renascentismo”, pois ela proporciona as magnificências do principado. Aborda, em questão, um tratado de filosofia que serviu como um suporte para os futuros filósofos, entre os quais Hobbes se destaca. “O Príncipe” estabelece uma discussão de como deve prezar o soberano, limitando-se em “O Príncipe” na teoria do principado a permanência no poder (MAQUIAVEL, 1973, p. 13). O arcabouço, que foi emprestado para a teoria da soberania, formula uma moral que, para o soberano, é preciso usar o medo e a confiança como elementos de base e de neutralidade, porém a confiança é falha, e por isso deve o príncipe ter muita cautela para com ela. Ao estabelecer este percurso, Maquiavel elucida um caminho a ser pensado por uma nova moralidade, que Francis Bacon, no século XVI, entende como a volta da Filosofia para a História⁴³. Na descrição abaixo, demonstra-se o quanto é notável a posição de Bacon em relação a Filosofia que se vê na História:

Se as realizações da sabedoria contam-se, porém, entre os trabalhos humanos mais excelentes, também elas padecem tempos adversos. Sucede que, após períodos de prosperidade, alguns reinos e repúblicas passam por revoluções, motins e guerras – em meio a cujo estridor silenciam as leis, os homens regridem à condição depravada de sua natureza e a desolação se assenhoreia dos campos e cidades. A durarem as perturbações, não tarda que as letras e a filosofia sejam de tal modo dilaceradas que delas só se podem achar

⁴³ O filósofo Strauss (2016, p. 135) aponta essa importância teórica de Bacon para a Filosofia no retorno a História: “Exatamente porque Bacon tem em mente a orientação metódica e científica para a realização e aplicação do preceito, uma variedade de temas, que a filosofia clássica tratava de modo superficial ou nem isso, torna-se central” (STRAUSS, 2016, p. 135).

fragmentos, dispersos aqui e ali como destroços de naufrágio (BACON, 2002, p. 49).

A teoria maquiavélica estende-se em uma política da moral, a qual Hobbes estruturaria o trabalho começado por Maquiavel, no caminho de um decurso teórico de formular o Estado Civil. Em *O Leviatã* percebe-se o quanto se fez presente o pensamento do filósofo italiano: “[...] qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos” (HOBBS, 1974, p. 57). Acerca de Maquiavel, é possível entendê-lo com um renomado diplomata em meio a sua posição as teorias políticas dos clássicos, pois seu critério de neutralidade a tais teorias desdobra-se em uma antítese política que fora fomentada em importantes pensadores da Idade Moderna. Assim entende o filósofo de Florença: “E na antiguidade e continuação do domínio gastam-se a memória e as causas das inovações, pois uma transformação poderá ser sempre acompanhada da edificação de outra” (MAQUIAVEL, 1973, p. 13).

O filósofo italiano incita a questão entorno de se pensar uma nova política⁴⁴: é possível então pensar em uma nova moralidade? Maquiavel tenta responder ao político (em Florença) de sua época que é possível imaginar o ser amado e temido na roupagem de político, porém é mais importante ser temido (MAQUIAVEL, 1973, p. 76). A indagação que desencadeia este pensamento maquiavélico se manifesta no critério do imaginário de ser político, conforme pressupõe o antropólogo e sociólogo francês George Balandier (1980, p. 06) na descrição abaixo, onde aguça os critérios da teatralidade do político. É sobre tal critério de teatralidade que Maquiavel ascende a tão grande aspiração de sua obra aos manejos que Lorenzo de Médicis deve prevalecer:

O imaginário ilumina pois o fenômeno político; [...] todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro. [...] O Príncipe deve se comportar como ator político para [...] conservar o poder (BALANDIER, 1980, p. 06).

O problema da revolução também foi evocado por Maquiavel, que posteriormente tornou-se alvo de problematização por Hobbes como um fator primordial de se entender as bases sociais da Guerra Civil Inglesa da década de 1640. Este problema (a revolução) se tornou algo particular para ambos os filósofos, diante de seus contextos históricos e políticos, como é apresentado pelo filósofo Strauss (2013, p. 269): “Ora, apesar de a revolução encetada por

⁴⁴ Em primeira instância o problema da moral, depois, por Hobbes esta moral se torna um princípio a cogitar o grande problema da política e da definição de Estado.

Hobbes ter sido preparada de modo decisivo por Maquiavel, Hobbes não faz referência a Maquiavel.” Mesmo antes deste contexto revolucionário da Inglaterra, Hobbes já pensava na arte da guerra que se empenhou na sua tradução a Tucídides em 1629. Esse fator seria seu marco como historiador e humanista, a problematizar o conceito de ‘Guerra’, que adentra pela tangencial da realidade social da Inglaterra. Tal termo se faz necessário para a vida do pensador de Malmesbury, ao que este considera primordial para estabelecer a estrutura moral da política.

O “Hobbes historiador” é este viés de compreensão que aventura na intimidade com as obras gregas em estabelecer elo de cognição ao contexto presente de sua época, marcada por instabilidades políticas no que se pode considerar uma Europa em construção social, pós a hegemonia cristã católica e a era feudal. O fato em análise é que Hobbes faz a recepção da obra “Guerra do Peloponeso” de Tucídides, onde se descreve não só como um grande intérprete, nem muito menos um tradutor, mas alguém que encontra base de comunicações das realidades políticas⁴⁵ entre a Grécia Antiga, como o filósofo inglês a compreende, e a Inglaterra do século XVII. De fato, é um historiador, que tece⁴⁶ o passado na ótica do presente. O mestre em Ciência Política Luis Felipe Blanco, em sua dissertação, traz uma nota que descreve a realidade política de Hobbes em relação a Inglaterra de sua época:

Na Inglaterra o contexto Histórico de Hobbes foi marcado pelas guerras civis entre os anos de 1639 e 1651, devido à crescente desagregação social e crise política da monarquia Stuart, culminado com a execução do rei Carlos I, no ano de 1649. No continente Europeu, as tradicionais discórdias dinásticas e territoriais se amalgamaram na luta entre as igrejas nacionais protestantes e a igreja católica. O pano de fundo dessa disputa é a própria formação dos Estados nacionais europeus e o nascimento da soberania moderna, que lentamente rompe com as tradições feudais (BLANCO, 2015, p. 85).

A presente pesquisa quer ir ao encontro com as personificações hauridas da figura de Hobbes, como também, instigá-las, aguçá-las e pô-las em paralelo com a realidade inglesa, onde o pensador de Malmesbury vivia, em contexto com suas escritas. De fato, a guerra foi um dos termos que levara Hobbes a instigar a instância política da Inglaterra do século XVII, e

⁴⁵ Conforme Blanco (2015, p. 84) em respeito à guerra: “[...] a descrição da guerra como acontecimento histórico condicionante na formação discursiva de Hobbes [...]”

⁴⁶ Metáfora utilizada por Durval Muniz de Albuquerque Júnior onde estabelece um reflexo do trabalho de Michel de Certeau, o historiador é um tecelão dos tempos: “[...] é o historiador em sua solidão que vai costurar todos aqueles fragmentos, fazê-los aparecer como se fizessem parte de um mesmo tecido. Mesmo pequenos pontos remetem para a barra da página onde estarão suspensas, penduradas, quase caindo, as referências, as notas de rodapé, que procurarão enunciar alguns dos fios que ali foram urdidos, elas terão a função de chamar atenção e legitimar a perícia de que teceu a trama, pois quanto mais esta não deixar aparecer em sua frente os nós, as amarrações, as laçadas, as linhas arrepiadas e cortadas a dente que compõem o desenho do passado que aparece à nossa frente em sua inteireza e em sua perfeita articulação, mais hábil em seu ofício será considerado o historiador que a tramou” (ALBUQUERQUE Jr., 2019, p. 285).

diante de seu ofício estabelecido na década de 1630, na tradução das obras gregas, que fez com que tal pesquisa intitulasse este pensador como historiador humanista. Também é indagador o dado que em suas obras políticas, a percepção atual de sua amada Inglaterra se fez necessária de ser questionada e interpretada. Assim nasce um filósofo e cientista inovador, em base das suas destrezas ao problema moral e político.

1.3 Hobbes, o Filósofo de Malmesbury: O Galileu da Política e o conceito de Estado

Enunciado anteriormente, duas facetas (o político e o historiador) de compreensão do prisma que se concerne na figura emblemática de Hobbes, dessa forma é evidente o lado que desvencilha o ser filósofo do escritor de conceituadas obras políticas do século XVII, como é o caso de *O Leviatã*. A princípio, fora preciso entender o lado humanista do filósofo de Malmesbury, que se manifesta também na sua forma de descrever a história grega dos peloponeses, e alinhar tais questões a realidade de sua atual Inglaterra. Conforme descreve Strauss (2016, p. 89): “Para Hobbes, a ‘história e o conhecimento civil’ estão ligados muito mais estreitamente no seu período do que seria o caso mais tarde. Ora, ‘a história e o conhecimento civil’ são ‘o tipo de conhecimento que é mais merecedor das horas e dos labores dos grandes’.” O humanismo em Hobbes foi algo inevitável, sua formação acadêmica forjou nele as características de um considerável humanista, o que se pode deduzir pela vantagem de conhecer o latim e o grego para amadurecimento de sua ciência política, porém, não necessariamente devemos nos limitar ao entendimento do grego e do latim.

O problema da guerra, a priori, seria uma questão de cognição política em Hobbes, como foi elucidado quando o presente filósofo traduziu a obra de Tucídides em 1629. Dessa forma, A guerra seria portanto um termo meio, para se chegar a concepção de um termo mais caro, o Estado, no qual o filósofo inglês poderia honrar o seu nome como o “Pai da Filosofia Política Moderna”. Mas o ponto de preocupação neste tópico é entender este caminho da guerra para o Estado. Como estabelecer este caminho em Hobbes? O que seria tão aguçador para o pensador elencar o humanismo a inovar em uma Ciência Política? Sobre tais questionamentos, ao que parece ser preconizado em Hobbes, desde quando entende-se como o “Filósofo do Medo”, exprimia-se a importante questão hobbista: que todo homem é mau por natureza. Dessa forma, extraia a hipótese do filósofo ao estruturar a base da sua filosofia: “o estado de natureza”.

Desde a sua primeira obra Política, *Os elementos* (1640), que tal ‘estado’ se torna uma questão preocupante, fastidiosa e impertinente. A impressão que se tem é que Hobbes queria por uma solução iminente na questão do “estado de natureza” ao conceber que tal estado é a

guerra, e introduzir o seu anonimato que é de fato o Estado, e por que não a Paz? Na visão hobbesiana, a paz seria um discurso e não um evento⁴⁷, que é diferente da guerra e do Estado, porém, ao enunciar a guerra como o “estado de natureza”, Hobbes dá início na História da Política um discurso chave, que proporcionará questões para a sua Filosofia Política, assim como para a filosofia posterior: Locke, Kant, Hegel, Rousseau, Foucault⁴⁸, ou melhor dizendo, para a Filosofia Moderna. Assim, em primeira instância de entendimento da ‘Filosofia Política Hobbesiana’, a guerra é um discurso hegemônico, é um discurso de dominação. Pois, a guerra é um momento de disputa da vida e da sobrevivência, como também, é o momento que o homem ventura a questão do poder e ‘mostra quem realmente ele é’. Tal questão é, em tese, antítese e síntese do ser natural do homem. Hobbes gostava muito de argumentar com contrastes, já que herdou isso da filosofia grega, e para obter uma medida favorável, o filósofo de Malmesbury intitula que o estado de natureza é “a guerra de todos contra todos”⁴⁹.

A discussão iniciada por Hobbes, sobre a guerra, faria sentido se as discussões do Estado e da guerra pudessem tangenciar o emblemático problema do poder e, dessa forma nasce uma filosofia que sairia do eixo conceitual moral para o eixo de dominação, ou até mesmo como uma proposta de ética do poder. A prerrogativa hobbista não seria discutir as ações humanas, como fizeram os gregos desde Sócrates, mas a dominação humana. Assim, chega-se ao problema primordial deste tópico e, em prelúdio de elucidação, tem-se que a questão a ser desvencilhada por Hobbes é estabelecer um novo método político, que é científico, assim como o mesmo se autodenomina como o “Galileu da Política”. O Filósofo de Malmesbury se põe lado a lado a quem representaria a Filosofia Grega Clássica em sua Inglaterra, Aristóteles, e dessa forma pensava em uma ciência de dominação, nascendo assim a Filosofia Política Moderna: a nova Filosofia. A trajetória histórica do pensamento político ganha uma nova

⁴⁷ O que se pode conceber em visão totalmente seccionaria, a natureza e o Estado são fases, categorias etc.

⁴⁸ Michel Foucault, filósofo contemporâneo, problematiza o problema da guerra começado em Hobbes, mas em uma nova visão e posição, totalmente oposta ao que se pensava o filósofo de Malmesbury.

⁴⁹ Sobre esse assunto há uma nota de Foucault que descreve: “Hoje, eu gostaria de tentar ver como a guerra começou a aparecer como analisador das relações de poder, no fim do século XVI e no início do século XVII. Há, claro, um nome que a gente logo encontra: o de Hobbes, que aparece como, à primeira vista, quem pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder. No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: “a guerra de todos contra todos” (FOUCAULT, 2005, p. 102).” Foucault (1976), em sua “Aula de 4 de Fevereiro de 1976”, entende este problema enunciado por Hobbes como um caminho de uma complexa discussão filosófica, que de fato, tendências a Filosofia Moderna contratualista a se perceber em torno de uma questão central, que seria o Estado e não o contrato social. O problema da Filosofia Contratualista se dá em torno da discussão da liberdade e do Estado, e de uma forma sintética, o contrato social aparece como resolução aparente do axioma⁴⁹ da Filosofia Contratualista.

posição no século XVII, conforme descreve José N. Heck, em seu artigo “Poder, autoridade e tradição”:

As oscilações da ciência civil hobbesiana refletem o modo peculiar como a doutrina política de Aristóteles troca de lugar ao longo da trajetória intelectual do teórico político inglês. Quando poder-se-ia supor que, devido às pretensões científico-inovadoras do “Galileu político”, Aristóteles estivesse sendo contradito frontalmente, Hobbes continua fazendo a corte ao Estagirita (HECK, 2007, p.11).

Hobbes, por considerar-se ser o criador de um novo discurso filosófico político em base de um método científico, ousa a se portar como o criador de uma nova ciência política, como fizera Galileu⁵⁰ na Física e na Matemática. É interessante essa metáfora para a Filosofia política do século XVII, no entanto, não é absurda, pelos próprios caminhos que Hobbes se ponderou ao escrever sua primeira obra Política: *Os elementos*. Dessa maneira, é importante entender o método científico utilizado por este audacioso filósofo, que é o método do cientista Galileu, além do mais, uma imitação do físico, matemático e astrônomo italiano do século XVI-XVII. Sobre esta prerrogativa tem-se a nota de Strauss (2016, p. 38) que descreve: “De acordo com as suas próprias declarações, a sua realização em filosofia política foi possível pela aplicação de um novo método, pelo qual Galileu elevou a física à dignidade de ciência.” O método “resolutivo-compositivo⁵¹” é o âmago da análise política do filósofo de Malmesbury.

O método de Galileu é também conhecido como o método experimental, que tem em sua base de definição a observação, a resolução e a análise. Também é conhecido como o método analítico simétrico. Há considerações que o físico italiano influenciou na matemática e na Filosofia os filósofos dos século XVII, entre eles Hobbes e Descartes⁵². Também pode-se

⁵⁰ “Galileu Galilei nasceu em Pisa, em 15 de fevereiro de 1564, filho de Vicente, músico e comerciante, e de Giulia Ammannati di Pescia. Em 1581, já estava inscrito entre os “alunos artistas” do estudos de matemática, sob a orientação de Ostilio Ricci, discípulo do algebrista Nicolau Tartaglia, a quem devemos a fórmula de resolução das equações de terceiro grau. Em 1585, Galileu escreve os *Teoremas sobre o centro de gravidade dos sólidos*, em latim. Em 1586, publica a *Bilancetta*, onde se mostra evidente a influência do ‘divino Arquimedes’ e onde – e esse é o dado importante – mais do que indagar sobre a natureza dos corpos, procura-se determinar o seu peso específico. Para Galileu, a *Bilancetta* constitui ‘a sua estreita na produção científica’” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 248).

⁵¹ Método do astrônomo-físico-matemático Galileu Galilei.

⁵² A descrição de Giovanni Reale traduz essa influência mecanicista atribuída pelo físico Galileu na Filosofia: “E método, física e metafísica estão estreitamente entrelaçados e solidamente interfuncionais no projeto filosófico de Descartes. Com efeito, ele estava persuadido, como escreve nos *Princípios de filosofia*, de que todo o saber, isto é, ‘toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que procedem do tronco são todas as outras ciências’. [...] com muita acuidade, que ‘os descobridores físicos não se diferenciaram dos especuladores estéreis por não terem nenhuma metafísica, ao passo que seus adversários tinham uma metafísica má – e também porque ligaram sua metafísica à sua física, ao invés de mantê-las separadas uma da outra’ [...]” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 351).

considerar que o método mecanicista dos filósofos⁵³ do século XVII advém do método de Galileu. O historiador e filósofo italiano Giovanni Reale traz uma nota que descreve essa importância mecanicista de Galileu nas Ciências do século XVII:

Foi precisamente na solidão de Arcetri que Galileu escreveu sua obra mais original e de maior relevo: *os Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*, que foram publicados em Leida, em 1638. Mais tarde, escreveria Lagrange: “A dinâmica é uma ciência devida inteiramente aos cientistas da época moderna. Mas foi Galileu quem a batizou (...). Ele deu o primeiro passo importante, abrindo desse modo o caminho, novo e imenso, que levaria a mecânica a progredir enquanto ciência” (ANTISERE; REALE, 1990, p. 250).

Assim se torna compreensível a razão de Hobbes querer introduzir um novo modelo político refutando o método aristotélico, que é baseado na lógica e na retórica, e emergir sua filosofia na mecânica de um novo movimento intelectual político. As premissas secundárias utilizadas para esse novo método são as paixões humanas (incluindo o medo e a esperança) a guerra (no contraste do Estado civil) e a liberdade (natural⁵⁴). Também se faz necessário entender a composição das leis da natureza, assim como da lei civil. É assim que Hobbes estrutura a “Nova Filosofia Política”, que parte da discussão moral para a discussão de ‘dominação’.

A estrutura política da Filosofia Hobbesiana se dá em fase de duas máximas: a vontade individual do homem e a visão pessimista da natureza humana. Nessas premissas, onde entra o Estado? O Estado seria a elaboração lógica matemática da composição do contraste dessas premissas. No entanto, a afirmação de se ter algo elaborado e criado pelo homem, necessariamente o Estado, parte da definição hipotética da suposição de um estado natural regido pelas leis da natureza. Hobbes considera o fator da psicologia mecanicista na composição dessa estrutura política. Em tese, assim como descreve Strauss na citação abaixo, tal estrutura tem o tripé de compreensão de uma nova Filosofia Política: a tese da soberania maquiavélica; o método resolutivo-compositivo de Galileu; a psicologia mecanicista.

A essa questão a pesquisa, até o presente momento, ofereceu duas respostas diversas. A resposta óbvia, imposta pela própria estrutura da sua filosofia política, é que Hobbes tira a definição concreta da meta e da qualidade da vontade individual da psicologia mecanicista que precede a filosofia política no seu sistema. Essa psicologia fornece como dado, do lado negativo, a

⁵³ Referem-se tanto a Hobbes quanto a Descartes.

⁵⁴ Hobbes foi o primeiro a desvencilhar a hipótese da liberdade civil, na qual Locke (século XVII) a sistematizou como teoria.

negação da liberdade da vontade, e do lado positivo a afirmação de que o homem é inteiramente determinado pelas suas impressões sensíveis e pelas suas reações automáticas e essas impressões (seus desejos e paixões) em vez de sê-lo pela razão. [...] Além disso, essa visão “pessimista” da natureza humana é uma marca característica da posição de Hobbes antes que ele tivesse ou pudesse ter a menor ideia a respeito de uma psicologia mecanicista (STRAUSS, 2016, p. 39).

A composição filosófica de Hobbes, em 1640, é uma investida do humanismo para o filósofo político. De fato foi algo de importância na vida deste autor que tem como ponto de partida a elaboração de sua primeira obra política, *Os Elementos*. As condições inglesas da coroa nessa época se tornaram deploráveis frente ao surgimento de um novo conflito social, a Guerra Civil Inglesa de 1640-1649. Para o filósofo, ao se debruçar intelectualmente nos movimentos sociais frente à monarquia, se faz necessário considerá-los como realidade de composição, observação e análise social.

Os Elementos se tornou um livro de duas partes: a sua obra política descreve os homens naturais e os homens artificiais. É pela primeira vez na história da Filosofia Política que se dá a disjunção do entendimento da Política como um artifício do homem, e não como algo predestinado da natureza. A obra, em análise, discute a posição humana diante da lei natural e da lei política. Aqui percebe-se que Hobbes se interessa pelas ações, pelos motivos das ações e não por estabelecer uma teoria que classifique as ações políticas. Hobbes é mais prático, e não pragmático, para ele as ações do homem estão relacionadas às suas paixões e, assim, se dá a grande dicotomia do “estado de natureza” e do “Estado civil”. Essa obra foi motivo de grandes “reboiços” teóricos, apesar de ter sido publicada em 1650, desde 1640 os grandes da corte e alguns religiosos, tinham conhecimento de tais teorias. Em se tratando da obra, Hobbes descreve, a seguir, as paixões do homem, pois parte dessa premissa para sua elaboração política:

O apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias, pois elas procedem não da vontade, mas são a vontade e a vontade não é voluntária. Afinal, um homem não mais pode dizer que quer querer, pois então ele quer querer querer, e assim cria uma repetição infinita da palavra querer, o que é absurdo e insignificante (HOBBS, 2002, p. 85).

A discussão do filósofo estabelecida nesse momento é uma composição política como artífice da vontade do homem. Assim, o eixo de compreensão para se chegar à forma final da estrutura filosófica e política de Hobbes é a vontade do homem em antítese a posição do poder (a dominação). Em paralelo, considera-se que a primeira obra publicada fora *Do Cidadão*, em Paris, 1642. Esta obra traz algumas novidades, pois enquanto *Os elementos* se posicionou como

realidade fiel ao absolutismo, o *Do Cidadão* já introduz o caminho de abreviação da democracia, como também, começara Hobbes a se posicionar frente a discussão da soberania dos Estados, mediante ao entendimento da República. Assim o filósofo Inglês se faz elo de comparação ao filósofo italiano florentino Maquiavel, em estudo a dorsal da constituição do poder político. O professor de Ciências Políticas da Universidade de Paris, Olivier Nay, retrata essa implicação política do filósofo italiano: “Maquiavel, ao apresentar o poder secular como uma ordem separada da religião e da moral, estabelece os fundamentos propriamente racionais do poder político.” (NAY, 2007, p. 136). O que aparenta ser é que Hobbes queria superar as teorias da República, no entendimento da Idade Moderna, do filósofo de Florença do século XV⁵⁵. Em consideração ao enunciado, Nay descreve:

Antes de tudo, Hobbes consagra plenamente a ideia contratualista. Ao fazer da sociedade uma criação artificial, ele rompe com a cosmologia cristã e, sobretudo, com o naturalismo que dominava a filosofia política desde a Idade Média (este achava que a sociedade era um dado da natureza que precedia toda vontade humana). Hobbes inverte o raciocínio: graças à parábola da passagem do “estado natural” para “o estado social”, ele coloca o homem na origem do poder civil. Noutros termos este não se impõe aos homens a partir de fora; é, ao contrário, sua própria criação (NAY, 2007, p. 168).

No que se pretende esse *colloquium* entre Hobbes e Maquiavel é o problema da liberdade, de fato algo peculiar ao esboço teórico do filósofo de Malmesbury. Sobre este assunto, considera-se a nota de Skinner (2010, p. 96) que retrata: “Em *Do Cidadão*, somos brindados em primeiro lugar como uma exposição semelhante, ainda que muito abreviada, sobre a liberdade e a deliberação, um tópico ao qual Hobbes volta no curso de seu exame dos contratos e pactos no Capítulo 2⁵⁶.” Dessa forma, o pensador inglês vê necessidade em retornar à discussão da República em sua estrutura política. Em uma outra consideração de Skinner (2010, p. 121): “Essa inversão de ênfase permite a Hobbes colocar em cena um último golpe de efeito retórico. Os partidários da democracia e dos Estados Livres sempre gostaram de insistir que estavam falando de regimes nos quais é possível viver como civis ou cidadãos [...]” Havia outros fatores históricos⁵⁷ que a presente dissertação tratará mais a frente. Porém, deve ficar claro, em matéria de elucidação, que a obra *Do Cidadão* foi apenas um caminho de cogitação

⁵⁵ A posição de Hobbes ante Maquiavel se faz conhecida por Olivier Nay (2007, p. 169): “[...] o filósofo inglês aprofunda e enraíza as ideias postas antes dele por Maquiavel. Depois dele, os filósofos modernos buscarão justificar suas ideias políticas pela definição de um projeto social, não pela legitimidade de um modelo original.”

⁵⁶ Skinner se refere a obra política *Do Cidadão*.

⁵⁷ Referimos ao contexto histórico anterior à publicação de *O Leviatã*, como é o fato da Revolução Puritana da década de 1640.

para o problema da República, uma marca que surtiu na tábula rasa do intelecto do filósofo inglês. Em se tratando do assunto, e para esclarecimento deste, Hobbes em *Do cidadão* descreve:

Já falamos de uma cidade por instituição enquanto gênero; agora diremos algo sobre as espécies em que ela se divide. E as cidades se diferenciam segundo a diferença das pessoas a quem é confiado o poder supremo. Esse poder é cometido quer a um homem, quer a um conselho ou a alguma corte composta de muitos homens. Além disso, este conselho formado de muitos homens pode consistir ou em todos os cidadãos (na medida em que cada um destes tenha direito a votar, e possua um interesse na ordenação dos negócios públicos, se assim o desejar) ou em apenas partes destes (HOBBS, 1992, p. 137).

O desfecho *Do cidadão* colocava em emblema o termo “Cidadão”, o qual alçaria a filosofia hobbesiana a preponderar-se numa espécie de Política a favor do povo, a respeito do termo *Res*, realidade, *Public*, pública, ou seja, a República no seu sentido etimológico: as coisas públicas. Assim, parece que a obra *Do Cidadão* tanto abre os leques terminológicos do filósofo, como também comunica com a obra *Os elementos*, pois Hobbes se faz partidário pela monarquia absolutista. Outrossim é a elaboração das bases legislativas do “estado de natureza” e do “Estado civil”, pois regulariza ao que Hobbes se desenvolve como um filósofo jurista. Tal questão evidenciará, com mais eminência, as teorias dos Reinos (ou dos Estados – Civil e cristão) apresentada em 1651 em *O Leviatã*.

1.3.1 O Leviatã: Monstro ou Estado?

A obra *O Leviatã* é a fonte primeira desta pesquisa e, dessa forma, é necessário estabelecer um momento de análise e compreensão desta obra. Em primeira instância, o filósofo, na obra, comunica-se diretamente com as duas obras políticas anteriores: *Os Elementos* (1640), e *Do Cidadão* (1642); em um segundo momento, as três obras estão caracterizadas em um evento histórico decisivo para Inglaterra, entre os anos de 1642 a 1651, que é a Guerra Civil. *O Leviatã* fora escrita entre 1649 (fim da Guerra Civil) e os anos de 1651 (ano de sua publicação na Inglaterra). Dessa forma, a obra *O Leviatã* é primordial para a síntese da análise desta dissertação, onde a pesquisa levantou a hipótese de Hobbes concluir a sua Filosofia Política em base da estrutura política aristotélica por meio da aceção e refutação da Política de Aristóteles. Os estudos desta dissertação instigam a instrumentalização política de Aristóteles em Hobbes, em meio a escrita de *O Leviatã*.

Ainda se faz importante entender os motivos do Nome Leviatã, ou o porquê de usar este termo monstruoso. Afinal, por que o Leviatã? Uma figura mitológica bíblica, que produz cotejo entre a Política e a Religião e, dessa forma, Hobbes divide seu Livro em quatro partes, onde extrai sua teoria dos Reinos: o Reino Civil e o Reino Cristão⁵⁸ (ou o Reino de Deus, ou o Reino da Natureza), evidenciando que o autor inglês gosta de trabalhar com contrastes, assim como traz Ribeiro em sua nota a respeito do nome Leviatã a título da Obra:

Do *Leviatã*, é verdade que se chegou a um razoável consenso: Hobbes escolheu o monstro citado no Livro de Jó porque ele reina sobre os filhos do orgulho e nós, humanos, somos antes de mais nada movidos por nossa vaidade, pela noção vã que temos de nosso valor: é esta, por sinal, a terceira causa da guerra generalizada entre os homens, da “guerra de todos contra todos”. Contudo, por que enquanto um monstro bíblico designa o poder possível e necessário sobre os homens vãos, outro aponta a desagregação de todo o poder, em mãos do clero?” (RIBEIRO, 2006, p.32).

O leviatã é um monstro que causara medo, que causara terror e pânico nos mares, aterrorizava os pescadores e navegadores, de forma similar a uma serpente com partes de peixe (barbatana, cauda, etc), é como se fosse um “obelisco” ou até mesmo um “dragão marinho”. É pelo medo que esse monstro mitológico impõe respeito e admiração diante das outras criaturas. Como descreveu Janine, o Leviatã reina sobre os orgulhosos, é um monstro dos “cabeças duras⁵⁹” pela tradição bíblica. Tão feroz e invencível. Ele é citado duas vezes na Bíblia: primeiro entre o capítulo 40 e 41 do Livro de Jó:

Poderás pescar o Leviatã com anzol e atar-lhe a língua com uma corda? Será capaz de passar-lhe um junco pelas narinas, ou perfurar-lhe as mandíbulas com um gancho? Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras ternas? Fará uma aliança contigo, para que faças dele o teu criado perpétuo? Brincarás com ele como um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas? Negociar-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes? Poderás crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com arpão de pesca? Põe-lhe em cima a mão: pensa na luta, não o farás de novo. A tua esperança seria ilusória, pois somente o vê-lo atemoriza. Ninguém é tão feroz para excitá-lo; quem, então, iria me enfrentar? Quem me adiantou algo para que eu o reembolse? [...] De suas fauces irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo. De suas narinas jorra fumaça, como de caldeira acesa e fervente. Seu hálito queima como brasas e suas fauces lançam chamas. Em seu pescoço reside a força, diante dele corre o pavor. Quando se ergue, as ondas temem e as vagas do mar se afastam. Os músculos de sua carne são compactos, são sólidos e não se movem. Seu coração é duro como rocha, sólido como uma pedra molar. A

⁵⁸ Ribeiro (2006, p. 20) descreve a intenção de serem escritas as partes 3 e 4 de *O Leviatã*: “Nas partes III e IV do *Leviatã*, ou seja, na metade final do livro, Hobbes se dedica à política cristã. Para ser exato, a terceira parte trata do Estado cristão, e a última do poder que a Igreja católica romana pretende exercer.”

⁵⁹ Em outros termos: dos orgulhosos, dos teimosos.

espada que o atinge não resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão⁶⁰ (Jó 40, 25-26; 41, 1-3; 11-18).

Como também, no Livro de Isaías:

Naquele dia, punirá Iahweh, com a sua espada dura, grande e forte, Leviatã, serpente escorregadia, leviatã, serpente tortuosa, matará o monstro que habita o mar. Naquele dia, haveis de cantar a vinha graciosa. Eu, Iahweh, sou o seu guarda, rego-a continuamente; para que não a danifiquem, vigio-a noite e dia (Is 27, 1-3).

O fato de Hobbes ter tirado essa imagem dos livros da Bíblia, descreve a metáfora que interpretaria em uma nova especificação da Política. Hobbes, de certa forma, utiliza de um certo “imaginário político” para legitimar o imaginário do leviatã. A proposta hobbesiana é estabelecer parâmetros de comparação entre a figura do Estado e a figura de um monstro que se prefigura como um salvador da sociedade de sua época. A legitimação do Leviatã, estabelecida por Hobbes e provocada no imaginário político e religioso do Estado, está em contextualizar a vida do Estado, assim como interiorizar a ideia desse como uma pessoa que rege as leis e protege seus súditos. Tal conceito, imaginário político, é retirado da interpretação de Bronislaw Baczko⁶¹ em “A imaginação social”, onde se encontra a seguinte nota: “Está na moda associar a imaginação e a política, o imaginário e o social” (BACZKO, 1985, p. 296). E, em outro momento da obra de Baczko (1985, p. 301): “E desse modo que se propõe instalar, no coração da vida coletiva, um imaginário especificamente político, que traduziria os princípios legitimadores do poder justo do povo soberano e dos modelos formadores do cidadão virtuoso”. O termo utilizado por Baczko diz respeito a um momento histórico referente ao século XVIII, no entanto, os motivos de fomentar o conceito de imaginário político se deu a respeito da política do coletivo, algo que Hobbes prepondera em seu *Leviatã* no contraste do coletivo e do individual, a insinuar uma espécie de Política do século XVII acerca da figura do monarca. Acentua-se também uma certa representação social, hipoteticamente relacionada com a guerra e o “estado de natureza”.

Sobre o entendimento do Leviatã, será possível algo tão monstruoso salvar a humanidade do fato natural da necessidade e da miséria fomentada pela guerra, ou até mesmo

⁶⁰ Bíblia de Jerusalém

⁶¹ Historiador polonês Bronislaw Baczko que se deve ao emprego do termo o “imaginário social”, e que tende por uma história da cultura. Tal termo empregado pelo historiador é livre por uma definição abrangente, e que se equipara a problematização da história das ideias políticas a entender um conjunto complexo de representações políticas. Pois o problema político é um problema atual das ciências humanas: “Refere Baczko que a interrogação atual das ciências humanas deriva da perda da certeza das normas fundamentadoras de um discurso científico unitário sobre o homem e a sociedade”. (PENSAVENTO, 1995, p. 09).

pela condição natural do homem que sintetiza em egoísmo, orgulho e violência? Assim a imagem do Leviatã se faz tão necessária para a sua teoria política como imagem de interpretação social.

O trabalho hobbesiano, por trazer a figura do Leviatã, evidencia duas questões peculiares e caras para a mecânica política hobbista: o senhorio envolto na figura de um líder político forte, tão forte como o Leviatã, e a materialização política do Estado. Deve-se a um trabalho teatral na elucidação de Hobbes, dando a seu enredo descrição de formas jurídicas associadas à sua filosofia política, que o cobrem como um filósofo jurista. Mas, a pergunta diante desse todo argumento do teatro político de Hobbes é: o Leviatã é Monstro ou Estado? Reck contribui, em seu comentário, no que diz respeito à forma jurídica de que Hobbes associava por meio de um cenário teatral:

A figura jurídica da autorização, Hobbes a usa pela primeira vez no *Leviatã*, reportado ao cenário teatral. Assim como nos palcos de teatro pessoas representam outras pessoas, no plano do direito uma pessoa pode ser representada por outra. De acordo com Hobbes, a primeira é chamada de pessoa física, a segunda de pessoa artificial ou fictícia, de acordo com a atribuição que fazemos de suas ações (RECK, 2017, p. 18).

Ao que parece ser a elucidação teatral política de Hobbes e ao que envolve o imaginário político, norteia-se a política hobbista aos contextos sociais (tantos definidos em teoria, ou esmiuçados por uma filosofia política) que estão inseridos na esfera do ‘político⁶² de Hobbes’, e de certa forma, em contexto análogo, ambos os elementos (social e político) formam a doutrina que Rosanvallon, em dias hodiernos, descreveu como “o Político⁶³”. E sobre o que se refere o termo “político” deve-se atenção ao que Rosanvallon (2010, p. 41) traduz: “[...] o político como conjunto de procedimentos a partir dos quais desabrocha a ordem social. Interpretado nesse sentido o político e o social são indissolúveis, este derivando daquele seu significado, sua forma e sua realidade.” É por meio desta doutrina que podem assumir as brechas associadas ao imaginário e às representações políticas ou sociais. Em certos ditames, “o Político” de Rosanvallon logra em paralelo ao que Baczko entende como “imaginação ao poder”, um paradoxo de entendimento às ciências humanas, que busca dar clarezas aos dispositivos do poder político que se efetuam em representações coletivas (BACZKO, 1985,

⁶² À primeira vista, a esfera de interpretação do ‘político’ está relacionada como um campo político, ou até mesmo uma doutrina política de Hobbes, em que se pensou o historiador francês Pierre Rosanvallon.

⁶³ O termo o político remete-se, neste tópico, ao termo do historiador Rosanvallon, que pensa numa forma historiográfica de aderir à história do pensamento de grandes autores, e desta forma reunir os conceitos essenciais que descrevem a doutrina do político.

297). Pensar neste aspecto perpendicular entre Hobbes, Rosanvallon e Baczko expande-se no campo de cognição que consegue aferir entre a esfera do poder e da política, a ponto de perguntar se ambas esferas formam um tipo de intersecção ou até mesmo de conjunção⁶⁴.

Ao problema relacionado a este tópico, o Leviatã fora selecionado por Hobbes para título de sua principal obra. Foi preciso essa palavra de cognição: um cognitivo matemático para parear a lógica racional entre a Política e a Religião, como também entre o “estado de natureza” e o “Estado civil”, e entre o Medo e a Liberdade. O termo Leviatã abrevia em seu significante como monstruosidade e, simultaneamente, desdobra-se como algo superior e transcendente para a Filosofia Política Hobbesiana, o “Estado”. Ele é o monstro dos mares e o Estado da Política Moderna. A presente pesquisa também abre espaço para se entender qual Estado que Hobbes quis cogitar em sua teoria. A metáfora associada pelo filósofo inglês quer dar um fim ao “estado de guerra”, é uma controvérsia lógica ao estado hipotético da natureza. Esse é o contraste trivial da Filosofia política de Hobbes, a associação tangencial entre o “Estado civil” e o “estado de natureza”. Sobre o enredo político hobbesiano, tem-se que o leviatã sairia das profundezas dos mares como monstro e assumiria a sua forma primordial como o salvador político. É dessa associação metafórica, de que o Estado só poderia ser único, forte e soberano, que para teoria hobbesiana é o Estado absoluto: a Monarquia. Olivier Nay retrata essa superioridade do Estado Hobbesiano descrito em sua principal obra *O Leviatã*:

Hobbes não pode conceber a unidade política sem a submissão ao poder. O único meio de pôr um termo ao estado de guerra é, de fato, substituir a igualdade natural entre os homens por uma desigualdade estabelecida pela submissão dos cidadãos ao poder absoluto do soberano (NAY, 2007, p. 166).

É importante para a teoria política do Estado Hobbesiano o pacto estabelecido entre os civis e o Leviatã (ou Leviatã-Estado), pois não é forçada ou forjada essa aliança, mas é estabelecida pelo pacto voluntário, isto é, o contrato social. Dessa forma, dá-se a entender que os civis, associados ao um grupo, optam pelas suas vidas, pelas suas seguranças e formam um pacto com o leviatã. Para uma clara elucidação da metáfora e da teoria hobbista, os civis vão a busca do leviatã, o retiram do mar para este governar como soberano de suas vidas. Como enunciou Olivier Nay, na citação a seguir, é pela submissão ao poder que se estabelece a unidade política: tal unidade forma o Estado, e o Leviatã é a matéria original da teoria do Estado hobbesiano. “[...] é graças a esse poder chamado ‘soberano’ (ou Leviatã) que a multidão

⁶⁴ Entendemos que a Política e o poder são esferas independentes e que em certo momento, vistas lado a lado, perguntamos se elas estão se encontrando (intersecção) ou se elas estão se fundindo (conjunção).

dividida de homens (no estado natural) pode unir-se ‘numa só pessoa’ e torna-se um ‘povo’, ou seja, um corpo político (no estado social)” (NAY, 2007, p 166). O leviatã é a alternativa de vida, é metáfora de Estado, é união lógica de sobrevivência, é o poder soberano. Em paralelo ao início do capítulo 17 de *O Leviatã*, tem-se este trecho:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos⁶⁵ décimo e décimo quinto⁶⁶ (HOBBS, 1968, p. 223).

O capítulo 17 da Obra *O Leviatã* dá início à cognição da teoria do Estado de Hobbes, intitulado como “*Of the Causes, Generation, and Definition of a Common-Wealth*” (Das causas, definições de um bem-comum). A versão em português, ao traduzir “*Common-Wealth*”, optou pelo termo “Estado”, que desencadeia uma gama de interpretações ao que poderiam ser caracterizadas pela teoria aristotélica de bem-comum como Estado. Pois Hobbes refutou a teoria de Estado (ou do bem-comum) de Aristóteles e, nessa expectativa, a presente dissertação proporciona similares de significações entre ambas as palavras, bem-comum e Estado. O capítulo 17 do *Leviatã* se torna um capítulo importante, por ser o primeiro capítulo da segunda parte do Livro, intitulada como: “*Of Common-Wealth*”, na versão em Português “Do Estado”. Antes deste capítulo, se tem a primeira parte do *Leviatã*: “*Of Man*” (Do Homem). E logo após a parte destinada ao Estado se tem a teoria do reino cristão (ou a formação do reino cristão) que são as partes três e quatro, respectivamente em: “*Of A Christian Common-Wealth*” (Do Estado Cristão) e “*Of The Kingdom Of Darkness*” (Do Reino das Trevas).

A segunda parte se torna mais apropriada para análise desta pesquisa, que volta a questão imposta no início deste tópico: leviatã como Estado ou como monstro? De fato, é curiosa a escolha desse termo para o título de uma importante obra política inglesa do século

⁶⁵ Tais capítulos enunciados por Hobbes estão na primeira parte do Livro “O *Leviatã*” intitulada como “Do homem”.

⁶⁶ Tradução nossa: “The final Cause, End, or Design of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Common-wealth,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the natural Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and fifteenth Chapters.”

XVII. Para a concepção hobbesiana, a força do Leviatã, um deus marinho temido e descrito na Bíblia, deve ser a força do Estado. Uma força monstruosa que seria capaz de firmar (ou responder) um pacto de aliança entre os homens, para resguardar suas vidas em troca de suas liberdades. Assim se forma o Estado civil: cheio de vida e de liberdade.

Este livro *O Leviatã* traz um emaranhado de questões sociais e políticas envolvidas no enredo inglês do século XVII, relacionadas à coroa e ao grupo social com os *gentrys*, a nobreza e o parlamento que põem em instabilidade política a Inglaterra dos Stuarts. A teoria do Estado hobbesiano é uma proposta de resposta ao cenário inglês da década de 1640. Apesar de Hobbes tê-la⁶⁷ concluído por meio de *O Leviatã*, na década de 1650, o filósofo se propôs por uma recapitulação do Estado Inglês e, como pensador da época, impôs sua teoria ao que parece ser uma espécie de saída da crise política inglesa. Hobbes é um filósofo político, partidário do absolutismo, sua teoria de Estado é uma resposta a uma república associada à monarquia. Em suma, *O Leviatã* soa as vozes de testemunhas da Inglaterra mediante a Revolução Puritana.

⁶⁷ Refere-se à teoria política do Estado.

2 A DERIVA DO ESTADO HOBBSIANO – AS PERSONIFICAÇÕES DO ESTADO CÍVIL NA INGLATERRA DA DÉCADA DE 1640

O Estado hobbesiano é um campo interessante de análise, pois apesar de sua teoria partidária da soberania, em construção de uma ética de dominação, há, também, o contexto político inglês do século XVII, que não pode deixar de ser considerado. Hobbes é um pensador inglês que elucida, por um método mediato, a sua política em meio à crise social de seu país. Para isso, o filósofo de Malmesbury elabora as suas três obras políticas (citadas no primeiro capítulo), por meio das quais se dá início o construto do Estado Moderno que se pretende desvincular das bases históricas aristotélicas. Assim, o presente capítulo articula-se, em hipótese, que o arcabouço da teoria da soberania de Hobbes, em viés da elucidação do Estado Moderno, é por tese um pano de fundo, uma vez que o filósofo pensou e escreveu na Inglaterra da década de 1640.

Em contexto análogo ao que foi apresentado no parágrafo anterior, a problemática proposta por este capítulo está a par de análise mediante as duas hipóteses consideráveis ao trabalho do filósofo inglês do século XVII: em primeira, há a questão de cogitar a intenção da teoria política da soberania, que se desdobra no construto do Estado e no partidarismo político de Hobbes em questão da monarquia; a segunda está em conceber que a liberdade é o problema central da política e, dessa forma, tal hipótese se inclina no duplo movimento político: o Estado Livre; e os homens livres. Tais movimentos aventuram-se ao trabalho do filósofo que pretende entender a realidade política da Inglaterra dos Stuarts (ou de Oliver Cromwell). Sendo assim, a Inglaterra se tornou celeiro de argumentação para sua teoria: tanto em questão social e religiosa, quanto em questão material e formal.

Este capítulo se subdivide, para melhor exposição da pesquisa, onde haveria a primeira questão a ser trabalhada: o contexto histórico da Guerra Civil Inglesa de 1640 e, posteriormente a este ponto, o “Estado Leviatânico” na cogitação de sê-lo hipotético ou Histórico. O terceiro momento deste capítulo seria questionar a teoria de soberania e as personificações atribuídas ao Estado Leviatânico por Hobbes. Antes de adentrar nessa pesquisa sobre as considerações, é preciso entender o motivo da escolha do nome “à deriva” posto no título deste capítulo. Em primeiro lugar, não reside na possibilidade de que o Estado hobbesiano seria considerado sem um lugar, ou que não possa ser achado em algum mapa, e nem muito menos que estudar sobre o Estado hobbesiano levaria a lugar nenhum, mas sim porque esta pesquisa considera as hipóteses de estruturação do Estado hobbesiano na dicotomia ontológica entre o hipotético ou

histórico (argumentado no terceiro tópico deste capítulo), e que na consideração conclusiva deste capítulo sustenta que tal Estado é por deveras histórico.

A teoria política do Estado, que concerne a teoria da liberdade civil e da soberania, foi um pressuposto para iniciar uma intensa guerra intelectual política na Inglaterra, como é o caso de Hobbes e posteriormente Locke, bem como em toda a Europa. Historiadores e filósofos partem da premissa que a revolução intelectual política tem seu ponto de partida em Maquiavel, pela teoria da república, porém, é nítido que a revolução começa endossar seu caule pelas manifestações sociais, que Hobbes comenta em *O Leviatã*, ao atribuir uma metodologia que argumente o poder, a liberdade e a ‘guerra de todos contra todos’, sendo tal autor importante para muitas pesquisas políticas relacionadas ao estudo do Estado moderno. No que se refere-se ao Estado, Johan Olsthoorn, professor de Ciências Políticas na Universidade de Amsterdam, se refere ao Estado a partir da imagem do Leviatã, configurando o termo de Estado Leviatânico: “Leviatã [...] a ideia do estado como uma incorporação, criada por convênios mútuos, é uma característica fixa das várias partes da teoria política de Hobbes ⁶⁸” (OSLSTHOORN, 2020, p. 06).

Sobre a teoria política do Estado e o alcance histórico que Hobbes pretendeu em sua Filosofia, dá a entender os motivos pelos quais o filósofo se configura com radicalidade em defesa da monarquia em meio ao contexto social revolucionário. No que propôs o historiador Christopher Hill, Hobbes é posicionado⁶⁹ como um *leveller*, mediando o uso do termo pelo conde de Clarendon, alguém que pôs a nivelar-se em arranjo político. A intenção do historiador não é aderir Hobbes ao movimento social de John Lilburne (cf. Hill, 1988, p. 77) ⁷⁰. Assim como segue a descrição de Hill em relação a Hobbes a defini-lo como um *Leveller*:

O conde de Clarendon, realista, considerava que Hobbes não valia mais do que um *leveller*, dada a sua crença na igualdade entre os homens e a sua convicção de que a ascensão social devia estar aberta aos talentos; também denunciou em Hobbes sua “extrema malevolência para com a nobreza, que sempre o sustentou com o seu pão”. No plano intelectual, Hobbes muitas vezes se situou junto aos radicais (HILL, 1987, p. 368).

Dessa concepção hobbista, Hill entende que o filósofo de Malmesbury pode ser caracterizado, radicalmente, como um *leveller*. Este movimento representaria os pequenos proprietários de terra e se apresenta como uma posição social visível na Inglaterra, e que fora

⁶⁸ Tradução nossa: “Leviathan [...] the idea of the state as an incorporation, created by mutual covenanting, is a fixed feature of the various installments of Hobbes’s political theory.

⁶⁹ O historiador empresta tal termo das considerações de do conde de Clarendon. (cf. HILL, 1987, p. 368).

⁷⁰ O trabalho enuncia o movimento *Levellers* que possuiu uma grande importância histórica para a Inglaterra.

liderado por intelectuais como John Lilburne e Richard Overton. A ideologia radical dos *levellers* foi advinda, em parte, do Exército do Novo Tipo, pois teve influência de intelectuais desse movimento, como Thomas Collier (cf. HILL, 1988, p. 74). O Exército do Novo Tipo surgiu como agitadores da época, não no sentido peculiar da palavra, mas por idealizar a liberdade em seus estandartes, foi como uma faísca de fogo no monte de folhas secas. O Exército do Novo Tipo, que fomentava a liberdade de discussão, repercutiu inspirações políticas para a década de 1640 na Inglaterra, assim descreve Hill sobre este movimento:

Um agrupamento de homens sem senhores que não mencionei no último capítulo – de todos os mais poderosos, o mais motivado politicamente, porém o que teve a vida mais curta – foi o Exército do Novo Tipo. [...] Foi um grupo de “homens das charnecas”, comandado por “uma pessoa de baixa extração”, que sustentou o ataque das primeiras lutas em Staffordshire. Em Lancashire, em 1642, foram “esses rústicos inflexíveis das florestas de Pendle e Rossendale” que “se decidiram por levar a luta até o fim”. [...] Nunca tinha havido, antes, nada parecido com o Exército do Novo Tipo. Normalmente os exércitos recrutavam suas praças nas cadeias e junto à mais baixa espécie de indivíduos. [...] Graças à liberdade de organização e de discussão, o Exército tornou-se uma sementeira de ideias políticas. Durante o período forçado de lazer que se seguiu à vitória militar, a atividade mental dos soldados desenvolveu-se a ritmo acelerado (HILL, 1988, p. 72-73).

O movimento do Exército do Novo Tipo foi a porta de entrada para muitos da sociedade em manifestar suas insatisfações com os manejos políticos da época (cf. HILL, 1988, p. 73). As propostas de liberdade fizeram a reviravolta da Inglaterra (como propõe o título de Christopher Hill, “O Mundo de Ponta a Cabeça”) e despertaram em outros movimentos ideias democráticas associadas a igualdade e a liberdade entre estes movimentos se encontram os *levellers* e os *diggers*. O Exército do Novo Tipo eram os agitadores da década de 1640 e estreitava a sua aliança com os *levellers*, assim como enuncia Hill:

Nesta narrativa segue em linhas gerais as palavras dos próprios agitadores ou *levellers*, não porque sejam sempre as mais exatas, mas porque para nossa investigação o que importa é o que os homens acreditavam haver acontecido – o mito dos *levellers* e agitadores. Brailsford tinha muita razão quando dizia: “antes desse ano de 1647 nada houve de comparável a esse surto espontâneo de democracia, em nenhum exército inglês ou europeu [...]” [...] No verão de 1647 os agitadores já tinham um pressor próprio, o *leveller* John Harris, no apogeu da influência deles a editora Harris tornou-se como que a imprensa oficial do Exército. E os radicais do Exército estabeleceram ligações com os civis seus próximos (HILL, 1988, p. 77).

Ademais, no que se estabelece a posição hobbesiana em relação a Estado entende-se que Hobbes, sobre a pressão social da década de 1640, vê necessário arranjar, partidariamente, a

um movimento político, e sobre o que já foi aguçado no primeiro capítulo, seria descomunal da parte do filósofo inglês se colocar contra a corte real. Mas o intuito principal do intelectual de Malmesbury não fora escrever uma filosofia partidária em prol da monarquia, mesmo que passe por este viés, mas sim considerar as posições políticas do Estado. Sem sombra de dúvidas, Hobbes é o criador da teoria do “Estado Moderno”.

A problemática estabelecida pela teoria do Estado defrontava com uma crítica política em correspondência ao esboço teórico da república, isto é uma caracterização da soberania estatal em favor do povo. A grosso modo, Hobbes descreve uma espécie de monarquia com letras de democracia, que para muitos soaria um pouco estranha. O filósofo foi audacioso em cogitar a personificação e representação do Estado; o leviatã não seria simplesmente um monstro (como cogitado no capítulo anterior), mas sim uma estrutura de dominação e ordem, dessa forma, a política do medo ascender-se-ia como a política de dominação. Não há dúvidas que a teoria do Estado Moderno é a culminação filosófica e política de Hobbes, por meio da imagem de uma pessoa que se configura no “Estado Leviatânico”. Sobre esta sentença o doutor de ciências sociais e políticas, Johan Olsthoorn descreve a respeito:

Novo no *Leviatã* é uma conta da formação do estado e personalidade do estado resgata em termos de representação e autorização por cada assunto, Ao mostrar como essa linguagem democrática poderia apoiar fins absolutistas, Hobbes desferiu um grande golpe retórico em seus oponentes parlamentares. Para atingir esses fins, Hobbes reformulou radicalmente sua descrição de pessoas e personificações⁷¹ (OSLSTHOORN, 2020, p. 06).

Hobbes se preocupa em estruturar uma organização política de ordem e justiça, que seria o Estado. Para ele, a caracterização formal de Estado não teria sentido sem uma estrutura material. O conceito “Leviatã” seria apresentado como um pressuposto de personificação. A descrição de Estado está conectada ao que Hobbes interpreta como uma espécie de moral ou como uma ética de dominação. Dessa forma, faz sentido pensar na liberdade como problema central da política e pela qual corresponderia à dicotomia associada entre medo e esperança. A teoria política de Hobbes sai dos trilhos de compressão da Idade Clássica-Média, ela vem munida de novidades, está estabelecida, com mais precisão, em um argumento que descreve a racionalização política dos homens. Se tratando destes, faz sentido Hobbes entender que a

⁷¹ Tradução nossa: “New to *Leviathan* is an account of state-formation and state personality cashed out in terms of representation of, and authorization by, each subject. By showing how this democratic language could support absolutists ends, Hobbes dealt a major rhetorical blow to his parliamentary opponents. To achieve these ends, Hobbes radically revamped his account of persons and personation.”

Política é oposta da guerra, isto é, o Estado civil versus o “estado de natureza”. Assim sintetizamos todo esboço político do filósofo inglês.

Tão somente certo da estrutura política de Hobbes relacionar-se em contrapartida com a guerra, que fica evidente pensar no solo Inglês do século XVII, a começar pela década de 1640. A primeira análise sobre tal apontamento é questionar os limites de cotejo entre a guerra civil de 1640-1649 e a teoria política do Estado de Hobbes. Sobre tal relação é interessante argumentar que o filósofo de Malmesbury, simultaneamente, descreve todo seu posicionamento político fora dos terrenos ingleses, isto é, em Paris, França. Enquanto os insurgentes reivindicavam seus direitos civis perante a coroa inglesa, Hobbes estava na França, no que parece ser exato, escrevendo e publicando o *Do cidadão* (1642), o *Os Elementos* (1650), e escrevendo *O Leviatã* (entre 1649 e 1650) que fora publicada na Inglaterra em 1651. Sobre tal questão se faz necessário indagar quem fora Hobbes para a época da Guerra Civil (considerada como a Revolução Puritana): fora um puritano? Em precisão de um partidarismo político, fora um nacionalista? Em precisão de sua teoria de Estado, fora um radical? Ao se tratar desses questionamentos o historiador Hill se posiciona mediante a seguinte descrição:

Hobbes não foi um puritano: a maior parte de sua vida serviu à poderosa família Cavendish, da alta aristocracia, realista. Fugiu da Inglaterra em 1640 e passou toda a guerra civil no estrangeiro. No exílio chegou a ser preceptor do príncipe Carlos. Hobbes somente voltou à Inglaterra no final de 1651, depois que a República vencera os radicais. No entanto Hobbes sentia grande admiração pelas realizações dessa mesma Revolução que, em seu entender, jamais deveria ter acontecido (HILL, 1987, p. 368).

Assim, a presente dissertação busca entender a ausência física de Hobbes na Inglaterra da década de 1640 e os motivos que o levaram a publicar uma importante teoria da soberania sobre o Estado absolutista. Neste propósito, este capítulo argumenta as razões da Revolução Puritana (conhecida também como a Guerra Civil da década de 1640) aos cotejos da teoria do Estado⁷² de Hobbes. No mais, faz-se necessário perceber as questões sociais que envolveram o filósofo de Malmesbury a cogitar uma teoria⁷³ que vai ao encontro ao cenário político inglês e questionar o quanto a obra “O Leviatã” se fez “testemunha viva⁷⁴” para a realidade da Inglaterra

⁷² A teoria política do Estado de Hobbes se compreende um campo de estudo ao que se refere tanto na sua personificação de Corpo e alma (matéria e forma) enunciados na mecânica política que envolve a razão e a liberdade humana; como também as questões da teoria política da soberania (ou a teoria da ética da dominação) e a República.

⁷³ Ao analisar a teoria da Soberania de Hobbes desdobra-se ao entendimento que o presente filósofo enuncia uma realidade próxima a ele, no que parece ser exato, tal realidade se concerne na Inglaterra.

⁷⁴ O presente trabalho ao enunciar tal termo quer demonstrar as razões pelo qual Hobbes pensa e descreve sua teoria de Estado é um pensamento de preocupação com sua amada Inglaterra.

do século XVII. Também faz-se necessário entender a questão da liberdade para o presente trabalho e suas imagens evocadas tanto na obra *O Leviatã*, quanto para os movimentos políticos-religiosos, como os *Levellers*, da Guerra Civil Inglesa.

Há uma similitude no nome “Leviatã”, ao que parece ser relacionado com o ser para o Estado Hobbesiano (enunciado no primeiro capítulo). Assim, é importante estabelecer que tal similitude e a escolha do nome da obra pelo autor inglês desdobra-se na teoria da soberania, com seu enredo histórico da Revolução Puritana. Por isso o presente capítulo enfatiza três grandezas de saberes para o esboço destes estudos e, diante desses saberes, apodera-se desta dissertação mediante a técnica da análise categorial de Bardin. Teoricamente, são enunciados como um termo conectivo à elaboração política histórica de *O Leviatã*. Há, no entanto, outros termos conectivos que são: o Estado, a personificação, e a Guerra Civil de 1640.

Hobbes é um autor que pensa na natureza humana e, ao mesmo tempo, na natureza do Estado, de modo que para ele, a composição artificial do Estado só poderia ser uma composição que se contrapõe à natureza. Em tese, a política hobbesiana é uma política que se estabelece como arte e criação do homem artificial. Assim como o mesmo descreve em seu *Leviatã*:

Expus até aqui a natureza do homem [...], juntamente com o grande poder de seu governante, ao qual comparei o Leviatã, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os Filhos da Soberba. Mas dado que é mortal, e sujeito à degenerescência, do mesmo modo que todas as outras criaturas terrenas, e dado que existe no céu (embora não na terra) algo de que ele deve ter medo, e a cuja lei deve obedecer⁷⁵ [...] (HOBBS, 1968, p. 362).

Tais considerações, estabelecidas até o presente momento, entre a teoria hobbesiana e sua formulação política para o século XVII compõem um teatro de representações políticas regidas pela “ética do poder”, a qual se concentra na mão do soberano. O Estado seria mais do que uma simples solução de enunciados ou uma conclusão final de uma teoria, mas seria a elaboração cognitiva do homem que pauta a sua liberdade, como também, seria a estruturação de uma pessoa artificial. Tal Estado se aproxima mais do medo do que da liberdade, assim como

⁷⁵ Tradução nossa: “Hithero I have set forth the nature of Man [...] together with the great power of his Governour, whom I compared to Leviathan, taking that comparison out of the two last verses of the one and fortieth of Job; Where God having set forth the great power of Leviathan, called him King of the Proud. There is nothing, saith he, on Earth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth Every high thing below him; and is King of all the children of pride. But because he is mortal, and subject to decay, as all Other Earthy creatures are; and because there is that in heaven, (though not on Earth) that the should stand in fear of, and whose Lawes he ought to obey [...]”

se aproxima mais de uma ética de dominação do que de uma escritura de retórica e lógica como fizera a tradição da Política de Aristóteles. Esta dissertação quer entender as enunciações da teoria hobbesiana do Estado, em contraposição à teoria política de Aristóteles, deixando tal questão para o próximo capítulo. A partir desse assunto, poder-se-ia o presente capítulo questionar se “o Estado hobbesiano é um estado histórico ou hipotético”, no campo das ideias.

2.1 Os Levellers e o desfecho de 1649

1649 é considerado o último ano da Guerra Civil Inglesa, no qual os insurgentes adquiriram a vitória com a morte do rei Carlos I. Dessa forma, é representada socialmente a vitória de uns pela morte de outro, isto é, para que o novo governo ascenda triunfante era preciso pois que a monarquia morresse. Porém, não fora, necessariamente, um evento democrático, como queriam os *Levellers*⁷⁶, pois seus principais líderes⁷⁷, juntamente com alguns seguidores, foram assassinados por um militar que contribuiu influentemente na Revolução Puritana, considerado um importante líder político para a época: Oliver Cromwell (com a participação do parlamento inglês). A problemática em pauta está no ponto que une os *Levellers* e outros movimentos, como também grupos sociais que é o caso dos *gentrys*, contra a coroa, no entanto, o parlamento da época era formado por pessoas influentes na sociedade e foi esse mesmo parlamento, juntamente com os *gentrys*, que associou forças com Cromwell para exterminar os *Levellers*.

O parlamento desde a época feudal foi uma importante instituição que somava forças ao manejo do poder do rei, por via de regra, seria uma instituição de apoio, que era formada pela classe dominante da Inglaterra. A formação do parlamento Inglês no Medievo, século XIII, foi resultante da associação coletiva dos nobres que detiveram o monopólio da economia, já que do século XII ao século XIII a preponderância dos feudos estacionava a economia em diversas regiões da Europa, tendo destaque a Inglaterra, conforme Anderson. Assim o Parlamento surtiu por aqueles que tinham o controle econômico social. O texto do Historiador Anderson descreve essa situação institucional do parlamento inglês:

A administração e a autoridade reais da Inglaterra angevina não tinham qualquer equivalente fiel em toda a Europa do século XII. Mas o poder pessoal do monarca logo foi seguido – o que reforça nossa argumentação – por precoces instituições de caráter coletivo da classe dominante feudal, com características singularmente unitárias: os Paramentos. A existência na

⁷⁶ Movimento partidário político que significa niveladores.

⁷⁷ John Lilburne e Richard Overton são considerados uns dos líderes dos *Levellers*

Inglaterra desses parlamentos medievais, a partir do século XIII, não constituía evidentemente uma peculiaridade nacional. O que os distinguia era mais o fato de se tratarem de instituições ao mesmo tempo “únicas” e “conglomeradas” (ANDERSON, 1994, p. 113).

Na análise da descrição de Anderson, podemos por em paralelo o parlamento inglês do século XIII com o parlamento inglês do século XVII, pois ambos eram formados por pessoas que representavam, economicamente, a sociedade inglesa. Na análise de suas diferenças, o parlamento do século XIII era mais seletivo em relação a composição parlamentar, pois era composto de senhores nobres para a sociedade feudal inglesa. No entanto, o século XVII, onde a Inglaterra começara a se despontar com a sua política econômica na Europa, ocasionalmente, devido às grandes embarcações marítimas, a economia começava a se mover nas mãos de outras pessoas da sociedade, estendendo assim o manejo do monopólio comercial e econômico na Inglaterra do século XVII. Outro ponto congruente sobre o parlamento medieval e o parlamento moderno inglês é o dado de se tratar de instituições “únicas”, apesar que o parlamento do século XVII refutava a questão da centralidade do poder, e por isso destaca-se os *gentrys*, com o desejo de divergir a monarquia da época com imagens de liberdade social e política, como também econômica. Esse fator do *gentrys* que faz atrair outros grupos para a brigada inglesa da década de 1640. É importante analisar a questão econômica da Inglaterra na transição de uma cultura feudal para a Revolução do Século XVII, para entendermos o papel predominante do parlamento inglês nos anos iniciais da Revolução Inglesa. Sobre esse fator, Anderson elucida:

A predominância da criação de gado lanífero, setor em crescimento na agricultura do século XV, acelerou, naturalmente, tal tendência, ao passo que a indústria têxtil rural, contígua àquela, proporcionava alternativas naturais ao investimento da pequena nobreza. A trajetória econômica que conduziu das metamorfoses da renda feudal nos séculos XIV e XV à emergência de um setor capitalista rural em expansão no século XVII estava pois aberta. Uma vez iniciada, tornou-se praticamente impossível sustentar o caráter juridicamente separado da nobreza inglesa (ANDERSON, 1994, p. 124).

Outrossim, a essa problemática, são os vários pontos de interrogação nesse parêntese histórico da Inglaterra relacionado a Revolução Puritana, a Guerra Civil da década de 1640. Poderia a Inglaterra impedir a monarquia? Ou seria apenas um desfecho ocasionado por Cromwell e o parlamento para se assentarem no poder? O que foram esses anos que até hoje se tornam complexos os estudos da Revolução Inglesa? Perante esses revês que o presente tópico

pretende se dispor para elucidar a Inglaterra enquanto contexto da elaboração do *Leviatã*⁷⁸. Hobbes, em um pequeno trecho do *Leviatã*, traduz um pouco da realidade de guerra na década de 1640:

Contudo, nesta selvagem disposição de um pensamento, o homem pode muitas vezes perceber o seu curso e a dependência de um pensamento em relação a outro. Pois num discurso da nossa atual guerra civil, que coisa parecia mais pertinente do que perguntar (como efetivamente aconteceu) qual era o valor do dinheiro romano? Contudo para mim a coerência era assaz manifesta, pois o pensamento da guerra trouxe o pensamento da entrega do rei aos seus inimigos [...] ⁷⁹ (HOBBS, 1968, p. 95).

A presente pesquisa aponta a importância dos *Levellers* neste desfecho histórico que ocorreu em 1649, como também, o quanto esse movimento fora usado como ferramenta de interesse ao parlamento inglês até o ponto que os *Levellers* se tornaram descartáveis ao propósito parlamentar. Afinal, os Parlamentares acharam um ponto congruente na sociedade e usam do movimento “niveladores” para se ter uma certa posição social. Mas quem, ou o que seria esse movimento sobre o qual esta dissertação aponta seu interesse? Como era formado? Quais seriam suas principais ramificações? E por que motivo fora formado?

Destarte, O que é o *Leveller*? Este termo significa “nivelar”, de modo que esse grupo era conhecido por “niveladores”, como muitos livros ressaltam a origem desta palavra – entre os quais “O Mundo de Ponta Cabeça” de Christopher Hill, “Hobbes e a liberdade republicana” de Quentin Skinner, “Ideologia e Protesto Popular” no capítulo “Revolução Inglesa” de George Rude, “Causas da Revolução Inglesa: 1529-1642” de Lawrence Stone. Assim, tem-se uma visão peculiar do que seria o movimento *Leveller*. De acordo com Rude (1982), se entende a composição dos *Levellers* associados a seu nome. “A maior parte dos fazendeiros e artesãos, porém – os de ‘nível médio’ – continuaram a lutar e muitos chegaram a servir no New Model Army [...]” (RUDE, 1982, p. 78).

O movimento *Leveller* surge sobre as sombras do Exército do Novo Tipo, e resulta como um movimento partidário. Foi um movimento organizado, formado por pessoas que tinham uma certa propriedade, dono de terras, lojistas e artesãos. Em tese, os *Levellers* não formavam um grupo popular como aparenta ser. Hill enuncia em seu Capítulo IV no livro “O Mundo de

⁷⁸ Estes estudos acreditam na hipótese que o *Leviatã* fora elaborado pelo desfecho de 1649 relacionado com a morte de Carlos I.

⁷⁹ Tradução nossa: “And yet in this wild ranging of the mind, a man may oft-times perceive the way of it, and the dependance of one thought upon another. For in a Discourse of our present civil warre, what could seem more impertinent, than to ask (as one did) what was the value of a Roman Penny? Yet the Coherence to me was manifest enough. For the Thought of the warre, introduced the Thought of the delivering up the King to his Enemies [...]”

Ponta a Cabeça”: “Como a história dos *Levellers* já foi contada muitas vezes, não tenho a intenção de repeti-la aqui. Apenas não quero enfatizar que não devemos restringir nossa atenção ao movimento organizado e a seus líderes [...]” (HILL, 1988, p. 78). Nos anos iniciais da Revolução Inglesa, os *Levellers* estiveram associados com as ideologias do Exército do Novo Tipo, e tiveram várias tentativas de tomar a posse desse Exército, assim como descreve Hill: “Assim findou a tentativa leveller de conquistar o controle do Exército” (HILL, 1988, p. 82).

Assim, deve-se atenção que os *Levellers* continham o espírito de agitação que possuía o Exército do Novo Tipo, no entanto, era um movimento mais centralizado e possuía uma política radical preocupante para o parlamento inglês do século XVII. É interessante notar que foi um movimento que instigava uso de panfletos, como também foram liderados por pessoas intelectuais, como John Lilburne, que fora conhecido como o porta voz desse movimento, segundo descreve Rude (1982, p. 79). Na década de 1640 a colina de St. George fora o refúgio e o local de encontro do movimento dos niveladores. Essa colina era um ponto estratégico, localizada entre a Floresta de Windson e a cidade de Kingston. De acordo com Hill, vários eventos ocorreram aos arredores da colina de St. George, como a execução dos líderes *Levellers*, e que ocasionou o refúgio de seus seguidores ao solo da colina. Entre outros momentos ocorridos com os *Levellers* nas proximidades de St. George foi o processo dos *Levellers* autênticos (*diggers*) na cidade de Kingston, assim como segue a nota de Hill:

[...] a colina de St. George ficava logo na saída de Londres, ao alcance de qualquer indivíduo pobre que pudesse estar interessado em colonizar esta terra. Situava-se na orla da Grande Floresta de Windson, onde em 1641, “vintenas e centenas foram caçar os gamos do rei”. Não era uma terra muito adequada para a agricultura desprezada que fora pelo agrônomo Walter Blith [...], já Kingston, a cidade mais próxima onde os *diggers* foram processados pelos senhores fundiários locais –, era um grande mercado de grãos e tinha antiga tradição radical (HILL, 1988, p. 220-221).

A estrutura desse movimento reflete sobre um grupo que, consideravelmente, era da camada média da sociedade, pessoas que tinham uma considerável riqueza. No entanto, alguns deles reivindicavam a igualdade de propriedades, e por isso o nome *leveller*, “nivelador”. Assim como entende Rude: “Alguns *Levellers* pediam, a princípio, a igualdade da propriedade, merecendo assim o rótulo de *leveller* (nivelador) a eles aplicados pelos críticos.” (RUDE, 1982, p. 79). Assim, apesar de vigorar uma ideologia radical de se pensar a política para a Inglaterra, esse movimento *leveller* se dividiu em duas linhas: uma secular e outra religiosa. Esta Hill a descreve como os *Levellers* autênticos, também conhecidos como os *diggers*: “os *diggers* se proclamavam os autênticos *Levellers*, denominação que já fora utilizada em 1647 por Lawrence

Clarkson – que mais tarde se juntou aos *ranter*s” (HILL, 1988, p. 124). Já Rude citá-la como *True Leveller*, de acordo com sua posição se vê claramente uma dobradiça do movimento no que se estabelece o critério de interesse políticos dos *Levellers*:

Tinha duas linhas principais, uma secular e outra “religiosa”, embora as duas, pelos motivos já explicados, se confundissem inevitavelmente. A linha mais secular associa-se com os levellers e os diggers, os quais, embora seus programas diferissem muito, ofereciam ambos soluções políticas e sociais para males terrenos. Tais grupos surgiram dos acalorados debates entre oficiais do exército (favoráveis e os grandes comerciantes e donos de propriedade rurais) e os “agitadores” que representavam as fileiras da tropa, realizada em Putney em 1647 (RUDE, 1982, p. 79).

Os *Levellers* não foram nem a causa e nem a ‘mola propulsora’ da Revolução Inglesa, esta razão se dá ao grupo dos *gentry*s. A causa da revolução não se estabelece apenas pelo motivo de desmerecer os feitos do rei, a causa maior da Revolução está na mudança radical de sociedade, isto é, uma sociedade que não comporta mais as tradições feudais, assim como foi a Escócia para o governo de Jaime I, e que se movia economicamente na agricultura e na produção de tecido para o mercado *extra murus* do terreno inglês. Também implica as navegações do século XVII, que expande a cultura inglesa e faz com que a sociedade se direcione a reivindicar o absolutismo inglês. Se trata de algo semelhante àquele antigo ditado, ‘a sociedade mudou e requer mudança de sistemas’. A grosso modo, não é atribuída a causa da Revolução apenas e meramente por uma razão subjetiva, ou seja, o povo a desgosto do rei, mas o foco da Revolução inglesa está na forma como a sociedade inglesa comporta com mudanças na cultura e na economia, e causa estranhamento com algumas tradições e, simultaneamente, estabelecendo novos pareceres políticos e sociais. Este elemento social estabelece no número de insurreições causadas pelos artesãos, e camponeses, recusando o pagamento de taxas aos senhores, protestando alguns movimentos tradicionais como os papistas, assim como enuncia Rude:

[...] houve insurreições populares generalizadas e espontâneas nos condados do Norte e do Leste, que invocavam o nome do Parlamento e eram dirigidas contra os “papistas”, os “maldosos” e os “cavaleiros”. Homens e mulheres da classe “média” e “inferiores”, delas participaram; observou-se que, mesmo nas agitações urbanas, os principais participantes eram camponeses que vinham de suas vilas para ajudar os cidadãos, com frequência armados apenas de porretes e foices. No sul os camponeses aproveitaram-se das condições incertas para revidar, atacando os parques de caça dos senhores e recusando-se a pagar o arrendamento. Assim, num certo sentido pelo menos nessas áreas a rebelião camponesa foi uma continuação da que havia sido iniciada antes,

de uma forma mais controlada, e não teve relação direta com a luta entre o rei e o Parlamento (RUDE, 1982, p. 78).

Dessa forma podemos entender um contexto social de que seria a Revolução, em tese o que é Revolução? Pode-se cogitar que uma Revolução começa por um ponto negativado por aqueles que aderem o poder, ou simplesmente por querer aderir ao poder. Para Lawrence Stone seria uma forma de violência, um mecanismo de violência que busca efetuar mudanças: “[...] é uma mudança efetuada por meio da violência no governo, e/ou regime, e/ou sociedade. (STONE, 2000, p. 37). Sendo assim pode-se afirmar que a Revolução é o devir que confrontaria os dois lados da posição do poder, fazendo dar sentido ao movimento revolucionário.

Para a filósofa alemã Hannah Arendt, as questões sociais das revoluções começaram a surgir na Idade Moderna, quando o homem começou a questionar a posição da pobreza ser algo que não fosse inerente à condição humana (cf. ARENDT, 2011, p. 49). Seguindo o que pensava a filósofa, o homem foi impulsionado com o espírito revolucionário na História, não devido a Revolução Americana ou Francesa, mas sim pela capacidade de entender o seu poder de fazer mudanças com a forma de governo. A princípio, a Revolução levaria a mudar a forma de governo ou de governar (cf. ARENDT, 2011, p. 51-52). Dessa forma pode se extrair o conceito de Revolução para a filósofa: “O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova [...]” (ARENDT, 2011, p. 56). E, em outra passagem, “[...] é, naturalmente, descobrir a primeira vez em que aparece palavra que a partir daí, passa a vincular ao fenômeno” (ARENDT, 2011, p. 65). Pois Maquiavel introduziu a palavra revolução na sua teoria política e ela foi associada como um fenômeno político (cf. Arendt, 2011, p. 69).

Ademais, um ponto importante que fomenta a conceitualização de Revolução para a Filósofa é a instauração de liberdade, ou da liberdade para o homem, e neste ponto se conclui, que não há então revolução: “[...] essas palavras nunca indicaram a libertação, tal como era entendida pelas revoluções, e menos ainda apontavam para a instauração de uma nova liberdade.” (ARENDT, 2011, p. 69).

Nesse ensaio de conceituar a palavra Revolução, Hannah Arendt, leva a tendenciar esse termo como um evento político: a filósofa alemã do século XX entendia que a Revolução estava em contraste com a ideia de se ter o estado de natureza, algo que já fora argumentado por Hobbes no século XVII, que para este filósofo seria em tese a “guerra de todos contra todos”. A teoria hobbesiana é refutada no século XX que deu um pendão teórico à posição filosófica da revolução por Arendt:

A metáfora anteriormente mencionada e a teoria de um estado de natureza que substituiu e deu prolongamento teórico a essa metáfora – embora tenham servido várias vezes para justificar a guerra e sua violência com base num mal originário, inerente aos assuntos humanos e patente no início criminoso da história humana – guardam uma relação ainda mais próxima com o problema da revolução, porque as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável. Pois as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças (ARENDDT, 2011, 47).

Não que a filósofa queria alinhar-se seu pensamento à posição hobbesiana da teoria do estado de natureza, “a guerra de todos contra todos”, mas a mesma faz um paralelo do que se pensava ser a revolução como significante de mudanças sociais, apesar de que Arendt não apreciaria dessa forma, mas sim como um evento ocasionado por uma posição de poder, ou por pretender ser no poder. Dessa forma a revolução passa a ser um evento político. Interessante paralelizar a posição de Arendt e de Hobbes, embora ambos partissem da premissa do poder político. Nesse contexto, é se tratando da Revolução Puritana Inglesa, a Guerra Civil de 1640, que se encontra o tema de reivindicações de poder. É sobre este ponto que buscamos compreender, em base do pensamento hobbesiano, os eventos sociais mediante a Guerra Civil Inglesa, que, ao que tudo indica, se assemelham em seu desfecho⁸⁰, entre a figura dos líderes *levellers* e do rei Stuart.

Ademais, será pela técnica de “análise categorial”, de Laurence Bardin, que esmiuçará esta pesquisa o termo “desfecho”. Tal termo foi encontrado como um ponto de cognição entre o evento ocorrido em 1649, e para facilitar a compreensão desta época foi selecionado este termo como um cognitivo de enunciação no enredo de 1649. Este ano se faz importante, pois os estudos desta pesquisa consideram a morte de Carlos I como uma engrenagem propulsora a Hobbes na escrita de *O Leviatã*.

Em análise ao termo “Revolução”, este tópico circunscreve o cenário e o enredo político, como se fosse uma peça teatral, assim deslumbra o entendimento do desfecho de 1649: a morte de Carlos I e o fim do movimento *leveller*. Ao que apresenta os atores do “desfecho” podemos considerar os *gentrys* e Oliver Cromwell, no entanto, o trabalho quer dar seu foco aos *levellers*, pois o desfecho de 1649, a morte de Carlos I, é um ponto de encruzilhada que leva a vários nortes, um deles é a participação efetiva dos *levellers* e *diggers* nas lutas com o Exército do Novo Tipo, que desbrava os motivos da revolução ocasionado pelos *gentrys*. Também, em relação a tal desfecho, abre-se a possibilidade de análise da Guerra Civil de 1640, que é comentada no *Leviatã*, como também, questionar o motivo de Hobbes querer teorizar a “guerra

⁸⁰ No seu sentido estrito, quer introduzir a cena final do teatro, isto é o último ato.

de todos contra todos” como uma questão que percute em ser hipotética ou realista. Na implicação teórica do filósofo, ao que foi abordado neste parágrafo, se tem a descrição do autor de *O Leviatã*: “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro [...]”⁸¹ (HOBBES, 1968, p. 187).

A princípio, o que foi a Guerra Civil de 1640, ou a tão conhecida Revolução Puritana? A se pensar no tema de Revolução Inglesa, tem-se o historiador britânico Christopher Hill que por uma historiografia marxista faz surgir, em grau de importância, vários grupos sociais, e assemelhar, em grupos sociais, a posição dos *Levellers*, de vários movimentos religiosos, como os quacres e os *diggers*, do parlamento, dos *gentrys* e da coroa: quatro⁸² grupos bem posicionados que espelham as categorias sociais da Inglaterra do fim da primeira metade do século XVII. Dessa forma faz jus questionar as figuras: Oliver Cromwell que, a priori, representaria a militância da Inglaterra entre os anos de 1640 a 1649; o Rei Carlos I, a monarquia; e John Lilburne, resgatado e intensificado nas Obras de Hill, como aquele líder popular do movimento dos niveladores, *Levellers*. Lilburne contou com o apoio de Richard Overton que soma para o movimento *Leveller*, este teve uma participação importante e sobre ele descreve Hill:

O leveller Richard Overton imaginava os líderes parlamentares dizendo: “O povo inteiro deve ser envolvido nesta luta”; “Mas como conseguiremos isso?”; “Ora, temos de nos associar à parte do clero que atualmente se encontra por baixo” – mas “precisamos tomar cuidado para que o poder supremo não caia em mãos do povo” (HILL, 1987, p. 49).

A respeito do parlamento, este empunhava os seus interesses políticos em prol de uma fundamentação hegemônica inglesa do século XVII que, a priori, a Inglaterra passava por crise de instabilidade política mediante a era Stuart⁸³ e que ficou mais evidente com Carlos I. A respeito dos Stuarts, Hill (1988, p. 25) considera: “O comportamento de Jaime e de Carlos I levava os homens a voltarem-se nostalgicamente para o tempo de Isabel.” (HILL, 1988, p. 25). É lícito ater-se que o parlamento fora considerado, pelos Stuarts, com um movimento a parte da coroa, uma espécie de grupo que servia para cobrança de impostos.

⁸¹ Tradução nossa: “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world [...]”.

⁸² Apesar que os *levellers* eram uma facção dos povos comuns, porém foram considerados, também, na classificação de um grupo religioso, embora não terem uma religião predominante que a lidere.

⁸³ O presente tópico quer ressaltar a relação entre os Stuarts com o parlamento, a aliança entre a Escócia e a Inglaterra, e o modo radical de governo de Jaime I.

A Inglaterra, na primeira metade do século XVII, passava com grandes mudanças relacionadas a sua estrutura política e com o jeito próprio de governar dos Stuarts: Jaime lutava com a inflação, pensava ser positiva a aliança entre a Inglaterra e a Escócia, no entanto, os gastos era demasiadamente desnecessários. Conforme a descrição de Hill (1988, p. 25): “[...] o governo de Jaime parecia gastar tanto em tempos de paz quanto o de Isabel o fizera em tempos de guerra.” Já Carlos I, associando ao legado de seu pai, buscava aliança com a Espanha, buscando efetuar uma governança que despertasse admiração aos ingleses, no entanto, estes se coligavam ao partido do Parlamento e buscavam como solução política recusar o aumento dos juros ao referido governo de Carlos I. Evidentemente, que o partido do parlamento inglês estava mais associado a uma facção política que englobava os proprietários de terras e as pessoas intermediárias, os *gentrys* e os comerciantes da época. Em relação a aliança dos Stuarts com a Espanha se tem esta nota de Hill:

Quando o Parlamento reuniu-se novamente em 1624, pareceu durante um breve momento, que a unidade nacional isabelina poderia ser recuperada. Nesse interregno, Buckingham e o príncipe Carlos haviam visitado a Espanha a fim de cortejar a infanta, cujo casamento com o príncipe de Gales Jaime encarava como solução para todos os problemas da Europa (HILL, 1988, p. 27).

A causa do Parlamento está em introduzir um governo de descentralização política das mãos do rei, mas não seria uma forma de democracia. Na visão do Parlamento, os reis Stuarts, em seus manejos administrativos e políticos, se tornavam cada vez mais tiranos, e de certa forma colocavam em risco a posição social da Inglaterra, a exemplo de outros países, como é o caso da Espanha. Os parlamentares aproveitaram a deixa que fora a insatisfação do povo, no aumento dos juros, ocasionando fome e miséria, e como também, o desejo de participação na política, idealizando a liberdade política por vários movimentos, incluindo os *Levellers*. De fato, a Inglaterra se tornou um terreno de muitos conflitos internos associados a vários movimentos políticos e religiosos. Apesar de cada grupo possuir uma idealização diferente, todos se uniram por uma única causa: a retirada dos Stuarts no poder e, conseqüentemente, a conquista de seu lugar de destaque na política. O então Parlamento soube aproveitar esse momento, reivindicar a desfavor de Carlos I e buscar reforços com o apoio dos *gentrys*, esta estratégia foi sua jogada mestra.

Mas e a idealizada monarquia de Hobbes? Como se encaixa nessa confusão de uma disputa da monarquia a uma possível aristocracia (ou oligarquia) ou de um experimento democrático? Hobbes se posicionou nesta convergência inglesa da década 1640, por meio de

suas teorias. Seria injusto dizer que Hobbes fugiu da guerra e não participou dela. Embora estivesse na França, tendo se refugiado em Paris: desde de 1642, a sua teoria da soberania estreitava na sua obra *Do Cidadão* que fora concluída tal teoria em 1651 (dois anos após a morte de Carlos I) e com a publicação de *O Leviatã*. Dessa forma, o filósofo de Malmesbury fora forçado a tomar uma posição partidária, e este escolhera o grupo da monarquia, a corte real. Entretanto, Hobbes percebia o desejo do povo de uma política que fosse a favor de suas necessidades vitais, assim surgia em sua teoria da soberania (idealizada a monarquia) que em letra descrevia a República, em outros termos, o contrato dos povos que estabelece com o seu soberano fortalece o Estado: o contrato social é peça chave na sua teoria. Assim descreve Hobbes a respeito de sua teoria a favor do absolutismo inglês:

É muito evidente, por tudo o que já dissemos, que em toda cidade⁸⁴ perfeita [...] reside um poder supremo em alguém, o maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior. Esse poder é o que chamamos de absoluto, o maior que homens possam transferir a um homem. Pois, se alguém submeteu sua vontade à vontade da cidade, de modo que esta possa, com todo o direito e sem risco de punição, fazer qualquer coisa – baixar leis, julgar controvérsias, fixar penalidades, utilizar a seu bel-prazer a força e a riqueza dos homens –, com isso conferiu a esta o maior domínio que se possa conceder a uma pessoa⁸⁵ (HOBBS, 2017, p. 220).

Embora a Inglaterra se associasse cada vez aos grupos dos insurgentes, pois o parlamento ganhava forças com o apoio de Cromwell, dos *gentrys* e dos *Levellers*, o filósofo inglês continuava no seu “escanteio bélico⁸⁶” a escrever em favor da corte real. Dessa forma, a tão idealizada monarquia, em bases republicanas, de Hobbes, fazia-se cada vez mais distante nesse enredo ensaiado pelos partidos associado ao parlamento; este⁸⁷, nos primeiros anos da década de 1640, aderiu cada vez mais a sua influência aos interesses do “povo comum”, apesar que a Revolução Inglesa foi uma revolução onde os principais representantes, e que estavam na brigada política, eram aqueles que tinha uma certa propriedade, um pequeno bem móvel, um

⁸⁴ Mesmo que pareça ser estranha tal expressão à teoria hobbesiana, Hobbes em “Do Cidadão” prefere a usar o termo para fazer limiar com a sua teoria de república, porém o mesmo se vê necessário a correção do termo em “O Leviatã”, e usa eventualmente “Estado” no lugar de Cidade.

⁸⁵ Tradução nossa: “It is most manifest by hath been said, that in Every perfect city, [...] there is a supreme power in some one, greater than which cannot by right be conferred by men, or greater than which no mortal man can have over himself. But that power, greater than which cannot by men be conveyed on a man, we call absolute. For whosoever hath so submitted his will to the will of the city, that he can unpunished, do anything, make laws, judge controversies, set penalties, make use at his own pleasure of the strength and wealth of men, and all this by right; truly he hath given him the great dominion that can be granted.”

⁸⁶ Estes estudos consideram que os nove anos de Hobbes na França serviu-lhe como uma contrapartida teórica da política contra os princípios do estado de guerra (ou o estado de natureza).

⁸⁷ Nesse quadro da década de 1640, o parlamento era o movimento que se fazia frente ao grupo da coroa.

comerciante, um artesão, um lojista, e não os considerados pobres. É neste contexto de um grupo financeiramente médio, que se encontram os *levellers*. Diante dessa posição parlamentar é questionável inferir a intenção do parlamento. Aqui se trata de uma luta de interesses, de uma luta de valores éticos e religiosos que deu título a Guerra Civil como Revolução Puritana: esta Revolução é o espelho de resposta do movimento religioso puritano, que envolve os *quacres*, os anabatistas, os presbiterianos e os anglicanos. Tais movimentos se tratam de uma luta de figuras emblemáticas: *Levellers* e Cromwell *versus* Carlos I.

Tantas “instâncias políticas⁸⁸” se envolviam no teatro revolucionário da Inglaterra entre os anos de 1642 a 1649, porém a mais específica é a que está relacionada com a disputa política em proposta de um novo poder ensaiado pelo parlamento. O que se chega a uma possível conclusão, que os movimentos (ou grupos partidários) aproveitaram a desilusão dos parlamentares com os Stuarts e reivindicavam em seus ideais a uma causa que se tornou comum, porém não era tão comum, pois os *Levellers* e os *Diggers*⁸⁹ queriam o reconhecimento político, alguns aderiram à brigada pela igualdade de propriedade e das terras comunais. Por outro lado, os parlamentares queriam uma Inglaterra aos moldes isabelinos e, conseqüentemente, uma possível aristocracia. Em um terceiro dado, os puritanos queriam uma posição com o Estado, desvanecer várias heresias associadas à liberdade, ao céu e ao inferno. Nesse meio termo, Hobbes queria uma idealizada monarquia. Já Carlos I e sua corte queriam permanecer no poder. Assim, deve-se fazer juízo entender a Revolução Puritana como uma guerra tripartite: O parlamento, os *Levellers* (os puritanos, os *Diggers*) e o Rei. Ao que se diz respeito a esta mistura de interesses políticos, Hill descreve em um pequeno trecho:

A revolta no interior da Revolução, que constitui o meu assunto, adotou muitas formas, algumas das quais são mais bem conhecidas do que outras. Grupos como os *levellers*, *diggers* e pentamonarquistas ofereceram novas soluções políticas (e, no caso dos *diggers*, também novas soluções econômicas). As várias seitas – batistas, *quacres*, *mugletonianos* – propuseram novas soluções religiosas. Outros grupos formularam questões de teor cético acerca de todas as instituições e crenças de sua sociedade – *seekers*, *ranters*, mais uma vez os *diggers*. Para dizer a verdade, é provável que incorra em equívocos que pretender encontrar naquela época uma diferenciação muito pronunciada entre a política, a religião e o ceticismo em geral (HILL, 1987, p. 31).

⁸⁸ A Guerra Civil de 1640, foi uma guerra que envolveu uma vasta participação política. Ela envolve tanto os movimentos populares, quanto os movimentos religiosos, junto a eles o Parlamento e do outro lado alguns que se apoiavam ao lado do Rei.

⁸⁹ Movimento político, associado aos *Levellers*, que tinham interesses econômicos (no entanto, a Igreja britânica considerava os *Diggers* como céticos).

Assim, nesses emaranhados de interesses e disputas em fases do poder, se faz questionar a origem da Revolução Puritana, que foi a fresta de possíveis movimentos revolucionários ingleses. Hill entende, na sua descrição da História Inglesa da década de 1640, como uma posição social e partidária dos movimentos. Em sua obra “O Mundo de Ponta Cabeça”, Hill volta a atenção a esses movimentos políticos e religiosos que saíram de seus esconderijos para prezar seus ideais e conquistas. É, em paralelo, aos interesses políticos dos movimentos sociais ingleses que se faz jus pensar no parlamento, apesar de ter sido por meio dos *gentrys* que esta revolução teve início. Lawrence Stone (1982) entende que os *gentrys* fora um grupo que se assemelhava a burguesia, o termo usado pelo historiador inglês foi uma “burguesia ascendente”, pois a burguesia propriamente dita não tinha força de expressão para aquela época, dessa forma descreve o historiador:

O velho e cômodo paradigma de inspiração *whig* desabou e foi substituído pelo que estabelecia um nítido conflito entre uma burguesia ascendente e classes feudais em decadência. [...] a Revolução Inglesa caiu no mesmo tipo de caos fragmentário no qual a historiografia da Revolução Francesa hoje se debate (STONE, 1982, p. 71).

Sobre os interesses do parlamento coligado com os *gentrys*, esses fazem verão com os *Levellers* entre os anos de 1642 a 1646, dá-se a uma leve impressão na História de que aquele esqueceu da sua verdadeira intenção, porém fica clara tal intenção com a morte dos líderes *levellers*, em 1649. A morte desses líderes, entre eles John Lilburne e Richard Overton, se faz um evento paralelo à morte de Carlos I, afinal, o parlamento, aliado às ‘pessoas intermediárias’, considerava-se habilidoso para exercer a política da Inglaterra, após o desfecho de 1649. Os *gentrys* foram um principal grupo de interesses políticos ligados aos do parlamento durante o evento da Revolução Inglesa do século XVII.

É assim que este tópico estabelece o elo de compreensão dos eventos associados aos *levellers* e a Carlos I, operante a utópica estrutura política do parlamento. Nesse ensaio político do parlamento, dá-se a abertura de compreensão do destemido líder Oliver Cromwell, não como evento separado como fora os *Levellers*, mas como ferramenta de junção e contraversão aos interesses do parlamento. Cromwell que organizou a milícia da revolução e devido a este deve-se também o reconhecimento do título puritana para a revolução de 1640. Sendo assim, é diante de tantas posições, de ensaios políticos e de manejos hegemônicos que o presente tópico centraliza a figura de Lilburne e de Carlos I que coincidem na morte e no desfecho da Guerra Civil de 1640. Sobre Cromwell, há uma nota de Hill que merece destaque:

O talento de Oliver Cromwell manifestou-se pela primeira vez ao superar estas fraquezas, mostrando que uma guerra revolucionária deve ser organizada de um modo revolucionário. Nas suas forças dos condados situados a leste, a promoção tinha lugar pela via do mérito, e não do nascimento: “prefiro ter um capitão simples e rústico”, disse, “que saiba por que luta e ame aquilo que sabe, do que um daqueles a quem chamais ‘gentil-homem’ e que não passa disso.” Insistia em que os seus homens tinham “as raízes da questão” dentro deles; caso contrário, encorajava a livre discussão de ideias divergentes (HILL, 1983, p. 87).

Quais são essas figuras emblemáticas nas quais este tópico se centralizou a sua atenção? Carlos I é Filho de Jaime I, rei Stuart da Inglaterra e, como citado anteriormente, aventurava-se aos manejos do reinado de seu pai. E nessa gestão de governo, Carlos não fora bem visto aos olhos de alguns da sociedade, em especial os *gentrys*, em tese, esse associou-se aos interesses do parlamento. Os *gentrys*, é um grupo forte que, em termos atuais, ‘coligou-se’ ao parlamento. Hill descreve essa desventura de Carlos em relação a sociedade de sua época, e o quanto que se tornava cara este desconforto político para a Inglaterra:

Tratava-se de uma questão de poder político. A burguesia⁹⁰ tinha rejeitado o governo de Carlos I, não porque ele fosse um homem ruim, mas por representar um sistema social obsoleto. O seu governo procurava perpetuar uma ordem social feudal quando havia condições para o livre desenvolvimento capitalista, quando apenas este permitiria o aumento da riqueza nacional (HILL, 1983, p. 80).

Em referida situação de desventura política, tem-se que para Carlos I lidar com o parlamento se tornaria algo estafante, como também, com o grupo *gentry*, fazendo frente ao movimento contra a coroa. Até então, a questão entre o Rei e as “pessoas intermediárias” tratava-se de algo administrativo e econômico. Assim como nota Hill (1983, p. 82): “A burguesia⁹¹ não tinha confiança em Carlos I e não iria confiar-lhe o seu dinheiro, pois sabia que o governo deste se assentava na hostilidade ao seu desenvolvimento [...]”.

Hipoteticamente, as reivindicações difundidas pelos *gentrys* posicionavam em um governo ‘livre’, dissuadido das linhas feudais que Carlos I apreciava. Para Stone havia duas espécies principais dos *gentrys*, os *gentrys* ascendentes: “[...] constituída quase que exclusivamente por cortesãos, juristas e comerciantes monopolistas.” E os *gentrys* comuns: “[...] que pagava por toda esta prodigalidade, representava o “partido do País” e nos anos de

⁹⁰ Habitualmente, a tradução ao indicar este termo quis referir-se aos *gentrys*, pois a burguesia para o século XVII não possuía uma força de expressão na Inglaterra, não se tratava aqui de uma Revolução Francesa, que faz importância a presença da burguesia, e sim de pessoas que possuíam uma certa financia, comerciantes e artesãos que faziam parte do grupo dos *gentrys*.

⁹¹ Outra apropriação do tradutor do termo burguesia para o termo *gentry*.

1640 derrubou o sistema da Corte, combateu e derrubou o rei, e ao final, emergiu nas figuras dos líderes radicais do *New Model Army* [Exército do Novo Tipo]. (STONE, 2000, p. 74). Essas duas linhas ideológicas que formavam os *gentrys* faziam oposição a uma espécie de Inglaterra dos moldes feudais, pois a sociedade mudava a estrutura de comércio e economia, da mesma forma os *gentrys* associavam-se como um movimento de renovação do poder, ademais, algo de interesse ao moderno jeito de pensar a economia da sociedade inglesa. Esse movimento representava uma política descentralizadora, buscava por redução de custo legais (incluindo o imposto pagos ao rei), a eliminação da Corte Real incluindo seus fundamentos (cf. STORNE, 2000, p. 74). Sobre a atuação *gentry* na Inglaterra da década de 1640 há uma nota de Lawrence Stone que traduz todo esse jeito renovador da política de descentralização:

[...] a equação entre “*gentry* comum” e pequena *gentry* e entre esta e a *gentry* em decadência; a asserção de que não era possível extrair lucros da agricultura numa época de inflação; o pressuposto de que a Corte era uma super via para a riqueza fácil; a explicação do radicalismo religioso como um refúgio para a decadência econômica; a omissão de não examinar a liderança parlamentar em 1642; a identificação dos independentes com a classe “*gentry* comum”; e a descrição do programa político dos independentes como descentralizador (STONE, 2000 p. 74-75).

Esta posição, apropriadamente burguesa, apresenta-se diferente do que se pensava por ‘governo livre’ associado aos desejos democráticos dos *Levellers* e, posteriormente, dos *Ranters*, que se figuraram nas imagens do “Homem Livre”. Os *Ranters* formaram um movimento que surgiu pelo sangue dos mártires *Levellers*, entre os anos de 1649-1650. Aquele Movimento se assemelha a estrutura *Leveller*, no entanto, ideologicamente como uma seita. Os *Ranters* não tinham uma estrutura programática igual aos *Levellers*, a priori, aquele fora liderada por John Fox, pelo intelectual Abiezer Coppe e pelo religioso Lawrence Clarkson. Outrossim é que os *Ranters* eram formados por artesãos itinerantes. Sendo assim, eles estavam dispostos a romper com qualquer tradição (cf. HILL, 1987, p. 204).

Sobre os líderes *Levellers*, Lilburne, Overton e outros, no início da revolução, eles se associaram ao “Exército do Novo Tipo”, o qual contava com o apoio do Exército de Cromwell. O “Exército do Novo Tipo” se tratava de um grupo que fora recrutado por artesãos e aldeões. Porém, tal Exército foi o movimento popular com ideias democráticas, muitos pregadores associaram a causa com seus discursos que favoreciam um regime democrático, tal questão não fora bem vista aos parlamentares, que em 1647 quis desmembrar partes dos integrantes do “Exército do Novo Tipo”, para enfraquecer a causa democrática (cf. HILL, 1987, p. 75).

John Lilburne fazia panfletos que denunciavam as injustiças da nobreza em geral. As ideias imagéticas de “Homem Livre” eram representadas neste movimento cultural pelos panfletos de Overton e Lilburne, e assim, não só pela luta braçal, como também intelectual que o movimento *Levellers* ganhava forças. Dessa forma, podemos entender que o movimento *Levellers* não era um movimento de origem da plebe, mas sim de algumas pessoas que tinham uma certa renda, uma propriedade. Tal movimento associou suas imagens de justiça e liberdade em muitas das publicações panfletárias e, também, dessa forma tiveram uma participação influente na Guerra Civil de 1640, intitulada por este tópico como uma “guerra com os panfletos”, ensaiada pelos niveladores e que posteriormente os *Ranters* herdaram seu estilo. A luta associada aos *Levellers* coligada ao parlamento seria, talvez, uma forma de se pensar, improbrecidamente, sobre as instâncias utópicas do grupo de Lilburne, pois os *Levellers* tinham suas astúcias e ânsias políticas próprias, e de certa forma, não seriam tão facilmente iludidos pelos propósitos dos parlamentares ou dos *gentrys*. Em tese, a luta que se formou a um “único movimento”, contra o rei, era também um movimento fracionado, pois cada grupo teria interesses políticos diferentes. Em questão, Skinner dá o seu parecer a respeito dos interesses *leveller*:

A mesma convicção era expressa com ainda mais vigor por vários autores *Levellers* [niveladores] que ganhavam projeção em meados da década de 1640. Isso não quer dizer que, em suas denúncias do poder arbitrário, estivessem de acordo com os partidários do Parlamento. Era contra as duas Câmaras que John Lilburne e Richard Overton, os principais panfletários do movimento *Leveller*, dirigiram algumas das suas mais violentas diatribes. Contudo, uma das razões de sua amargura era que eles endossavam a análise da liberdade e da escravidão que os protagonistas do Parlamento fizeram circular no começo da guerra civil (SKINNER, 2010, p. 146).

Os *Levellers* empenhavam-se na figura política do “Homem Livre”, era realmente um movimento separado, apesar de ter servido de força auxiliar para a milícia inglesa ligada a Cromwell. Alguns *Levellers*, os *True Levellers*, queriam uma situada participação na política, pois os pobres eram os mais esquecidos. Eles lutavam também pelos direitos das terras comunais. Tais terras não eram nem fazendas, ou terras de produção agrícola, e nem terras reais ou cidades. Eram a terra comum de todos, pouco férteis e que se encontrava entre os vales e as florestas, foi pelas redondezas dessas terras que surgiu o mito de Robbin Hood (cf. HILL, 1987, p. 61), o herói dos ladrões. Conforme descreve Hill (1987, p. 66) a respeito dessas terras: “‘Os terrenos comunais são sementeiras de mendigos, como podemos ver nas florestas e pântanos’, comentou-se em 1607 na Câmara dos Lordes.”

Os *Levellers* tiveram uma participação importante na Guerra Civil, eram um movimento que insistia no direito comum a todos, tinham ideias fortes sobre a liberdade na política. Entre os anos de 1647, o parlamento começava a ver os *Levellers* como ameaça à política inglesa. Mas como seria uma ameaça se os *Levellers* se associaram à luta contra a coroa? Aí está a questão, este movimento não só lutava contra a coroa, mas reivindicava direitos democráticos, devido ao absurdo aumento das taxações, que refletiram no preço dos alimentos. É sobre este ponto que os *Levellers* militaram em busca de pão⁹² e igualdade. Hill (1987, p. 117) traz uma nota importante a respeito deste enunciado: “Entre 1647 e 1650 os preços de alimentos subiram vertiginosamente, excedendo o nível anterior à guerra; os salários pagos em dinheiro ficaram muito atrás, e o custo de vida aumentou bastante.”

Apesar do parlamento não achar interessante o governo radical de Carlos I, não necessariamente queria um governo democrático, a princípio o parlamento não pensou em extinguir a monarquia. Eles queriam um governo semelhante aos Tudors, e Carlos, a respeito da vontade do parlamento, se tornou forasteiro no território inglês. Porém a disputa de poder no início da década de 1640 foi uma abertura de posicionamentos de ideias de regimes, onde Cromwell, com seu Exército e o “Exército de Novo Tipo”, vence a Guerra em 1649 e começava um modelo democrático, que não foi esperado pelo parlamento inglês. Hill traz uma nota a respeito da posição do Exército de Cromwell entre os anos de 1647:

Em julho de 1647, quando o Exército marchava sobre Londres, Fairfax mandou Rainborough atravessar o Tâmesa em Kingston para fazer a ligação com os partidários do Exército em Southwark, cidade que era de tendência radical. Toda a região foi controlada pelo Exército desde essa época. O Conselho do Exército reuniu-se em Kingston, a 18 de agosto de 1647, para redigir uma Declaração dando apoio à exigência dos agitadores de que se efetuasse um expurgo no Parlamento (HILL, 1987, p. 122).

Outrossim, os *true levellers* foi a luta de propriedades em 1648, este movimento ‘fazia verão’ sobre as propostas pensadas em Kingston pelo conselho do Exército, os *Levellers* queriam igualdade, participação políticas e terras, seu slogan utópico trazia uma palavra-chave, ‘liberdade’. Conforme Hill (1987, p. 129): “A petição leveller de 11 de setembro de 1648 repudiava toda e qualquer proposta de abolir-se a propriedade, nivelarem-se as condições sociais ou adotar-se uma propriedade comunitária, embora se manifestasse favorável [...] às terras comunais.”

⁹² Apesar de que o termo ‘pão’ foi um termo usado na Revolução Francesa, porém é nítido que tal questão foi assumida nas estruturas fundamentais das revoluções do século XVII e XVIII como uma forma de associar a pobreza na guerra.

Os líderes *levellers* (Lilburne e Overton), ‘líderes panfletários’⁹³, viam as ações da câmara como uma traição à política inglesa e aos princípios do povo comum. Para tais, a política inglesa deve ser abrangente a todas as classes, e não se fechar somente a um grupo específico. É certo que Overton e Lilburne já cogitavam que o parlamento adotasse uma posição favorável perante Revolução de 1640 e desde logo, aflorou-se seus panfletos democráticos, como uma voz que soava aos desejos de muitos da sociedade inglesa: a ideia de liberdade sobre as imagens de “Homem Livre”. Os Lordes sentindo-se ameaçados pelos líderes *levellers* prenderam ambos em 1646. Skinner traz uma descrição que remete esses anos de 1646 na Inglaterra:

Quando John Lilburne foi aprisionado por mandato expresso da Câmara dos Lordes, em 1646, suas petições contra a detenção ilegal tomou a forma de um tratado intitulado *The Freemans Freedom Vindicated* [A liberdade dos homens livres justificada] ([Lilburne] 1646a). Richard Overton, aprisionado por um mandato similar, replicou, em seu tratado *The Commoners Complaint* [A reclamação dos Comuns], com uma vigorosa reafirmação da proposição segundo a qual “Servidão e Liberdade são dois contrários” ([Overton] 1646, p.1). Uma das acusações de Overton é que, por exercerem os Lordes poderes arbitrários de detenção, ele fora tiranicamente oprimido e submetido a “crueldades turcas” ([Overton] 1646, p.7) (SKINNER, 2010, p. 146).

A liberdade era o tema que ressoava na Revolução Puritana. As imagens de “Homem Livre” foram demasiadamente repercutidas e reproduzidas entre os *Levellers*, *Diggers* e posteriormente os *Ranters*. Dessa forma, tais movimentos encaixavam-se no ‘quebra-cabeça’ teórico da política de Hobbes, que englobava a figura do rei e a figura de homens comuns. A primeira representaria na figura política de Hobbes, O Rei forte, o leviatã; já a segunda, os homens livres, os que favoreciam, cada vez mais, a um Estado sem lei e sem justiça, o “estado de natureza”. Nos termos de Hobbes (1974, p. 81): “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra simples da natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão.” Essas figuras para a filosofia de Hobbes são importantes, pois associavam-se aos conceitos-chaves de Estado e Liberdade. No entanto dar-se-ia a uma leve sutileza que a Filosofia Política de Hobbes tenderia a desvincular as duas teorias, do Estado e da liberdade. No mesmo cenário político, entretanto, uma seria a forja (a liberdade) para que a outra (Estado) funcionasse em seu decurso ideal.

⁹³ Os *levellers* também se formava como um grupo intelectual, e através dos panfletos de Lilburne e Overton que ganhava cada vez mais a admiração do povo comum. Eles foram um grupo que se empenhou no espírito agitador do “Exército do Novo Tipo”, e tomava a sua causa para algumas questões envolventes na política, como as imagens de liberdade, a participação plena na política; e outros grupos *levellers*, os *True Levellers* (*Diggers*) idealizava a brigada pelo direito de propriedade das terras comunais.

Assim, pode-se considerar no imaginário político de Hobbes que a figura de um rei forte se deve voltar às necessidades do povo simples. Mais frustrante ainda no contexto filosófico de Hobbes, é que para se chegar à concretude empírica do Estado seria preciso que a liberdade dos homens fosse associada àquele, desta forma surge a irônica teoria do filósofo inglês: o Estado é feito pela junção da liberdade de muitos através do pacto com um só. É nesse ponto emblemático-teórico-político de Hobbes que se localiza a figura política de Carlos I, de Richard Overton (como de John Lilburne) e de tantos outros. Perante esta análise, se faz jus a citação a seguir do filósofo de Malmesbury:

E daqueles que dão o homem o direito de governar soberanamente se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar a seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça. É impossível fazer pactos com os animais, porque eles não compreendem nossa linguagem, e portanto não podem compreender nem aceitar qualquer transação de direito, nem podem transferir qualquer direito a outrem; sem mútua aceitação não há pacto possível⁹⁴ (HOBBES, 1968, p.197).

As figuras que Hobbes associava seriam por meio de um posicionamento do poder, e dessa forma deita-se a Política, como seu ponto crucial (cf. BOBBIO; et al., 1998, p. 940). Há também aquilo que Balandier descreve sobre o imaginário que correlaciona a esfera do poder, ou a teatralização do poder. Para este, o político busca luzes na imaginação, e dessa flui-se as ações que evocam os ensaios hegemônicos. Dá-se um ‘nó na mente’ quando se pensa nos ensaios do poder, ou o poder em teatralização, mas o fato que o poder dá enredo ao real, e é pela ação de pensar o poder que se elabora as cenas do teatro. De modo geral, o poder é o ponto de encontro do real e do imaginário. Essa tese de Balandier é o que se encontra em muitas figuras políticas da história ao tentar enredar o poder em suas teorias: assim como fez Maquiavel, também fizera Hobbes. E sobre a posição de teatralizar o poder, na História Moderna, Balandier descreve:

O imaginário ilumina pois o fenômeno político; sem dúvida de dentro, pois que dele é uma parte constituinte. Todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro. As imagens propostas por Maquiavel identificam o Príncipe ao demiurgo, ou a herói; elas sacralizam seus

⁹⁴ Tradução nossa: “And They that give to a man the Right of government in Sovereignty are understood to give him the right of levying money to maintain Soldiers; and of appointing Magistrates for the administration of Justice. To make Covenant with brut Beast, is impossible; because not understanding our speech, They understand not, nor accept of any translation of Right; nor can translate any Right to another; and without mutual acceptation, there is no Covenant.”

empreendimentos, tornando-o cúmplice da instituição sagrada estabelecida – a religião e suas cerimônias (BALANDIER, 1982, p. 6).

Em toda cena de teatro há sempre uma surpresa, como foi a de 1649, em Londres, que refletiu o pasmo no desfecho revolucionário, pois na captura do rei Carlos I, a derrocada do reinado dos Stuarts, e como se imaginava o parlamento sobre o retorno dos modelos Tudors, percuti, também, a tentativa de silenciar os gritos democráticos do “povo comum”. A derrocada da coroa foi bem sucedida pelos insurgentes, no entanto o desfecho final da guerra civil de 1640 foi a morte do rei Carlos I? Paralela a esta posição há o que se pode considerar a traição aos *Levellers*. Como argumentado, os *Levellers* consistiram numa preocupação passível ao Paramentos e aos burgueses, pois, quando começara seu movimento cultural por meio dos panfletos, intensificava a preocupação do grupo do Parlamento a lidar com as representações de “Homem Livre”. E quem seria o “Homem Livre”? Ao som dos *Levellers* seria um herói, aquele que os resgataria do reinado tirano dos ricos⁹⁵, na imagem desse herói não permitiria uma outra forma de governo a não ser uma democracia, isto é, longe de se conceber ao menos uma aristocracia. Há aqui um resgate das ideias de Thomas More em sua Utopia. Assim como descreve Hill (1987, p. 126): “Repetindo o que já dissera sir Thomas More, o autor denunciava ‘os ladrões ricos’, que ‘combinam entre si considerar legal o enforcamento de um pobre quando este rouba’ [...]” Em outra posição política, para o parlamento e para os burgueses, seria a versão de anarquia. E por essa ótica, o “Homem Livre” é tão perigoso para a política inglesa quanto é um tirano. Sobre a imagem do “Homem Livre”, há uma nota importante de Skinner, que descreve as posições sociais replicadas por esta figura:

Por conseguinte, os levellers revelam-se ainda mais ansiosos em apresentar a figura do homem livre como herói de suas obras, enfatizando que sua liberdade se transforma em escravidão tão logo ele passa a depender de qualquer forma de poder discricionário. [...] ⁹⁶ a queixa fundamental e subjacente é que a própria existência de tais poderes tem o efeito de reduzir os homens livres à condição de vassalagem e de servidão ([Overton] 1646, p.7). Se, ele adverte, permitirmos a nós mesmo depender da vontade desses Lordes não eleitos, o efeito será reduzir ‘todo homem livre da Inglaterra’ a um ‘insuportável cativo e escravidão’ ([Overton] 1646, página-título). Ele termina fazendo soar uma nota deliberadamente melodramática: “Se eles puderem mandar por prerrogativa, então adeus a toda liberdade” ([Overton] 1646, p. 22) (SKINNER, 2010, -. 146-147).

⁹⁵ Curioso o fato que Thomas More em 1516 projetava esse ideal utópico na sua obra Utopia: “As terras foram tão bem distribuídas aos habitantes que a distância de cada cidade até a extremidade de seu território não é nunca inferior a doze milhas; às vezes pode ser superior, dependendo da distância das cidades entre si. Nenhuma delas deseja aumentar seu território, pois os utopienses consideram que as terras são mais para serem cultivadas do que para serem objeto de posse” (MORE, 2004, p. 49).

⁹⁶ Skinner começa a descrever os anseios de Richard Overton.

A problemática estudada por Skinner, que traz com evidência as ideias imagéticas de “Homem Livre” repercutidas por Overton, de fato demarca toda ideologia política dos *levellers*. Estes, assim, eram vistos como um grupo de agitadores, e a única solução que serviria para os Lordes⁹⁷ seria exterminar tal grupo. Hobbes também contribuiu para a política dos nobres, no que concerne à vinculação problemática das imagens de “Homem Livre”, que fora de fato a principal ameaça à política aos Lordes na década de 1640, e o termo apropriado por Hobbes para os participantes de tais grupos fora de ‘rebeldes’ (SKINNER, 2010, p. 147). Sobre o que concerne ao termo ‘Homem Livre’, o filósofo inglês dá o seu parecer conceitual ligado a uma política sem ordem, e assim, pode-se perceber a sua tangencial ao que se declarava nos panfletos de Overton:

Conformemente a este significado⁹⁸ próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras livres e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos⁹⁹ (HOBBS, 1968, p. 262).

É nesta perspectiva que se encontra, no desfecho de 1649, o duplo movimento do desejo de poder associado ao fim do rei e dos *levellers*: de um lado os insurgentes querem exterminar o rei Carlos I. Cromwell, para realizar esta façanha, rompe, não proporcionalmente, com o parlamento, pois para exterminar os *levellers*, o general usa do apoio parlamentar, captura o rei em 1648 e, em praça pública, o Exército extermina Carlos I em 1649, como sinal de que uma nova era política estava para nascer na Inglaterra (cf. HILL, 1988, p. 84). Já do outro, os Lordes e os parlamentares querem dar um fim nas propostas democráticas evocadas pelos *levellers*. A morte de Overton e Lilburne em 1649 foi uma deixa motivacional a outros que fariam frentes a movimentos semelhantes. A questão intrigante é que Cromwell efetua essa função de executar os líderes *levellers*. A propósito, em 1647 o líder do Exército inglês se tornava o General da Guerra Civil. Cromwell associou-se ao parlamento, pois não aceitava arruaceiros em sua milícia, desta forma começava a disciplina militar de Cromwell, que transcendeu mesmo a

⁹⁷ Os Lordes formavam uma câmara que estava associada diretamente ao rei. Para os Stuarts, a câmara dos Lordes servia-se como seu braço direito.

⁹⁸ Hobbes entende que a Liberdade significaria em tese ausência de impedimentos. O homem torna-se livre para mover-se.

⁹⁹ Tradução nossa: “And according to this proper, and generally received meaning of the word, a Free-Man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to do what he has a will to but when the words free, and Liberty, are applied to anything by Bodies, They are abused; for that which is not subject to Motion, is not subject to impediment.”

morte dos líderes do movimento *levellers*. Hill descreve esta posição importante de Cromwell mediante aos *levellers*:

Cromwell, que agora retomava o posto de general-de-exército, em breve começou a querer reinstaurar a disciplina militar “normal”; foram os agitadores e os *levellers* que continuaram a enfatizar as palavras contidas na Declaração do Exército, em 14 de junho, segundo a qual “ele não era um mero exército mercenário”, mas civis de uniforme, “convocados e animados pelas várias declarações do Parlamento a defender os justos direitos e liberdade do povo, bem como as nossas”, as quais “sustentariam e reivindicariam [...] contra todo poder arbitrário” (HILL, 1988, p. 84).

O historiador Christopher Hill entende que o sangue dos líderes *levellers* serviu para formar outro grupo perspicaz para a Inglaterra com as mesmas proporcionalidades ideais, estes foram os *Ranters*. No entanto este movimento era mais religioso, e se assemelhava a uma seita. Quanto ao enredo histórico da Revolução Puritana, ao que estava por trás de todo esse movimento revolucionário, e ao começo da Guerra Civil, entende-se a perspectiva de uma reforma política monárquica (na visão parlamentar) ou de uma tentativa democrática (na visão *Levellers*). Cromwell se mostrou como uma ferramenta política, pois fora por meio dele que dera a cabo as façanhas de uma nova era política na década de 1650. Porém, o desejo *Levellers* não morrerá com Overton e Lilburne, porque os *Ranters* se tornavam os novos agitadores dos desejos democráticos, que diante da derrocada *leveller* de 1649 a idealização de liberdade política ascendia em tom de uma nova face revolucionária. Sobre este fator, há-se uma nota do historiador britânico:

Os *levellers* morreram como mártires por seu Deus e seu país: o seu sangue clama por vingança. Por isso “o pescoço da horrível arrogância” deve ser decepado de um só golpe, para que a “paridade, a igualdade e a comunidade de bens” possam instaurar “o amor universal, a paz universal, e a perfeita liberdade”. “A mera sombra do nivelamento (*levelling*), do nivelamento pela espada, do nivelamento pelo homem, aterrorizou-vos (e quem ... vos há de censurar por isso, já que ela abalou o vosso reinado?), porém agora está chegando à substância mesma do nivelamento” (HILL, 1987, p. 210).

Do lado partidário do rei, há o filósofo Hobbes, que fazia frente às declarações *Ranters* (os novos *levellers*) e também, ao resultado dos fatos ocasionados em 1649 com o fim da Guerra Civil. É provável que Hobbes começara a escrever o seu *Leviatã* na França, e em 1651 retornara a Inglaterra com a publicação de sua obra mestra política mostrando a grandiosidade de uma república unida nas mãos do monarca.

2.2 O Pressuposto Político de *O Leviatã*: a ética do poder

O Leviatã, como citado no primeiro capítulo, é uma obra que deu por concluída a teoria política de Hobbes. Sabe-se que o filósofo descrevera sua política em meados da década de 1640, a princípio, fora em 1642 que se deu início a sua posição pública de uma política ligada às mãos de um ‘rei forte’, pela publicação da obra *Do cidadão*. No entanto, tal obra efetuou-se com uma inovação filosófica, no âmbito da política, por dois principais motivos: a sua linguagem de dominação era mais sutil, por conseguinte, o que implicava a ideia dessa linguagem eram os conceitos de cidadão e de cidade. De fato, Hobbes se viu obrigado a rever tais conceitos empregados em 1642, no intuito de aprimorá-los em sua nova teoria em 1651 por meio dos termos súdito e soberano.

O que de fato motivara Hobbes a uma nova posição teórica fora a notícia de 1649, a morte de Carlos I, que trouxera novos rumos teóricos ao filósofo. Conforme descreveu o historiador Skinner (2010, p. 124): “[...] Hobbes informa-nos em sua autobiografia que, no ano fatídico de 1649, se sentiu no dever de interromper esses trabalhos. Ele lembra o choque que experimentou ao tomar conhecimento não apenas da derrota final e da execução de Carlos I [...]”. Assim é considerável que a morte do rei Stuart serviu como seu problema motivacional, pois o mesmo saiu do território estrangeiro com a finalidade de chegar na Inglaterra com sua obra mestra: *O Leviatã*. Hobbes deixou escrito tais questões fundamentais para sua nova posição teórica encontradas em uma espécie de autobiografia intitulada na versão original como *Thomae Hobbes malmesburiensis vita carmine expressa in Opera philosophica*:

A guerra civil durou quatro anos, tinha desgastado os ingleses, os irlandeses e os escoceses. A traiçoeira Fortuna permaneceu no campo do mal: homens bons fugiam por qualquer caminho que pudessem. Carlos, o herdeiro do reino, acompanhado por uma multidão em armas e nobres brilhantes, veio a Paris, esperando até os tempos injustos passarem e a fúria do povo morrer. Decidi escrever o livro *De Corpore*, materiais dos quais estavam totalmente prontos. Mas tive que adiar, não desejando que tanto e tais crimes hediondos sejam atribuídos ao mandamento de Deus. Resolvo assim que puder absorver as leis divinas; e eu faço isso pouco a pouco, muito preocupante. Pois como guiei os estudos matemáticos do meu Príncipe nem sempre pude orientar meus próprios estudos. Então por seis meses fiquei doente preparado para morte iminente; mas não fugi dele: ele fugiu¹⁰⁰ (HOBBS, 1893, p. 6).

¹⁰⁰ Tradução nossa: “The civil war had raged for four years, had worn down the English, the Irish, the Scots. Treacherous Fortune had remained in the evil camp: good men fled by whatever road they could. Charles the heir of the kingdom, companioned by a crowd in arms and brilliant noblemen, came to Paris, waiting till the unjust times should pass and the fury of the people die. I had decided to write the book *De Corpore* materials of which were wholly ready. But I had to postpone it, not wishing that so many & such foul crimes be ascribed to God's command. I resolve as soon as I can to absolve the divine laws; and I do it little by little, long worrying. For as I

O presente tópico pretende elucidar o pressuposto político da obra *O Leviatã*, a partir da ética de dominação cogitada pelo filósofo de Malmesbury. A ética de dominação do Filósofo é concebida pelo contrato social e este ponto seria a engrenagem principal que move a política de Hobbes. O filósofo Inglês começara essa mecânica teórica de sua política desde suas obras *Os Elementos* e *Do Cidadão*. Na descrição abaixo de Skinner, é possível entender que Hobbes tratava do contrato como algo simples, que gera qualquer associação política. Dessa forma, o contrato social seria uma espécie de pacto para estabelecer uma certa associação política, onde há tanto troca de interesses, como também disposição de direitos, sendo o principal o direito à segurança e à vida:

Em *Os Elementos* e em *Do cidadão*, define o contrato político como uma simples renúncia aos direitos. Uma vez que esse ato de renúncia é, como ele diz, racional, segue-se necessariamente que qualquer desobediência às leis deve ser logicamente irracional, produto de raciocínio defeituoso ou a pura expressão do impulso autodestrutivo de retornar ao estado de natureza (SKINNER, 2010, p. 154).

Este ponto que estabelece o pressuposto político descreve a origem de uma teoria que elenca os princípios fundamentais de uma lei positiva, paralela à *jusnaturalis*¹⁰¹, isto é, da lei da natureza. Hobbes se preocupa com o “estado de natureza”, e desde o seu primeiro esboço filosófico tal estado se torna um problema primordial para sua elaboração de política. Mas o que em tese pode-se elencar aqui como argumento deste tópico, se o pacto social é, necessariamente, o pressuposto para sua teoria de dominação? Ou se este pressuposto hobbesiano está evocado na necessidade de se crer a existência de um “estado de natureza”? Em hipótese: o “estado de natureza” é real? Dessa forma, vislumbramos que o pressuposto político elencado por Hobbes em *O Leviatã* leva-se a estruturar a ética do poder pela consideração teórica e tangencial de “estado de natureza”, como efeito de elaboração da política hobbesiana. Mas como poderia se associar uma estrutura ética do poder em base do “estado de natureza” para formular o “corpo político” do Estado Leviatânico¹⁰² (ou Estado Civil)? A priori, “o estado de natureza” se tornaria não como um fardo para sua elaboração, mas o pano de fundo para uma posterior política positivada no Estado Civil.

guided my Prince's mathematical studies* I could not always guide my own studies. Then for six months I lay sick, prepared for imminent death; but I did not flee it: it fled.”

¹⁰¹ A lei da natureza é algo que percutia toda filosofia política de Hobbes, porém é justo considerar que o *Jusnaturalis* é uma herança da filosofia cristã romana.

¹⁰² Este Termo é associado à elaboração de Estado Civil em Hobbes, que será mais definido, detalhadamente, no tópico a seguir.

As instigações cogitadas no parágrafo anterior fazem esta pesquisa ir em direção ao “estado de natureza” e entender o pacto social como uma consequência de tal estado que antecede como causa do Estado Civil. Dessa forma, o presente tópico pretende cogitar a estrutura formal desse “estado de natureza”, já que tal questão se tornou algo de prerrogativa ao esboço político do filósofo inglês. Nisso faz-se oportuno a pergunta: o que seria esse “estado de natureza”? Para responder essa aporia, adentrar-se-á esta dissertação por meio de três definições que podem ser interpretadas paralelas às argumentações do filósofo de Malmesbury: hipotético, atemporal e físico. Os dois primeiros são a priori considerados pelo próprio filósofo inglês, já o terceiro será um desdobramento das considerações do filósofo francês Michel Foucault.

Sobre o assunto, o filósofo Inglês considera o “estado de natureza” no arcabouço de que esse venha a ser a condição primária do homem em seu estado de necessidade, também seria uma condição de vida e, paralelo a isso, uma fase negativa da política. O professor de História pela Universidade Estadual de Fayetteville, EUA, Gregory B. Sadler e em um artigo intitulado “*The States of Nature in Hobbes’ Leviathan*” escrito no outono de 2010, descreve as considerações de Hobbes sobre o “estado de natureza”:

Hobbes também representa-o como uma condição primitiva em que, devido à falta de esforços cooperativos e de segurança, carece de tudo, exceto algumas das amenidades e melhorias da civilização e da vida comum. Junto com o primeiro traço, esses segundo e terceiro traços poderiam ser expressos concisamente como a doutrina de que o estado de natureza hobbesiano é uma condição anômica, amoral e associal¹⁰³ (SADLER, 2010, p. 4).

Aparentemente, o “estado de natureza” é uma ideia, uma ficção elaborada por Hobbes, mas este filósofo elenca a matéria do poder sob as bases desse estado, pois é necessário a regência de uma lei (mesmo natural) para mecanizar este estado apolítico do homem. Assim se faz sentido conceber, pela tangencial deste estado, a ética hegemônica da política de *O Leviatã*, pois, hipoteticamente, o “estado de natureza” seria essa idealização de um estado onde a sociedade é regida pelos mais fortes, dando prioridades a estes e legitimando uma espécie de escravidão dos mais fracos. O poder, assim, é regido pelos mais fortes, e os mais fracos com medo de perderem suas vidas doam parte de sua serventia para aqueles com a finalidade de que os mais fortes, em uma espécie de pacto, deem segurança para a vida dos outros e de suas

¹⁰³ Tradução nossa: “Hobbes also represents it as a primitive condition in which, due to lack of cooperative efforts and security, lacks all but a few of the amenities and improvements of civilization and common life. Along with the first trait, these second and third ones could be concisely expressed as the doctrine that the Hobbesian state of nature is a condition anomic, amoral, and asocial.”

famílias. Assim se faz entender o “pacto social”, como consequência do “estado de natureza” que é regida pela lei da sobrevivência. O professor e Doutor do Departamento de Ciências Políticas da Universidade de Hawaii, Akira O. Ruddle-Myamoto, em um artigo da Revista “*International Journal of Philosophy and Theology*” de Dezembro de 2014, intitulado como “*Surveying Hobbes’ State of Nature*” descreve como Hobbes relaciona o poder mediante a existência do “estado de natureza” nos seguintes termos:

[...] para Hobbes, o poder natural não é simplesmente uma faculdade do corpo e da mente, é a iminência de sua habilidade sobre a dos outros que o capacita a adquirir poderes instrumentais ...O poder de um homem não é absoluto, mas comparativo quantidade ...consiste no excesso de seu pessoal; capacidades sobre as de outros homens [...] ¹⁰⁴ (RUDDLE-MYAMOTO, 2014, p. 88).

Sobre o assunto do poder, em relação à lei da sobrevivência, a qual é gerenciada no “estado de natureza”, ressaltando que a vida do homem se torna seu bem mais valioso. Dessa forma o próprio homem faria de tudo para salvar a sua vida, mesmo a ação de tirar a vida do outro (Macpherson, 1979, p. 31). Entende o estado hipotético de Hobbes como uma instância de condições de necessidade do homem, uma forma de se entender o moderno estado de necessidade, onde a vida é a escolha de via única, assim como na descrição: “[...] essas condições frustrariam inevitavelmente o anseio de todos os seres por ‘viver comodamente’ e de evitar a morte violenta, [...] todo indivíduo ponderado deveria fazer o que fosse preciso para se proteger contra essas condições [...]”. Tal enunciado problematiza o fato de Hobbes considerar o “estado de natureza” como “a guerra de todos contra todos”, em outros termos seria o estado do poder e do medo, desdobrando-se pela definição hobbesiana de tal estado, como no enunciado abaixo:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar [...]. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta ¹⁰⁵ (HOBBS, 1968, p. 186).

¹⁰⁴ Tradução nossa: “[...] for Hobbes, natural power is not simply a faculty of body and mind, It is the eminence of his ability over that of others that enables him to acquire instrumental powers...A man’s power is not an absolute but a comparative quantity...it consists of the excess of his personal; capacities over those of other men [...]”.

¹⁰⁵ Tradução nossa: “Whatsoever therefore is consequent to a time of Warre, Where every man is enemy to Every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withall. In such condition, there is no place for industry; because the

Esta definição engloba o arquétipo “estado de natureza” usado pelos demais hobbistas, ao considerar um “estado de guerra”. É por essa definição que Foucault pensa que tal estado é, na parte dos causos, o pressuposto político que faz surtir a esfera do poder em Hobbes. Em primeira instância, o “estado de natureza” é o estado de guerra, essa hipótese complexifica o arcabouço de ser o Estado Civil, na miragem do poder definidas em *O Leviatã* de formas hipotéticas e simultaneamente reais. Foucault enxerga essa problematização enfática do poder como uma questão de centro na analogia que Hobbes elenca entre o “estado de natureza” e a “guerra de todos contra todos”. Nessas considerações o poder é estendido nas bases hipotéticas da ética de preservação da vida, como traz a nota do filósofo francês:

[...] Hobbes [...] quem pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder. No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: “a guerra de todos contra todos”. E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã – ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado (FOUCAULT, 2005, p. 102).

O ponto de análise da citação de Foucault é que o poder é uma encruzilhada de noções e constituições do Estado Civil e, ao mesmo tempo, o poder dialoga com o fato natural e hipotético apresentado por Hobbes que é “a guerra de todos contra todos”. A questão em parte é que para se ter uma consideração de uma hipótese, antes de conceber um enunciado de Estado Civil, deve-se ter em mente a existência de um pré-estado, e que seja violento e natural, de forma a evidenciar as estruturas elementares do poder. Por isso, a hipótese do “estado de natureza” eleva-se na formação de ser a ética do poder nas bases empíricas e fictícias do Estado hobbessiano.

O trecho de Foucault supramencionado pode ser analisado na possibilidade de outras instâncias de ser o “estado de natureza”, como foi sugerido nos parágrafos anteriores sobre a definição de tal estado: hipotético, atemporal e físico. Para Foucault, Hobbes quer chegar à elementar, a guerra principal do homem, que é a “guerra de todos contra todos”, como fator essencial de condições de sobrevivência, por isso se entende que o “estado de natureza” é atemporal, por não ser padronizado em tempo real na História. Assim, ele está na condição de

fruit thereof is uncertain; and consequently, no culture of the Earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea [...]. And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.”

ser esse estado uma necessidade de sobrevivência, que acontece a todo tempo e repetitivamente na história da humanidade, e por uma questão lógica, se é hipotético, então é atemporal. Desta forma, tais instâncias são fundidas em uma só consideração, o estado de natureza é atemporal, pois é hipotético, assim concluir que ao se aferir o estado de natureza ser hipotético compreende-se que ele é atemporal.

A terceira consideração estabelecida em paralelo à análise da citação de Foucault, é considerar o “estado de natureza” físico, pois caracteriza um certo esboço de origem de um Estado Civil que é real. O fato que o “estado de natureza” é um pré-acontecimento do Estado Civil, e assinala às estruturas constitucionais deste Estado, pode-se, então, chegar à conclusão de ser o “estado de natureza” um estado físico.

A consideração do “estado de natureza” ser um estado físico não empobrece a teoria hobbesiana deste estado ser hipotético, no entanto, é instigante pensar em uma análise de ser tal estado uma questão empírica, pois se ele pode ser físico ele pode ser temporal. O fictício “estado de natureza” é então paralelizado na possibilidade de ele ser físico, e tal possibilidade poderá elencar condições preliminares de igualdades entre o “estado de natureza” e o Estado Civil. O evento de se pensar nesta possibilidade de ser físico o estado hipotético-atemporal impõe duas questões encontradas na citação acima de Foucault (2005, p. 102): a primeira é “ser um pré-estado”, isto é, antes de se constituir uma ordem política e hegemônica há a figuração do poder em uma espécie de sociedade primitiva, isso seria o estado de natureza: “[...] E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado [...]”.

Ainda na citação há outro ponto que o estado de natureza pode acontecer nos limites do Estado Civil, isto é, como uma condição adormecida, onde se pode acionar o dispositivo de guerra, e em viés dos limites empíricos estabelecidos nas fronteiras de um Estado, pode ser localizada dessa forma o “estado de natureza”, ou seja, o Estado Leviatânico tornaria novamente o “estado de guerra”: “[...] ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado.” A consideração foucaultiana quer instigar que, na possibilidade de ser físico, o “estado de natureza” poderá ser real. O ponto de encruzilhamento entre tal possibilidade de ser físico o estado de natureza e as condições estabelecidas por fronteiras de um Estado Civil seria o poder. Assim tornar-se-ia compreensível que Hobbes vê o “estado de natureza” como uma estrutura para formalizar a ética do poder, apesar dele não se aprofundar na condição de ser empírico tal estado. A questão mais formidável de Hobbes em suas considerações teóricas de sua política é um dado hipotético, dessa forma é possível pensar um estado atemporal. No entanto, o paradoxo

Hobbesiano é estabelecido por essa brecha de possibilidade empírica de ser o estado de natureza.

A questão foucaultiana se torna instigante nas hipóteses da argumentação elucidadas nos parágrafos anteriores, pois o filósofo francês quer entender pela possibilidade de ser a guerra, uma condição de dispositivo do poder. Dessa forma, o Estado Civil não traria fim a guerra, muito mesmo estabeleceria fronteiras para a paz, mas ao invés disso, o tal estado legitimaria a guerra, a tal condição natural de ser “a guerra de todos contra todos”, como um dispositivo de poder para suas bases empíricas. A guerra não seria uma questão paralela à sua constituição, mas em tese seria base da sua constituição. Para melhor elucidar tal questão, a descrição de Foucault coloca o estado de guerra como uma condição de rivalidades estabelecidas pela diplomacia, legitimada pelo Estado:

Isto quer dizer, finalmente, que o estado de selvageria bestial¹⁰⁶, em que os indivíduos vivos se devorariam uns aos outros, não pode de forma alguma aparecer como a caracterização primeira do estado de guerra segundo Hobbes. O que caracteriza o estado de guerra é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias. Não se está na guerra; está-se no que Hobbes denomina, precisamente, “o estado de guerra” (FOUCAULT, 2005, p. 106).

Há um texto de *O Leviatã* que traduz tal ideia empregada por Foucault. A priori, Hobbes quer enunciar o “estado de natureza” como uma questão hipotética e atemporal, mesmo que ele a situa como uma condição par dos povos da América, em fase de suas colonizações pelos povos europeus: “[...] poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta [...] mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América [...]” (HOBBS, 1974, p. 80). Em tese, Hobbes encontra uma instância para a condição de ser temporal e físico este “estado de natureza”, ponderada pela sua realidade inglesa, na condição de se entender a parte espelhada do Estado Leviatânico. Tal brecha entende-se como a possibilidade de ter instigado o filósofo francês Foucault a questionar as raízes da guerra na condição de ser dispositivo de poder para o Estado. Assim como está descrito, na consideração de ser a guerra, por Hobbes, na nota abaixo:

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas

¹⁰⁶ Foucault intitula o “estado de natureza” como o estado de selvageria bestial.

na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto a natureza da guerra, do mesmo modo que quanto a natureza do clima¹⁰⁷ (HOBBS, 1968, p. 185).

Conclui-se, assim, a teoria de ser o “estado de natureza” hipotético-atemporal ou físico, sobre a condição preliminar de se entender a ética do poder no Estado Leviatânico de Hobbes. Como pensava Foucault (2006, p. 06), o poder é capaz de atravessar qualquer estrutura física e institucional, seja ela política ou religiosa, como também o poder não se apega a nenhuma base hierárquica e nem simétrica, ele é independente de qualquer estrutura histórica que possa manipular a esfera política e cultural (FOUCAULT 2006, p. 07). Estudar o “estado de natureza” de Hobbes se dá em considerar a via da ética do poder, ou até mesmo de elementar uma espécie de ética de dominação, há outro termo importante de análise para tal ética, este é a liberdade.

O fato marcante que estabeleceria em suas duas primeiras obras políticas é a enunciação da liberdade elencada ao “estado de natureza”, e da dominação elencada ao Estado civil. Hobbes percebe a distância conceitual estabelecida nas suas obras, e vê como necessidade paradoxal o “estado de natureza” ser um caminho de compreensão ao Estado Civil. A hipótese argumenta, que por meio de uma forma ideária e hipotética que seria, teoricamente, um estado com representação de dominação, seria possível estruturar uma forma de Estado forte e empírico. Conforme Skinner (2010, p. 29) aponta a questão do poder ao analisar a obra *Os Elementos*: “Um dos problemas em *Os elementos* assim como em *Do cidadão* fora a ausência de uma perspectiva clara sobre a relação entre possuir a liberdade de agir e possuir o poder de executar a ação em causa.”

Assim, Hobbes inferia-se em uma aporia teórica, mas o mesmo não desiste dessa cogitação. Para elencar a estrutura de seu Estado Forte (o Leviatã), o mesmo argumentaria pela liberdade e os fatores que encerra no homem o ser livre, no entanto é possível refletir: onde e como exercer tal liberdade? Hobbes entende nos primeiros momentos que essa liberdade não só é o punhal da traição da política como também a pedra angular da estrutura política. Assim, o homem busca a política pois se sente livre, e dessa forma precisaria então coibir tal liberdade. Dessa forma desdobra o seguinte questionamento: a liberdade moveria o homem à política?

¹⁰⁷ Tradução nossa: “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called warre; and such a warre, as is of every man, against every man. For warre, consisteth not in battel only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battell is sufficiently know. And therefore the notion of time, is to be considered in the nature of warre; as it is in the nature of Weather.

A princípio seria a posição inicial do homem: o querer ser livre, mas o homem também tem vontade de viver, e assim percebe que outros tendem a vontade de viver e de ser livres. É nessa perspectiva natural do homem que este entende que o outro não é apenas peça essencial da sociedade, mas perigo para sua subsistência. Aqui o filósofo inglês apelaria para as paixões do homem, e assim faz sentido Hobbes, na primeira parte de *O Leviatã*, escrever sobre “o homem”. O homem é o quebra cabeça dessa representação política, é dele que se projeta o corpo político, é dele que se efetua os pactos políticos, porém, deve-se notar a liberdade e as paixões do homem, ferramentas brutas e perigosas para a estrutura política. As paixões do homem são a base das fomentações teóricas de onde Hobbes partiria na sua discussão acerca do Estado, escrita na parte 2 de *O Leviatã*.

2.3 O Estado Civil (Estado Leviatânico): a teoria da soberania e as representações de personificação do Estado

Argumentar sobre o pressuposto político hobbesiano, onde discorre a teoria da existência do “estado de natureza”, é paralelizar a possibilidade de uma estrutura espelho onde a vida não estaria mais à disposição do perigo da morte violenta, tal disposição é característica primordial do estado de natureza. Sobre este paradoxo hobbesiano, formalizado entre a existência de um pré-estado, ou estado de natureza, e o Estado Civil, parte o questionamento de como Hobbes chegará à sua conclusão política, isto é, se a existência de um pré-acontecimento cívico seria o antecedente negativo do Estado Civil. Outra situação que ainda se torna instigante a este questionamento é a escolha do nome Leviatã, como fora argumentado no capítulo anterior: um monstro que é capaz de impor medo e, por esse motivo, é capaz de proteção. Dessa forma, é justo que o Estado possa ser intitulado como o Estado Leviatânico.

É por tais motivos que este tópico pretende discorrer sobre a existência do Estado Civil na estrutura de uma teoria interna, que é a soberania, e questionar os modelos de representações e personificações deste Estado. Tal critério será estabelecido por meio da técnica de análise categorial de Bardin, onde teremos os termos Estado Leviatânico e Soberania, levando a outros termos a serem analisados, como o Estado Inglês do século XVII e a personagem do soberano, isto é, o monarca. Qual seria este monarca para Hobbes? As razões de se estudar o Estado hobbesiano levar-se-á nesta pesquisa ao encontro da teoria da soberania e das personificações atribuídas ao Estado hobbesiano. Desta forma será possível imaginar a época de Hobbes e as personificações de uma estrutura ímpar, o Estado. Por tais circunstâncias que a teoria do Estado é considerada por esta dissertação como uma teoria espelhada do famoso “estado de guerra” de

Hobbes. A possibilidade de cogitar tais questões se deve à consideração encontrada no capítulo XIII da Primeira Parte do Livro o Leviatã, onde Hobbes define o questionável “estado de natureza”:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. [...] É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão¹⁰⁸ (HOBBES, 1968, p. 188).

O apreço hobbesiano do “estado de natureza” leva a imaginar uma estrutura transcendente deste estado: a hipótese de Hobbes chegar a esta conclusão política é, pois, caracterizada na condição de guerra encontrada na Inglaterra. Pelo que se pode perceber, o autor tem medo deste acontecimento atemporal que é o “estado de guerra”, não pelo dado de ser uma guerra, mas pelo fato de posicionar o homem em sua condição primária, isto é: “a guerra de todos contra todos”. Os motivos de se alegar o medo encontrado no filósofo de Malmesbury se encontram a partir de seu refúgio em Paris, e como também fora cogitado no capítulo anterior, resgatando as propostas do filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro. São por meio dessas considerações sobre Hobbes que o presente capítulo quer aurir a visão deste filósofo ao Estado Inglês da década de 1640, como também a sua posição a se formular pela estrutura do Estado Leviatânico.

2.3.1 Estado Leviatânico: hipotético ou histórico?

A presente pesquisa indaga sobre a consideração de que o Estado Leviatânico de Hobbes não seria algo, tipicamente, idealizado nas páginas de *O Leviatã*, a ponto de que, nas análises de estudo de tal Estado, interrogam-se as suas estruturas fundacionais. Em tese, é pensar por uma teoria que leva a imaginar que tal Estado seja hipotético, ou que seja uma realidade vivenciada pelo filósofo de Malmesbury. Até o presente momento, chegou-se à conclusão que

¹⁰⁸ Tradução nossa: “To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and Injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no Injustice. Force, and fraud, are in warre the two cardinal virtues. Justice, and Injustice are none of the faculties neither of the body, nor mind. [...] And this Much for the ill condition, which man by mere nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason.”

a revolução da década de 1640 fora uma realidade analisada pelo filósofo no critério de paralelizar a teoria do “estado de natureza”, desta forma, pode-se através desta síntese chegar a uma posição teórica desta dissertação que “o estado de natureza” assume o ser atemporal e hipotético e simultaneamente possa a ser caracterizado como uma realidade espelhada da Guerra Civil da década de 1640. Em uma nota do livro *O Leviatã* é assinalada a realidade bélica da Guerra Civil como uma instância animalesca, de fato Hobbes considera o “estado de natureza” um acontecimento onde cada homem vive de forma bestial ou simplesmente como loucura:

[...] embora os efeitos da loucura, em que está possuído pela convicção de que é inspirado, nem sempre sejam visíveis, por qualquer ação extravagante derivada dessa paixão, quando muitos deles se conjugam a raiva de uma multidão inteira é bastante visível. Pois que melhor prova de loucura pode haver do que increpar, bater e lapidar nossos melhores amigos? Mas isto é um pouco menos do que uma tal multidão é capaz de fazer, pois ela é capaz de increpar, combater e destruir aqueles por quem, durante toda a sua vida, foi protegida e defendida de injúrias. E se isto é loucura numa multidão, o mesmo é também cada indivíduo particular¹⁰⁹ (HOBBS, 1968, p. 141).

A loucura, para Hobbes, pode ser considerada como um fator que evidencia a revolta e pode levar a uma guerra, é por esse motivo que se qualifica, também para o filósofo, como um acontecimento da Guerra Civil de 1640, onde ele traduz a loucura como uma analogia referida nos termos citados, implicando na rebeldia e injustiça. No capítulo terceiro de *O Leviatã*, o autor problematiza que a realidade de tal guerra foi um acontecimento das consequências da imaginação (HOBBS, 1974, p. 21), em instância de análise, a imaginação é cabível como um dos fatores da loucura. Aquela, na consideração deste filósofo, não seria algo puramente ruim para o homem, pois se trata de diminuições das sensações no corpo humano (HOBBS, 1974, p. 15). A imaginação seria produto dos efeitos sensoriais, onde se poderia chegar a pensamentos importantes, ou inusitados. Assim, a imaginação estaria em conexão com a sensação, ou seja, quanto mais fraca for a sensação, mas distorcida da razão seria a imaginação.

O pressuposto político hobbesiano de considerar a existência de um “estado de natureza” que possa ser hipotético ou fictício, desdobra-se num arcabouço de considerações do

¹⁰⁹ Tradução nossa: “[...] though the effect of folly, in them that are possessed of an opinion of being inspired, be not visible always in one man, by any very extravagant action, that proceedeth from such passion, yet when many of the conspire together, the rage of the whole multitudes is visible enough. For what argument of madness can there be greater, than to clamour, strike, and throw stones at our best friends? Yet this is somewhat less than such a multitude will do, for They will clamour, fight against, and destroy those, by whom all their lifetime before, They have been protected, and secured from injury. And if this be madness in the multitude, it is the same in Every particular man.”

Estado Civil. Os estudos sobre Hobbes colocam-se em par de igualdade aos problemas teóricos acerca dessas duas instâncias políticas, o Estado Civil e “o estado de natureza”. Ainda sobre a questão cívica do Estado de Hobbes, há uma dupla base de fomentações teóricas: a primeira é a inauguração de uma teoria tipicamente moderna e que não desvincularia dos clássicos, no caso de Aristóteles, a qual esta pesquisa pretende chegar à conclusão da análise de instrumentalização política no terceiro capítulo; Já o segundo momento que será respaldado neste capítulo é a implicação de que o Estado Civil é uma realidade espelhada do “estado de natureza”, e por critério de definições deste estado pode ser problematizado aquele Estado como hipotético ou histórico.

Ao se chegar à hipótese de considerar o Estado Civil uma realidade hipotética se dá pelo fato de que Hobbes por meio de sua teoria de Estado respaldada no contexto inglês, que traduz a realidade da “guerra de todos contra todos” na Revolução Puritana.

E a pergunta que se cabe neste momento é: o que seria o tal Estado Civil de Hobbes? As considerações teóricas deste Estado, em primeira instância coteja no arcabouço teórico da Filosofia Política da Idade Moderna, fazendo que Hobbes seja considerado o novo Pai da Filosofia Política, título este que fora considerado anteriormente a Aristóteles. Sobre tal questão, a Doutora em Filosofia Maria Eliane Rosa de Souza (2008, p. 25) discorre em sua tese sobre o posicionamento de Hobbes mediante o conhecimento clássico: “[...] Hobbes combate a física, a filosofia e a metafísica tradicional, realocando-as ao novo estatuto do saber gerado pela revolução científica moderna. Fiel ao século XVII, é inquestionável sua tentativa de dar à filosofia um caráter científico.”

O caráter científico da Idade Moderna, estimulado por Bacon e por Galileu, influenciaram a Filosofia hobbesiana e é nesses parâmetros que emerge a teoria de Estado Civil. Tal teoria trata de modelos históricos, que norteiam tanto a sua ontologia quanto a sua estrutura funcional de ser tal Estado, conforme descreveu Bobbio (1994, p. 40): “Trata-se do modelo que pode ser chamado com justeza, em fusão do seu autor, de ‘aristotélico’, e assim como o oposto pode com igual direito ser chamado de ‘hobbesiano’ [...]”.

A posição deste novo modelo, considerado pelo filósofo político Norberto Bobbio, direcionou-nos às considerações históricas da teoria de Estado Civil de Hobbes, como também, fê-nos paralelizar essa teoria ao evento histórico da Guerra Civil, como fizemos em relação ao “estado de natureza” no tópico anterior. O arranjo desta análise é, pois, entender que o Estado Civil é uma realidade espelho do “estado de natureza”, desta forma pode-se chegar às implicações decorrentes das considerações teóricas do capítulo XVII de *O Leviatã*, que descreve a natureza do Estado.

Diante daquele primeiro questionamento, que problematiza o ente “Estado Civil” de Hobbes, chega-se, de forma sintética, a considerar que tal Estado é tanto uma realidade espelho quanto um artifício do homem, uma instância política criada para direcionar a ordem e a paz. Em tese, cogita-se no que Hobbes pensava ao escrever a estrutura do Estado, já que o considerou como um monstro “Leviatã”. Outro ponto é a referência de modelo político ao que foi deferido por Norberto Bobbio. Nessas duas ocasiões teóricas se encontram ao que está descrito no capítulo XVII que descreve a justiça e a natureza do Estado, tal capítulo foi intitulado “Das causas, geração e definição de um Estado”, na versão original, em Inglês, “*Of the causes, Generation, and Definition of a Common-Wealth*”.

A priori, o capítulo XVII é o primeiro capítulo da parte 2, “O Estado”, de *O Leviatã*. Outra questão que deixa intrigante a análise é que o capítulo inicia descrevendo a finalidade de um Estado implicado no poder dos homens e, simultaneamente, no medo da morte violenta ocasionado pela “guerra de todos contra todos”. Hobbes considera este ponto crucial para o problema do Estado, entendidas opostas às realidades enredadas na guerra, embora elas o orientem para a formulação de sua teoria. No entanto, o Estado Civil não seria, tipicamente, designado como o oposto de uma guerra, mas uma realidade paralela a esta, isto é, o que descreve em torno do tema da conservação da vida. O problema que circunscreve a esfera da vida é uma discussão predominante na política, pois a natureza, conforme a tradição aristotélica a assinalou, é uma instância política que determina o ser cívico dos homens. Como afirma o capítulo 1 do Livro Primeiro de *A Política*, de Aristóteles (2012, p, 16), o homem foi criado à política conforme a natureza. Esta consideração aristotélica foi tipificada na tradição política anterior a Hobbes, e este, ao problematizar a realidade de Estado, põe um ponto final do império aristotélico. Assim o capítulo XVII de *O Leviatã* norteia uma nova realidade política para a Europa do filósofo de Malmesbury. Sobre esta temática, há um trecho da tese de Maria Eliane que entende a posição hobbesiana conformada numa oposição à teoria aristotélica para um novo jeito se pensar a política:

As premissas do movimento saem do âmbito da filosofia natural, perpassam os átomos da matéria, voltam-se aos movimentos internos humanos e chegam a seu termo, em filosofia política, na personificação da guerra ou da paz. Esse deslocamento de perspectiva gera uma aberta oposição à tradição e nos leva a procurar e a conhecer melhor os termos sob os quais se inscrevem a crítica hobbesiana à cosmofísica aristotélico-ptolomaica e à neo-aristotélica (SOUZA, 2008, p. 39).

Outrossim é a implicação de Bobbio que considera o fator teórico de Hobbes como histórico, pois o filósofo inglês é posto em uma encruzilhada de teorias e instâncias sociais. Assim, tem-se que o filósofo inglês considerou “o estado de natureza” a dialogar com as definições de Estado. Esta situação assinala, na época, uma nova definição política de ser o Estado. O filósofo contemporâneo político italiano argumenta esta implicação de ser o modelo hobbesiano, como também, evidencia os pontos que muitos teóricos consideraram tal modelo a ser o “jusnaturalista”. Isso importuna uma apreciação apropriada que está em paralelizar o “estado de natureza” ao Estado Civil. Outro fator é considerar as provocações estruturais do direito romano, o conceito de Justiça e de ordem nas constituições do Estado. Hobbes, assim, seria um admirador pelo direito romano e que faz que tais teóricos o considerassem nesta posição “jusnaturalista”.

E o que seria o “jusnaturalismo”? Quais as questões necessárias para a consideração do “jusnaturalismo” como um conceito histórico do século XVII? O “jusnaturalismo” fora um momento político-cultural que envolveu o século XVII-XVIII, a começar pela posição teórica de Grócio em 1625, contemporâneo de Hobbes que, por sua vez, cogitava “o estado de natureza” ao lado do argumento de “Estado Civil”. Tais aspectos, envolvendo contexto histórico e teoria, fizeram a fomentar muitos teóricos a classificar Hobbes como “jusnaturalista”. Outros teóricos posteriores ao filósofo inglês também partem dessa posição “jusnaturalista”, como é o caso de Rousseau, que descreveu uma filosofia que discute as definições naturais de ser o homem. Em uma nota, Bobbio define a realidade do “jusnaturalismo” evocado pela Filosofia Moderna:

Embora a ideia do direito natural remonte à época clássica, e não tenha cessado de viver durante a Idade Média, a verdade é que quando se fala de “doutrina” ou de “escola” do direito natural, sem outra qualificação, ou mais brevemente, com um termo mais recente e não ainda acolhido em todas as línguas europeias, de “jusnaturalismo”, a intenção é referir-se à revivescência, ao desenvolvimento e a difusão que a antiga e recorrente ideia do direito natural teve durante a idade moderna, no período que intercorre entre o início do século XVII e o fim do XVIII. Segundo uma tradição já consolidada na segunda metade do século XVII – mas que há algum tempo, com fundamento, tem sido posta em discussão –, a escola do direito natural teria tido uma precisa data de início com a obra de Hugo Grócio (1588-1625), *De iure belli ac pacis*, publicada em 1625, doze anos antes do *Discours de la méthode* de Descartes (BOBBIO, 1994, p. 13).

Evidentemente que a teoria de Estado Civil não se afastou da posição “jusnaturalista”, que dá margens a entender este Estado como hipotético. O fator de ser hipotético se dá por partir de uma hipótese de ser o Estado uma realidade aversa ao “estado de natureza”, e para se

chegar a esta posição, Hobbes personifica o Estado na figura do “Leviatã”. Outro quesito de ser hipotético é que Hobbes considera, nas primeiras páginas da parte 2 de *O Leviatã*, uma contraposição natural da política, onde implica a mecânica política fomentada pela razão humana e não pela natureza, contrapondo a Aristóteles. Hobbes, assim, pensa na política e problematiza as instâncias da justiça e da segurança, algo que se elementa, paralelamente, à estrutura do Direito Romano. Bobbio descreve a hipótese hobbesiana como um novo fator que instiga a História da Política Moderna:

Juntamente com a autoridade da história, como há pouco observamos, Hobbes varre também a autoridade de Aristóteles, contra quem toma posição desde as primeiras páginas do *De Cive*, contrapondo à hipótese do homem *naturaliter* social, acolhida mediocrementemente até Grócio (inclusive), a hipótese do *homo homini lupus*; e não parece levar em conta a existência de um direito público que faz apelo ao direito romano, embora utilize alguns de seus conceitos fundamentais ao poder estatal e o do Estado como pessoa moral. Hobbes faz tabula rasa de todas as opiniões anteriores e constrói sua teoria sobre as bases sólidas, indestrutíveis, do estudo da natureza humana e dos carecimentos que essa natureza expressa [...] (BOBBIO, 1994, p. 37).

A posição hipotética de Estado de Hobbes fez com que se considerasse a sua teoria como um fator histórico, pois tal teoria se tornou um divisor de águas para a ciência política da humanidade. Pensar numa forma de estruturar uma nova capacidade de se ter o Estado, é considerar as implicações do poder mediante a sociedade. Como se fez nesta dissertação no primeiro tópico deste capítulo, ao questionar o posicionamento político de Carlos I. sobre o assunto, os manejos do monarca Stuart preponderavam-se a uma revolução que logrou a execução do rei e a usurpação do poder por Cromwell. Este manejo hegemônico entre os grupos sociais (rei, Cromwell e parlamento) dividiu a Inglaterra, o que fez Hobbes pensar sobre os critérios de dominação e de soberania. O historiador Christopher Hill entende este posicionamento do filósofo mediante a preocupação do enfraquecimento de poder, ocasionando, assim, uma possível anarquia, dessa forma descreve o historiador:

Hobbes percebeu que, numa sociedade composta de indivíduos iguais e competitivos¹¹⁰, seria inevitável a tendência à anarquia – a menos que houvesse um soberano dotado, em última análise, de autoridade absoluta. Na verdade foram bem poucos os radicais que ousaram enfrentar esse problema central da teoria política: o problema do Estado e de sua relação como os modos de propriedade (HILL, 1987, p. 370).

¹¹⁰ Possivelmente o historiador retrata a sociedade inglesa da década de 1640, onde há a luta por igualdades dos *levellers*, e a ambição do poder pelo parlamento.

O filósofo inglês procurou respostas na monarquia sobre esta aporia social, enfrentada pela Inglaterra na década de 1640. Este modelo político apontado por Hobbes se fundamenta como a estrutura do Estado. Tal teoria se desdobra no “contrato social”, que firmaria as bases do Estado, como também o deixaria apto a entestar os contrastes de uma revolução. Ainda mais, Hobbes pensava na estrutura de uma soberania, que fora complementada aos cumprimentos do pacto entre o rei e os súditos, onde tal estrutura se respalda numa espécie de república. Em uma nota do capítulo XVII, Hobbes mostra essa realidade do poder do soberano formado por uma única vontade, no entanto essa discussão pode ser posta em paralelo aos fatores do Estado inglês após o evento de 1649, onde a morte de um líder político seria o esvaziamento do poder de um Estado:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-lo das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeito, e conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade¹¹¹ (HOBBS, 1968. p.227).

O posicionamento teórico de Hobbes se vê, necessariamente, voltado às virtudes de um governo único em um poder, ou que esse poder possa ser exercido por uma pessoa. Dessa maneira o monarca estaria capacitado a proteger a sociedade de seus maiores perigos, isto é, a morte violenta teorizada em *O Leviatã*. Em tese, Hobbes cria uma teoria-deus, ou uma teoria-monstro, que intitulou seu Estado como “Leviatã”. É instigante o fato do poder em Hobbes, pois ele é medido por meio de força, em justaposição à paz e a defesa. Dessa forma, o Estado Leviatânico põe-se em duas instâncias problematizadas pelo filósofo de Malmesbury, que são a defesa da vida e a dominação pública. Assim o filósofo descreve no capítulo XVII sobre este “Estado Leviatânico”:

Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos

¹¹¹ Tradução nossa: “the only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their own industry, and by the fruits of the earth, the may nourish themselves and live contentedly, is, to confere all their wills, by plurality of voices, unto one will.”

eles, no sentido da paz em seu próprio país, e de ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros¹¹² (HOBBS, 1968, p. 227).

O tema de dominação se tornou a linguagem da filosofia política hobbesiana, e se traduz na imagem do “Leviatã”. Pensar no Estado Leviatânico é, pois, pensar em dominar, no entanto, não necessariamente dominar por dominar, mas dominar para defender os súditos. Pode-se concluir que a teoria de Estado hobbesiano é tão hipotética quanto histórica idealizada no futuro do solo inglês. Hobbes, ao descrever seu Estado Leviatânico, sonha numa futura Inglaterra, que seja livre das misérias causadas pela distorção do poder, ou, no mais popular, pela guerra ou revolução. O Doutor em Filosofia e professor da UFG/UCG José N. Heck em seu artigo, “Poder, autoridade e tradição” de 2007, escreve sobre a filosofia política hobbesiana do “Leviatã”, de sua relação aos súditos e de sua finalidade com o poder, nestes termos:

O mandatário hobbesiano exerce o poder político voltado para uma única finalidade – a segurança. “O cargo do soberano...”, escreve Hobbes, “consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo”. Tal objetivo primordial, Hobbes não o ancora sobre o contrato, mas o fundamenta jusnaturalista, ao explicitar que a esse o soberano “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”. A passagem ilustra o caráter refratário do absolutismo político de tradição hobbesiana. Por um lado, o primeiro e último objetivo da soberania apenas indiretamente tem a ver com uma fundamentação contratualista [...]. Por outro lado, o absolutismo leviatânico não tem apenas caráter jurídico, mas está precipuamente a serviço do bem-estar dos subordinados a mando político [...]” (HECK, 2007, p. 06).

A política hobbesiana se estende na estruturação do Estado Leviatânico, e se ajusta aos manejos de poder, dessa forma é possível pensar em uma teoria ulterior, que tanto elementa este Estado como o fortifica das ameaças de guerra civil. Tal teoria é a soberania, que será tratada no tópico a seguir.

¹¹² Tradução nossa: “this done, the multitude so united in one person, is called a Common-Wealth, in latine *Civitas*. This is the Generation of that great *Leviathan*, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defense. For by this authority, given him by Every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so Much Power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid Against their enemies abroad.”

2.3.2 A estrutura física e formal do Estado Hobbesiano: soberania e personificações do Estado

A discussão acerca do Estado hobbesiano perpassa a estrutura física e formal deste Estado. É sobre tal quesito que este tópico pretende adentrar-se na análise histórica do enunciado do Estado hobbesiano, mediante a teoria de soberania e personificação. Hobbes foi criterioso ao fundamentar a estrutura formal e material do Estado: acerca da matéria deste ente político, há o que se discute sobre as representações personificadas do Estado; já em sua estrutura formal, há o que se elementa sobre o poder na forma de soberania do Estado. Em tese, a soberania é firmada no contrato social de alguém que represente tal Estado (o monarca como exemplo), pois este é formado pela junção do povo. Diante da estrutura política da filosofia hobbesiana, se faz a pergunta: Por que Hobbes fundamenta o Estado mediante as estruturas imagéticas de personificações, e qual é a relação destas personificações com a Soberania? Até então, é sobre estes elementos que, possivelmente, pode esta dissertação indagar sobre a direção da escrita de *O Leviatã* no século XVII.

Conforme o pressuposto enunciado do parágrafo anterior, se faz importante entender a estrutura física e formal do Estado. Será sobre a técnica de análise categorial que este tópico esmiuçar o termo de soberania, bem como a relação deste termo sobre as personificações no Estado em Hobbes. Mediante a técnica citada nas frases anteriores, inicia-se a entender o termo de personificação tangenciado às categorias de “Estado Leviatânico”, “Estado-Deus” e “Estado-Livre”, que serão apresentados no decorrer deste tópico.

Ao que se afirma sobre a estrutura material de Estado, onde se respalda as leis e o contrato social, o filósofo de Malmesbury pensava na grandeza e na preponderância de um ente político, assim este o configurou sobre as imagens do “Leviatã”: qual é a razão de Hobbes estruturar a forma imagética de Estado na figura de um monstro marinho? Tomando por empréstimo o discurso estabelecido no primeiro capítulo desta dissertação, há a resposta de constituir um ente político que seja forte e vigoroso para a proteção de seus súditos.

Ainda sobre esta análise, no tópico anterior, chamou-se este Estado de “Deus mortal”, resgatado pela própria filosofia hobbesiana, que o caracterizou como Estado Leviatânico (HOBBS, 1974, p. 110). Até o momento, a presente pesquisa percebe que o Filósofo de Malmesbury direcionava suas argumentações para a forma física deste Estado, e por ter um corpo físico, na imagem de um Deus mortal, deveria ter também a imagem da alma associada a tal corpo, aquela, então, seria a soberania. Conforme está descrito na Introdução de *O Leviatã*,

quando Hobbes elabora a ideia artificial de “Estado Leviatânico”: “E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro [...]”¹¹³ (HOBBS, 1968, p. 81).

As imagens do Estado estabelecidas por Hobbes caracterizam sobre a ideia de pessoa, no entanto o filósofo de Malmesbury estabelece tais imagens sobre a forma de representar, e para ele representar é personificar, assim como encontra-se descrito no Capítulo XVI intitulado por “Das pessoas, autores e coisas personificadas”, em inglês, “*Of persons, authors, and things personated*”. É interessante observar que este é o último capítulo da Primeira Parte, “Do Homem”, de *O Leviatã*, de forma que é possível notar que Hobbes projetava a questão do poder na figura do Estado, dando por concluído a questão da natureza, já que o próximo capítulo da obra do filósofo define as origens do Estado Civil. Sobre a categoria da soberania e do Estado, ele representou a ideia destes conceitos na forma do “Leviatã”. Também há como representar o conceito de “Soberania” mediante a forma de alma. Em síntese, a figura de Estado seria representada pela imagem de uma pessoa dotada de corpo e alma. Assim a discussão hobbesiana estabelece que representar é personificar, isto é, atribuir características essenciais personificadas em matéria e forma. Sobre esta perspectiva, Hobbes assinala o conceito de personificação:

A palavra “pessoa” é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *πρόσωπον*¹¹⁴, que significa rosto, tal como em latim *persona* o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou age em seu nome [...]”¹¹⁵ (HOBBS, 1968, p. 217).

Dessa forma, o Estado, pensado por Hobbes, seria personalizado na estrutura física de uma pessoa que possui rosto e alma, e, simultaneamente, apresentaria seu enredo mediante as disposições de seu palco. O palco do Estado é o elo que estabelece o discurso do poder e da soberania, e, por isso, Hobbes pensava, como contrapartida, no evento ocorrido em 1649, isto

¹¹³ Tradução Nossa: “And in which, the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body [...]”

¹¹⁴ Transliterado nas línguas latinas como: *prósopon*

¹¹⁵ Tradução nossa: “The word ‘person’ is latine. Instead where of the Greeks have *πρόσωπον*, which signifies the face, as *persona* in Latin signifies the disguise, or outward appearance of a man, counterfeited on the stage. And sometimes more particularly that part of it, which disguised the face, as a mask or visard. And from the stage, hath been translated to any representer of speech and action, as well in tribunals, as theaters. So that a person, is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act, or represent himself, or an Other. And he that acted another is said to beare his person, or act in his name [...]”

é, a execução do Stuart Carlos I. Em cotejo ao que está sendo analisado, há em várias passagens de *O Leviatã*, citadas nesta dissertação, como também, no capítulo XVIII, que retrata a pessoa do soberano. Nos termos do filósofo: “[...] aquele que detém o poder do soberano não pode justamente ser morto, nem de qualquer outra maneira pode ser punido por seus súditos¹¹⁶” (HOBBS, 1968, p. 232). O jugo estabelecido pelo Filósofo para a questão da Inglaterra no século XVII decorre por meio do contexto de um teatro, isto é, cada pessoa se configura a disposição do poder, tanto em suas funções, quanto em suas representações, no entanto, esta peça teatral teria um diretor, este é o rei.

Tal funcionalidade teatral da soberania estabelecida entre os súditos e o monarca se encontra no capítulo XVIII de *O Leviatã* sobre os seguintes termos: “Dado que cada súdito é autor dos atos de seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo¹¹⁷” (HOBBS, 1968, p. 232). Em um trecho de Balandier, sobre o que Hobbes cogitou a respeito das façanhas hegemônicas do soberano, retrata-se o jogo do poder de encontro aos contrastes sociais em contextos de seus movimentos, que querem ter participação deste jogo. Ao que se pode compreender do pensamento deste historiador, o enredo político se manifesta nos feitos de qualquer sociedade, no entanto a instabilidade é perene nessa disputa de poder. Em suas palavras: “O jogo da ordem e da desordem, do conformismo [...] e da mudança [...] se desenrola em todas as sociedades. Nenhuma consegue um controle integral [...]” (BALANDIER, 1982, p. 39).

Ainda sobre o que respalda o termo de personificação em Hobbes, o doutor de ciências sociais e políticas, Johan Olsthoorn, professor na Universidade de Amsterdam, elabora o artigo “*Leviathan Inc: Hobbes on the nature and person of the State*” (Leviatã: Hobbes sobre a natureza e a pessoa do Estado), publicado pela revista “*History of European ideas*” (História das ideias europeias) em Junho de 2020. Olsthoorn ao se posicionar diante das considerações do Estado hobbesiano do século XVII, questiona a forma de Hobbes personificar o Estado, da mesma forma, os motivos pelo qual seria importante trabalhar a imagem de um Estado mediante a sua época, assim, de acordo com o professor de Amsterdam as personificações do Estado Civil em Hobbes se direcionaram a representação de um ente artificial, ou seja, criado pelo homem para sua representação cívica, nos termos de Olsthoorn está descrito:

¹¹⁶ Tradução nossa: “[...] no man that hath sovereign power can justly be put to death, or otherwise in any manner by his subjects punished.”

¹¹⁷ Tradução nossa: “For seeing every subject is author of the actions of his sovereign, he punishes eth another, for the actions committed by himself.”

Quem age em seu próprio nome é chamado de pessoa “natural”; quem age em nome de alguém ou outra coisa é uma pessoa ‘artificial’ ou ‘representativa’. A concepção ciceroniana, portanto, diferencia as pessoas por se eles carregam sua própria personalidade ou de outra pessoa, não por seu status metafísico. Um relato irredutivelmente diferente da personalidade é encontrado em *Os Elementos* e *Do cidadão*. Aqueles textos retratam uma pessoa como qualquer pessoa ou qualquer coisa com situação legal independente – qualquer entidade para a qual palavras e ações podem ser atribuídas por lei. Chame isso de concepção jurídica de agentes-pessoas. Hobbes distingue dois tipos de pessoas jurídicas: as naturais e as civis¹¹⁸ (OLSTHOORN, 2020, p. 03).

Ainda na visão de Olsthoorn, as estruturas de representação em Hobbes se dão de duas formas: a primeira está mais elencada às estruturas corpóreas do Estado, isto é a junção dos súditos na função representativa de seu soberano; já a segunda é algo elencado à formalidade do Estado, ou seja, uma estrutura formal, que desvincula o mando e desmando da ordem, que é movido pelo poder e dotado de poder e assim resultaria no que se conhece por soberania. (OLSTHOORN, 2020, p. 02).

O que seria a “Soberania”? nessa cogitação, ela seria a forma de conter o poder político, em cotejo ao que é estabelecido pela descrição do doutor em ciências políticas e sociais, ela seria uma espécie de pré-comunidade, isto é, a formalidade de se estabelecer o pacto entre os povos (OLSTHOORN, 2020, p. 02). Dessa forma, o soberano é representante dos povos que pactuaram com aquele na investidura de uma espécie de domínio político. É sobre estes parâmetros de imagens que Hobbes configura o Estado na forma de um Deus. A estrutura física de Estado deveria ter uma forma divina e mortal, para superar as condições básicas de sobrevivência do homem. A funcionalidade do Estado é salvar o homem de sua auto destruição ocasionada pelo seu orgulho, como descreve a análise de Strauss (2013, p. 367): “O Leviatã de Hobbes é também como um Leviatã na medida em que governa as mentes dos homens e esmaga e arranca pela raiz as sementes do orgulho humano”. E como pensou o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro (1984, p. 2015), a imagem de um deus está configurada no Estado, como este se formula no ato do contrato entre os homens. Nas suas palavras: “Diz Hobbes que o Leviatã é um deus mortal, e o contrato que o institui um *fiat*; criando e, o homem imita Deus em seu ato, em seu objeto” (Idem).

¹¹⁸ Tradução nossa: “Whoever acts in his own name is called a ‘natural’ person; whoever acts in the name of someone or something else is an artificial or ‘representative’ person. The Ciceronian conception thus differentiates persons by whether they bear their own persona or someone else’s, not by their metaphysical status. An irreducibly different account of personhood is found in *Elements* (1640) and *De Cive*. Those texts portray a person as anyone or anything with independent legal standing – any entity to whom words and actions can be ascribed in law. Call this the juristic conception of agent-persons. Hobbes distinguishes between two kinds of juristic persons: natural and civil ones. On the juristic conception, ‘natural persons’ are rational agents capable of unmediated action. ‘Civil persons’ are incorporations of natural persons.”

A imagem divina de Estado se pressupõe na personificação ideológica de ser este um “ente político” na Inglaterra do século XVII e, além do mais, a novidade hobbesiana para seu século se caracteriza no encontro súbito do Estado e do soberano, fixando suas destrezas políticas em uma única pessoa, assim poderia ser o Estado um homem e, simultaneamente, um deus mortal. Dessa forma, é possível compreender que o Bispo anglicano Bramhall considerava Hobbes como ateu. Apesar da teologia britânica naquele período ganhar autonomia teórica devido ao protestantismo anglicano, a antropológica teológica, especificamente tomista, ainda submetia o homem à imagem de servo de Deus. Como cogitado anteriormente no primeiro capítulo, o problema remete à liberdade, e Hobbes quer configurar um “Estado-Livre”, respaldado teoricamente pelas imagens de “Homem Livre”, e para isso reforça-se a imagem de um “Estado Deus”.

As imagens repercutidas de “Homem Livre” advieram dos panfletos dos *Levellers e Ranters* que, possivelmente, foram algo de grande preocupação para a corte inglesa, como também para o militarismo inglês de Cromwell. (SKINNER, 2010, p. 143). A liberdade seria então o argumento de ‘gatilho’¹¹⁹ estabelecido por Hobbes ao atribuir a imagem de “Estado-Livre” e, para Bramhall, a posição hobbesiana era vista como heresia à teologia da época. Sobre este assunto Miranda descreve a posição cristã de Bramhall ao termo de liberdade:

Sem dúvida a posição de Bramhall era compartilhada por muitos dos seus contemporâneos: do lado católico, seguindo o pensamento de Molina e de Suárez, os jesuítas defendiam a liberdade contra a necessidade das ações; do lado protestante, os seguidores de Arminius rejeitavam o determinismo da ortodoxia calvinista, sendo o próprio Bramhall algumas vezes identificado como um arminiano. Quanto aos argumentos, ele parece também apoiar-se largamente na tradição escolástica, fato que é evidenciado pelo constante apelo a noções distinções comuns entre os escolásticos [...] e que é desdenhosamente mencionado por Hobbes no início do Tratado (MIRANDA, 2011, p. 10).

Hobbes de certa forma driblava os ataques teóricos dos teólogos cristãos, como se encontra descrito na Terceira Parte de *O Leviatã*, intitulada por “O Estado Cristão”, na versão original em inglês “*Of a Christian Common-Wealth*”, aqui, a imagem de Deus foi estabelecida como sendo um ente dotado de liberdade. Em análise, no capítulo XXXIII de *O Leviatã*, o filósofo inglês debate o problema da autoridade da palavra do soberano que é medida pela autoridade divina, nos termos do filósofo: “[...] em seus domínios os soberanos são os únicos

¹¹⁹ Tal expressão elucida a ideia que Hobbes ao estruturar sua Filosofia do Estado Leviatânico ele inicia a questionar a liberdade do homem.

legisladores, só são canônicos, isto é, só constituem lei, em cada nação, aqueles livros estabelecidos como tais pela autoridade soberana.¹²⁰” (HOBBS, 1968, p. 415). A imagem do soberano é, pois, posta ao lado da imagem do Estado, e para intensificar esta ideia de Hobbes a autoridade do Estado é medida por um método racional, que em parâmetros de análise da autoridade de Deus, deve-se este método ser implicado a entender a imagem do Estado como legislador, a ponto de este fomentar uma única e verdadeira religião, assim como constituir esta ideia no capítulo XXXII de sua obra:

Não obstante, não convém renunciar aos sentidos e à experiência, nem àquilo que é a palavra indubitável de Deus, nossa razão natural. Pois foram esses os talentos que ele pôs em nossas mãos para vivermos, até o retorno de nosso abençoado Salvador, portanto não são para serem envoltos no manto de uma fé implícita, mas para serem usados na busca da justiça, da paz e da verdadeira religião¹²¹ (HOBBS, 1968, p. 409).

Assim estabelece a imagem de um “Estado-Deus”, como categoria (atribuída por esta dissertação) que implica no conceito de coligar os homens na busca da justiça e da paz. Sobre esta teoria física de Estado, se tem que Hobbes pretende elementar a materialidade do Estado na pessoa do soberano que, simultaneamente, fez-se como deus mortal, na imagem do “Leviatã”. Mas quais foram os motivos dessa implicação mitológica de Estado em Hobbes? Conforme descreve Skinner, Hobbes fora influenciado por vários livros emblemáticos¹²², sendo assim, o cenário do século XVI-XVII na Europa se constituía considerando o gênero literário dos *Emblemata*. A título de exemplo se tem a obra “O Paraíso Perdido” do poeta inglês John Milton, que estabelece a imagem dos anjos na figura dos “homens livres” ao cenário da Guerra Civil de 1640. Esse trabalho de imagens fora fortificado na Europa devido a literatura *Emblemata*. Foi em 1586 que este gênero desembarcou na Inglaterra por Geoffrey Whitney que se inspirou nos textos do jurista humanista Andrea Alciato, na publicação de *Choice of Emblemes* (Escolha de emblemas) (SKINNER, 2010, p. 29). Quentin Skinner define o *Emblemata* na Europa e sua percussão no século XVI, nestes termos:

¹²⁰ Tradução nossa: “[...] that sovereigns in their own dominions are the sole legislators; those books Only are canonical, that is, law, in Every nation, which are established for such by the sovereign authority.”

¹²¹ Tradução nossa: “Nevertheless, we are not to renounce our senses, and experience, nor that which is the undoubted word of God, our natural reason for They are the talents which he hath put into our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Savior, and therefore not to be folded up in the purchase of justice, peace, and true religion.”

¹²² Nestas posições configurou-se a teoria dos *emblemata* à uma figuração animada (atualmente conhecida por ‘desenhos’).

Uma implicação óbvia daí decorrente é que o meio mais efetivo de capturar a atenção das pessoas é apelando ao mesmo tempo, para seus olhos e ouvidos. A prevalência dessa crena ajuda, por sua vez, a explicar o florescimento imensamente popular, no fim do século XVI, de um novo gênero literário: os *emblemata*, ou livros de emblemas. O principal pioneiro nesse desenvolvimento foi o jurista humanista Andrea Alciato, cuja *Emblemata* apareceu inicialmente em Augsburg em 1531. O texto de Alciato era reimpresso com frequência, e uma versão latina definitiva saiu na cidade de Lion, em 1550, ano da morte do autor. A técnica de Alciato, consistente em justapor imagens edificantes e versos para explicá-las, foi inicialmente acolhida na França com o maior entusiasmo. [...] Uma inovação suplementar foi introduzida por Georgette de Montenay em seus *Emblemes*, de 1567, de caráter severamente calvinista [...] a tradição italiana continuou a ser importante na evolução do gênero como veículo, seja do pensamento moral e político, seja religioso (SKINNER, 2010, p. 29).

Esses estudos, elucidados no decorrer do tópico, desdobram-se na questão da liberdade e, sobre as presentes considerações, vê-se um discurso importante para a Política. Sobre a natureza do discurso da liberdade na Inglaterra da década de 1640 será preciso um momento a parte que a técnica análise categorial não alcançaria resultados eficazes ao que se espera pela pesquisa desta dissertação.

2.3.3 O Discurso da Liberdade em meio a Inglaterra da Década de 1640: na perspectiva da técnica análise do discurso de Laurence Bardin

No tópico anterior, foi apresentada a imagem de “Homem Livre”, que respalda a importância da formulação do discurso acerca da liberdade na Inglaterra da década de 1640. Dessa forma, será sobre a técnica de Análise do Discurso, enquanto metodologia proposta por Laurence Bardin em Análise de Conteúdo, que se explorará, neste capítulo, a repercussão do discurso sobre a liberdade no século XVII em territórios ingleses. Tal técnica é estabelecida nos parâmetros de análise mediante o processo histórico e que respalda na produção, como na condição de se produzir certos discursos. Pelo que se entende, o discurso da liberdade fora significativo para os insurgentes da Revolução Puritana no que concerne às bases para estruturar a imagem de “Homem Livre”. Da mesma forma, foi um discurso importante para os teóricos da época, como no caso do teólogo britânico Bramhall, ao problematizar a liberdade do homem perante Deus, assim como para Hobbes, ao esboçar a liberdade civil do Estado, *libertas civis*.

Segundo a autora, a análise do discurso se caracteriza por dois tempos. Num primeiro momento há o que Bardin (2010, p. 214) considera como condições de produção: “Desde que se conheçam as condições de produção e o sistema linguístico, pode-se descobrir a estrutura

organizadora ou *processo de produção* [...]”. Em um segundo momento, se caracteriza como um sistema linguístico: “Esta abordagem ultrapassa, no entanto, o plano estritamente linguístico ao considerar o sujeito produtor do discurso como estando situado num espaço social”.

Sobre tais parâmetros de análise, podemos considerar como fatores predominantes do discurso: o “sujeito”, aquele que produz o discurso; a “mensagem”, a enunciação ou objetivação do discurso; e o “receptor”, que é também o “propagador”, aquele que recebe, interpela e interpreta o discurso. Neste enredo do discurso há a instância social que tangencia a mensagem a preponderar a sua condição de projeção mediante a produção e a propagação. O contexto social mecaniza o sistema linguístico do discurso, bem como o processo de produção, por isso, no discurso há o que se considera como o processo histórico, isto é, continuidade ou rupturas do discurso.

No que toca a análise do discurso acerca da liberdade, há um número considerado de produtores do discurso, que no objeto desta dissertação serão considerados como “sujeitos”, tais eles são: os *Levellers* (1642-1649) e *Ranters* (1650); Thomas Hobbes. Em debate, no que se refere a “mensagem”, *Levellers* e *Ranters* enunciam a ideia de “Homem Livre”; Hobbes a ideia de “Estado Livre”. Percebe-se que neste movimento da mensagem, as imagens foram elencadas na enunciação da ideia, isto é, a mensagem é um protótipo da imagem, é o que Baczkó considera como “ideia-imagem”, formalizando assim o processo de significação mediante símbolos e signos, assim como traz o enunciado:

O símbolo parece ser o intermediário entre o sinal e o signo. Concreto como o primeiro; inscrito numa constelação de relações como o segundo. O signo objetiva mais do que o símbolo pode fazê-lo, e cada signo está inscrito numa rede de signos, só adquirindo o seu significado em relação a eles. Em contrapartida, o símbolo designa tanto como o objeto as reações do sujeito perante esse objeto; os sistemas de símbolos não têm a coerência própria das totalidades de signos. O processo de significação por meio da projeção é, neles, menos controlado [...] (BACZKO, 1985, p. 311).

A Liberdade também pode ser considerada sobre a técnica da análise categorial de Bardin, onde fora esmiuçado o termo “Estado Leviatânico” e, em paralelo, a imagem de “Estado-livre”. Esta categoria tende a desvencilhar os debates acerca da Liberdade, ao que Hobbes sugeria estruturas políticas para a Inglaterra da década de 1650, pois o *Leviatã* fora publicado em 1651, na compreensão do termo *libertas civis*.

Podemos ainda adicionar um terceiro momento, sobre o que se diz a respeito do “receptor” ou do “propagador” do discurso, que caracteriza-se no campo do social, onde os povos, por meio de palestras advindas dos *Levellers* na década de 1640 ou dos *Ranters* na

década de 1650, difundia a esperança na perspectiva de se conquistar a imagem de “Homem Livre”. Também, foram propagados tais discursos por meio de panfletos espalhados nas ruas de Londres. Já a forma de repercussão do discurso emitido por Hobbes se deu mediante a sua escrita, que fora acolhida em sua época, de certa forma por meio da corte real.

O processo de conscientização do discurso remete a uma certa centralidade que possui cada discurso, tal questão está associada ao que foi questionado pelo filósofo francês Michel Foucault, em seu livro “A Ordem do Discurso”, em relação a produção e elaboração do discurso. Sobre a análise deste, a priori, haveria um certo núcleo de interesses, intrínseco em cada discurso. Tais interesses são compactados, formando assim um centro referencial do discurso. No entanto, este deveria ser revestido por mecanismos linguísticos que reproduzam tais discursos e que sejam por eles mesmos difundidos. Esse processo pode se dar de variadas formas. Seja no que concerne o “discurso verdadeiro” ou na pretensão de ser verdadeiro, ou, historicamente, na fase dos “discursos da verdade”, iniciada desde os gregos até os tempos atuais, ou ainda em outros conceitos, na legitimação do discurso diante de certas sociedades, ou até mesmo na formulação histórica dessas sociedades. Nos termos de Foucault:

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro (FOUCAULT, 1996, p. 18).

A crítica foucaultiana sobre a possibilidade e pertinência da existência de um discurso verdadeiro abre luzes sobre o posicionar desta pesquisa, quando esta se questionava pelos processos de formulações do discurso da liberdade. De fato, haveria um certo interesse que se estendia no discurso da liberdade entre Hobbes e os *Levellers*? Tal questão remete a produção deste discurso e sua repercussão social. Em contrapartida desta produção, tem-se que a repercussão se procede no projetar-se pela objetividade de tais discursos. Nessa análise se tangencia o que se entende do processo histórico do discurso: que em partes pode-se perceber rupturas da parte de Hobbes, ao que caracteriza o discurso do *Levellers*, como também rupturas por parte dos *Levellers* no que concerne o enunciado de Hobbes. Outra vertente são as continuidades do que fora estabelecido pela Filosofia Política do século XVII, através do

filósofo inglês John Locke a respeito da imagem de “Estado-Livre”. Do mesmo modo aos *Ranters*¹²³, que preponderavam pela imagem de “Homem Livre” na década de 1650.

O discurso da liberdade foi também fomentado nas inspirações dos poemas de John Milton, que posteriormente foram forjados nos panfletos *Levellers e Ranters*. No que descreve o poeta inglês: “Não venho (digo-te eu) como inimigo, mas para libertar desta caverna, tenebrosa mansão de dor terrível, ele, a ti, e a celeste imensa turba, que, do jus nosso por defesa armados, do Céu comigo despenhados fora [...]” (MILTON, 2014, p. 60). Percebe-se por tal descrição, a figuração de imagens de um grupo que pretende salvar a população de uma certa escravidão – que fora imaginada nas mãos do monarca. Esta posição se projetava por meio de certos grupos sociais opostos ao rei, estes, por sua vez, formulavam a imagem de “Homem Livre” (SKINNER, 2010, p. 145).

A preocupação hobbesiana é desvencilhar o uso de tais imagens, e superar o conceito de “liberdade republicana”, a algo que seja superior a esta, dessa forma poderia sim argumentar a imagem de um Estado-Livre. Em análise, a “liberdade republicana” fora o que se formulava no discurso da liberdade advindo do *levellers e Ranters*, ao pretexto de se conquistar uma Inglaterra nos moldes democráticos. Nesses termos, o discurso de “liberdade republicana” fora sem dúvida um discurso democrático. É sobre tais questões que o Estado em seu *Leviatã* nasce na forma de um Deus, por tais motivos para estabelecer a liberdade civil, e de certa forma a justiça e a ordem, no que descreve Skinner a respeito dessa imagem de um Estado-Livre se tem:

Hobbes tem consciência de que precisa enfrentar os teóricos da liberdade republicana em seu próprio terreno. Como reconhece desde o início do capítulo 21 do *Leviatã*. A questão-chave é saber o que significa se um HOMEM LIVRE (Hobbes, 1996, p. 146). Ele havia claramente levantado essa questão antes: em *Os elementos* [...] e igualmente, em *Do cidadão* [...]. Ademais, como vimos, havia deixado claro em ambos os textos que ele repudiava completamente a concepção republicana do *liber homo*, ou homem livre, que denunciava como sendo nada mais que um abuso de linguagem autoenganadora. Aqueles que se consideram homens livres sob um governo, havia asseverado, não estão realmente falando de liberdade [...] (SKINNER, 2010, p. 143).

Como fora atribuído ao conceito de Estado Leviatânico, Hobbes pretendia caracterizar na sua forma final desse ente político a imagem de “Estado-Livre” e que, por sua teoria política, seria preciso a obediência do súdito para com o soberano, porém na possibilidade de uma liberdade civil limitada pelo jugo das leis, legisladas pelo Estado.

¹²³ Percebemos uma semelhança no uso dos termos “Estado-Livre” e “Homem Livre” ocasionado pelo emprego do termo liberdade, favorecendo uma semântica de significados entre o homem e o Estado.

3 A INSTRUMENTALIZAÇÃO POLÍTICA DE ARISTÓTELES “POR/EM” THOMAS HOBBS

Nos capítulos anteriores, esta dissertação focou em Thomas Hobbes, em sua vida e escritos, como também, no meio em que se vive, na Guerra Civil da Inglaterra da década de 1640, e em outras circunstâncias que estiveram presentes na elaboração de *O Leviatã* (1651). No entanto, não somente o contexto épico influenciou o filósofo de Malmesbury, há também um outro ponto importante, pelo qual pretendemos analisar neste capítulo, que é a instrumentalização política de Aristóteles, que se entende “Por/ Em” Hobbes.

“Por” é o que pode ser chamado de instrumentalização indireta, isto é, o contexto político-cultural, que se compreende em torno da vida intelectual do filósofo inglês, por meio dos escritos e doutrinas aristotélicas, estruturou um objeto de instrumentalização que efetua efeitos nos escritos de Hobbes. Essa estrutura que ‘possibilitou’ / ‘provocou’ um meio de instrumentalizar a política. Sendo assim, podemos descrever um meio que possibilita formas indiretas de instrumentalizar a política. Tal critério é o que enunciamos de instrumentalização indireta ou do meio, e essa desdobra-se pelos efeitos provocados das realidades político-culturais que envolveram Hobbes no século XVII.

“Em” é o que podemos considerar como uma instrumentalização direta, isto é, parte dos pressupostos da vontade do próprio filósofo de associar sua escrita em forma de instrumentalização política.

No século XVII, o filósofo inglês Thomas Hobbes escreveu sua obra política *O Leviatã*, onde enuncia o tema do Estado. Assim, Hobbes pretendeu desligar-se da doutrina aristotélica da Filosofia da *Práxis*¹²⁴, pois a Política na época de Aristóteles era voltada às coisas naturais e simples. Pelo viés dessa Filosofia, o filósofo grego Aristóteles entende a Política como uma consequência da natureza.

Na década de 1640, Hobbes questiona a filosofia aristotélica, e elucida sua teoria política no campo do “jusnaturalismo”, forjando a figura do soberano, aquele que exerce a autoridade política. Assim como descreve o doutor em Filosofia Heck: “Às consequências juspositivistas da soberania absoluta, de feição hobbesiana, antecede o esforço titânico do teórico político inglês para lastrear o soberano com uma consistente teoria de autoridade” (HECK, 2000, p. 10).

¹²⁴ O termo *Práxis* está com o “P” maiúsculo, pois recebe atribuições do termo Filosofia, que se refere tanto a uma doutrina como a uma disciplina.

É interessante notar a Filosofia da *Práxis*¹²⁵ de Aristóteles, que é a ciência que estuda a Política como uma ciência do bem social (*politiké pragmateia*), pois o filósofo grego acreditava nas consequências da Política elaborada por meio da metafísica, ligada a uma doutrina de casualidade. Em tese, a Política de Aristóteles enaltece a doutrina da *polis*¹²⁶ e o filósofo grego compreendia ser o homem um animal da *polis*, isto é, nascido para e pela política. A Política é entendida como uma ciência (*episteme*) e elucida a importância vital da cidade, onde a sociedade é consequência natural das reuniões de homens, *ágora*. A respeito desse assunto, o historiador contemporâneo brasileiro, Luiz Otávio de Magalhães, em um capítulo intitulado “A Cidade Grega e os Modos Urbanos da Política¹²⁷”, considera a *ágora*, como um centro de reuniões coletivas, onde os jônios e os helênicos, discutiam assuntos peculiares relacionados aos assuntos político-cultural. Também, este espaço seria uma forma de avocação de temas adentrados nas cidades gregas antigas, assim como enuncia o historiador:

A reunião da *ágora* pressupõe uma autoridade que a convoque, ainda que nem sempre esta autoridade se concentre em um único homem. Quando passados nove dias em que a peste enviada por Apolo enchia de morte o acampamento dos gregos, é Aquiles quem convoca o *laos*, a multidão dos guerreiros, para a *ágora* (Ilíada, I. 54) (MAGALHÃES, 2005, p. 38).

No capítulo de Magalhães, o historiador relaciona a importância da *ágora* para vida dos filósofos gregos, no intuito de proporcionar os debates e os discursos filosóficos, como também, questões voltadas à política e a organização social da *polis*. Em tese, tal costume se assentava na vida do filósofo Aristóteles, que pretendia com sua Política, assegurar uma reforma da distribuição do espaço social, dessa forma descreve Magalhães:

A solução aristotélica ideal, para a regeneração da política em Atenas, culmina com a reorganização de seu espaço urbano. A *ágora* deve ser purgada de seus elementos denotativos do mundo do trabalho. A “*ágora livre*¹²⁸” recebe tal adjetivo, porque se põe a salvo dos comerciantes, artesãos e, ainda, dos trabalhadores do campo. Ao lugar das artimanhas de comerciantes, a *ágora* passaria a ser territórios exclusivos para o pudor (*aidôs*) e o respeito. Desde que a cidade não pode prescindir de seus artesãos, agricultores e comerciantes, que então a cidade lhes atribua um território específico, distante da *ágora* dos assuntos públicos, doravante ocupada apenas pelos magistrados civis e religiosos e pelos cidadãos devotados ao ócio (MAGALHÃES, 2005, p. 49-50).

¹²⁵ Segundo o filósofo mineiro Lima Vaz (1991, p. 27) em sua obra “Antropologia Filosófica” é a atividade do agir moral e político.

¹²⁶ Usaremos o termo transliterado “*polis*” conforme foi empregado na obra “Antropologia Filosófica” de Lima Vaz.

¹²⁷ Revista científica “As Cidades no Tempo” da Universidade Estadual Paulista - UNESP - Campus de Franca, publicada em 2006, edição de 2005.

¹²⁸ Aristóteles, nesse assunto, na interpretação de Magalhães, descreve uma *ágora*, no espaço democrático.

A respeito do assunto introduzido da *ágora*, na visão de Aristóteles, é imprescindível que descrevemos sua Política¹²⁹. Em tese, a doutrina política de Aristóteles, entendida como *práxis*, compreende-se na matéria da virtude (*areté*), isto é, o homem político deveria exercer o elemento ético da Política. Aristóteles em seu Livro *A Política* descreve essa necessidade de ser a ética, descrito no ser o homem racional, e simultaneamente, o compara como uma pessoa escravizada, assim ele enuncia:

É Helena de Teodecto que exclama: “de uma raça de deuses descendente, quem de escrava ousaria chamar-se?” Expressar-se assim é não admitir outra diferença além da virtude e do vício entre homem livre e o escravo, entre o nobre e o que não o é; afirmar que, assim como o homem nasce do homem e não do animal, também o homem virtuoso só pode nascer de pais virtuosos. Ora, a natureza bem o quer – muitas vezes – mas ela nem sempre pode o que deseja. (ARISTÓTELES, 2012, p. 23).

Esta posição aristotélica, deita-se na essência da cidade-estado grega, imitando o modelo de cidadania dos deuses, um desdobramento da combinação da Política de Platão com os poemas homéricos. A Filosofia da *Práxis* de Aristóteles é entendida nesses moldes, pois o filósofo grego se presume da prerrogativa de ser a política uma ciência para o bem da cidade-estado, a grosso modo, é o ofício do cidadão ser a Política. Em concordância ao enunciado, no primeiro capítulo do Livro *A Política* descreve o filósofo:

Sabemos que toda cidade é uma espécie de associação, e que toda a associação se forma tendo por alvo algum bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem conta de um bem. Todas as sociedades, pois, se propõem qualquer lucro – sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a cidade política. (ARISTÓTELES, 2012, p. 15).

A Filosofia da *Práxis* enunciaria uma política que observa a virtude dos heróis¹³⁰, contados nas epopeias gregas. O filósofo alemão Werner Jaeger em seu Livro “*A Paideia*” descreve esse composição de ser o homem grego no século IV a.C.:

O fenômeno histórico aqui mencionado, pelo qual a filosofia do séc. IV a. C. aceita a ética e o ideal humano da *polis* antiga, tem uma analogia perfeita na época do nascimento da cultura da *polis*. Esta aceitou igualmente os estágios anteriores da moral. Não se apropriou só da *arete* heróica de Homero, mas também das virtudes guerreiras e de toda a herança das idades aristocráticas, tal

¹²⁹ Entendida Política como doutrina.

¹³⁰ O filósofo mineiro Lima Vaz entende como necessidade vital para o homem helênico a questão das virtudes heroicas, conforme está descrito nesta nota: “no que diz respeito à vida social e política, a visão grega arcaica do homem, profundamente marcada pela ideia da “excelência” (*areté*), fixa-se, de um lado, na imagem do herói, dotado primeiro da *areté* guerreira e depois, da *areté* civilizadora como herói fundador da cidade (*hêros Ktistês*). (VAZ, 1991, p. 29).

como no seu tempo fez, segundo sabemos, a educação estatal espartana. (JAEGER, 1994, p. 140).

Em relação ao que foi citado, Aristóteles compreende o homem, em seu sentido ontológico, adentrado na esfera político-cultural, neste contexto, o filósofo Leo Strauss em seu livro “A História da Filosofia Política” descreve:

O termo empregado por Aristóteles para designar o homem de virtude moral e política em sentido estrito foi tomado emprestado do discurso político contemporâneo, no qual portava um forte sabor aristocrático; sua melhor tradução para o inglês seria, provavelmente, “*gentleman*” (cavalheiro). Aristóteles não emprega o termo em sentido político estrito, mas a realidade política a que remete têm grande relevância para uma compreensão adequada da estratégia retórica, assim como grande parte da argumentação específica dos tratados éticos e políticos. Nada revela de modo tão nítido a visão de Aristóteles sobre os pontos fortes e as limitações da moralidade aristocrática como sua incomparável descrição, no Livro IV da *Ética a Nicômaco*, das virtudes da “magnificência” (*megaloprepeia*) e “magnanimidade” (*megalopsychia*), as virtudes que tratam, respectivamente da grande riqueza e das grandes honras (EN 4.2-3). Apesar da presumida raridade de seu tipo, o homem magnânimo é um elemento-chave na análise global de Aristóteles, tanto por causa de seu potencial papel político como pelo que revela sobre a natureza da simples virtude moral. Do ponto de vista da cidade, o homem magnânimo tem valor inestimável pelo fato de ser capaz de prestar os maiores serviços; todavia, se compraz em ver a sua virtude recompensada apenas pela honra, sem mencionar que, afinal, desdenha um pouco a honra que a cidade tem poder de conferir. (STRAUSS; CROSEY, 2013, p. 116).

A virtude é o campo chave de entendimento dessa doutrinação política de Aristóteles e que constrói a escola ético-política do homem helênico, aquele que necessitava chegar à perfeição política. A princípio, esse homem ético-político não é um pressuposto de uma organização social política, mas é um dado predestinado da natureza, assim como a organização social política, conhecida pelos autores gregos como cidade, *polis*.

Nos posicionamos diante desta argumentação filosófica, e questionamos a posição de Thomas Hobbes no século XVII a destronar Aristóteles como o Pai da Filosofia Política. Afinal, o que realmente pretendia o filósofo inglês para sua filosofia? Os capítulos anteriores, destinaram-se a cogitar a posição e ofício filosófico de Hobbes, no que abarca: a escrita de sua filosofia, como também a influência greco-romana na sua juventude, as consequências da Guerra Civil de 1640 com o desfecho de 1649, ocasionando a morte de Carlos I e a escrita de *O Leviatã* em 1651.

Ademais, este capítulo foi estruturado, em primeiro momento, para relacionar a instrumentalização com o entendimento de rupturas e continuidades, e nos próximos cinco (5)

itens, serão analisadas as quatro (4) temáticas, a saber: 1º- “A base de escrita é a moral: ‘o homem político’ e ‘o animal político’”; 2º- “A condição natural leva a sobrevivência: A cidade política e a Guerra”; 3º- “O bem-comum: A felicidade e a paz”; 4º “A Condição Política? os aspectos de rupturas e de continuidades na análise do contrato-social”.

Assim, o presente capítulo apresentará a instrumentalização da Política de Aristóteles, século IV a. C. “por/em” Thomas Hobbes, século XVII, por meio de seus escritos políticos, que compreende a primeira e a segunda parte do Livro *o Leviatã*, intitulados respectivamente como “Do Homem” (*Of the man*) e “Do Estado” (*Of Common-Wealth*).

3.1 Rupturas e Continuidades

Por meio do entendimento de Rupturas e Continuidades, argumentaremos os assuntos voltados à instrumentalização (por/em). O estudo dos usos desse passado¹³¹, a partir da compreensão da apropriação e instrumentalização, requer uma análise de ruptura e continuidades. Em base disso, apontamos as apropriações instrumentalizadas “por/em” Hobbes, que destacam os mecanismos de instrumentalização, embasados por rupturas e continuidades na sua obra *O Leviatã*.

Sobre o que se entende de rupturas, é possível analisar uma definição própria que pode ser associada ao trabalho do filósofo inglês, por meio de inovações ao assunto da Política para sua época na Inglaterra. O ponto essencial que analisamos, sobre rupturas, está nas circunstâncias particulares intrínsecas da vida de Hobbes, como também, na forma como ele conduziu suas iniciativas ao meio político. Assim, pode-se equiparar às refutações associadas a Aristóteles em sua Política como Rupturas.

Sobre Continuidades é possível estabelecer parâmetros de asserção, no que Hobbes interpreta os escritos de Aristóteles, e assim prepara o seu campo de estudo e pesquisa. Alguns pontos de continuidades serão elencados na estrutura, linguagem e base teórica do filósofo inglês. Em *O Leviatã*, primeira parte do livro (*Of the Man*), no capítulo IV “Da Linguagem” Hobbes considera Aristóteles um sábio para a Grécia do século IV a.C. Esta afirmativa descreve um trabalho retórico do filósofo de Malmesbury que, simultaneamente, caracteriza-se como um elemento de continuidades. Em parâmetros de compreensão, na novidade que Hobbes está prestes a enunciar, será, primeiramente, preciso preparar o terreno teórico, com elogios aos

¹³¹ Sobre esse assunto ver a tese de Doutorado de Glaydson José da Silva “Antiguidade, Arqueologia e a França de Vichy: usos do Passado” de 2015.

mentores antigos para sua época e para a Política se trata de Aristóteles. Segue-se a nota do filósofo inglês: “Pois as palavras são os calculadora dos sábios, que só com elas calculam; mas constituem a moeda dos loucos que a avaliam pela autoridade de um Aristóteles, de um Cícero, ou de um Tomás, ou de qualquer doutor que nada mais é do que um homem” (HOBBS, 1974¹³², p. 28).

De certa forma, o trabalho de análise entre Hobbes e Aristóteles foi possível através do que podemos determinar as rupturas e as continuidades na Política. Dessa maneira, pode-se entender sobre assunto o que está descrito no artigo “‘Continuidade’ e ‘Descontinuidade’: o processo da construção do conhecimento científico na história da ciência”, Jan/Jun de 2013, de Fumikazu Saito, doutor em História da Ciência pela PUC-SP:

[...] novas tendências historiográficas passaram a ser propostas e nelas, levaram-se em consideração não só as continuidades, mas também as rupturas no desenvolvimento no processo de transmissão, transformação e adaptação dos conhecimentos científicos. (SAITO, 2013, p. 186)

Fumikazu entende a construção do saber epistemológico das ciências como um processo de continuidade e rupturas, onde a História é descrita como ciência. Dessa forma é possível perceber essa mesma construção de saber, nos escritos políticos de Hobbes, como também, elencar as adaptações instrumentalizadas do saber político como uma ciência para o século XVII.

Em sua juventude, Hobbes conheceu a Filosofia Política de Aristóteles, na universidade de Oxford em 1603 a 1608 e na biblioteca de Hardwick em 1610. Posteriormente, cerca dos anos de 1620, depara-se com a Filosofia de Bacon, com os escritos políticos do Italiano Maquiavel e com a Matemática e a Física de Galileu, pois esses influenciaram o filósofo de Malmesbury na elaboração da teoria do Estado.

Com tais pressupostos enunciados no parágrafo acima, entendemos um “movimento elíptico¹³³” na vida intelectual do filósofo Inglês. Esse movimento é perceptível desde o nascimento de Hobbes, pois o filósofo inglês de Malmesbury pertencia a uma realidade que enaltece os escritos gregos, devido ao influxo cultural do Humanismo e do Renascimento. Tendo em vista que esses movimentos intelectuais tiveram seu auge na Inglaterra no século XVI. Portanto, consideramos a expressão “movimento elíptico” na vida de formação em Hobbes, pois desde criança, o filósofo de Malmesbury aprende a ler e traduzir o grego e o latim, na universidade de Oxford.

¹³² Obra edição Abril Cultural, coleção “Os Pensadores”.

¹³³ Podemos caracterizar como um “movimento elíptico” pois se trata de situações teóricas que “vão” e “volta” na vida de formação do filósofo Inglês Thomas Hobbes.

Ademais, em sua juventude, depara-se com a Filosofia e os escritos históricos gregos, em 1629 (data definida por Skinner, pois Strauss considera ser em 1628) traduz, em inglês, e publica o Livro “Guerra do Peloponeso” de Tucídides. Em 1640 escreve a sua teoria política que tem o auge de sua teorização em 1651, com o Livro *O Leviatã*. Dessa forma, ao delimitar-se na sua doutrina política, ele estuda os escritos gregos de Aristóteles e, assim, o refuta, estruturando uma nova posição de pensamento para a Filosofia Política.

Esse trabalho teórico de Hobbes descreve, para sua época, um dado da História das ideias políticas, sendo assim, podemos afirmar que este movimento intelectual do filósofo inglês é um “movimento elíptico”. Pois, o filósofo de Malmesbury retorna e distancia, várias vezes, desse terreno cultural grego, ao ponto de Hobbes se posicionar com uma nova Filosofia Política.

Dessa forma, estabelecemos os dispositivos de instrumentalização, rupturas e continuidades, “por/em” Hobbes da Política de Aristóteles. Com essa afirmativa, questionamos: continuidade de quê? Ruptura com quê? A análise efetuada por meio desta pesquisa, encontra-se no eixo da “asserção” e “refutação” de Hobbes para com Aristóteles. Inicialmente, o que nos implica está em elencar os motivos de Hobbes conhecer e questionar os escritos de Aristóteles, e por meio disso, estruturar a sua Política. Para fomentar essa especulação, o filósofo teuto-americano de origem judaica, Leo Strauss, escreve um pequeno trecho em seu livro “A Filosofia Política de Hobbes: suas bases e sua gênese”, no capítulo terceiro intitulado “Aristotelismo” que demarca a importância da cultura grega na vida de Hobbes:

Começaremos investigando as forças que exerceram uma influência decisiva sobre Hobbes antes que ele se voltasse para a matemática e a ciência natural. O lugar principal é ocupado pelo humanismo. Dos oito aos catorzes anos (1596-1603), Hobbes aprendeu latim e grego em casa, e o aprendizado foi tão bem-sucedido que ele foi capaz de fazer uma tradução “eleganter” da Medeia de Eurípedes em versos latinos. De 1603 a 1608 ele estudou em Oxford. Nesse tempo, insatisfeito com o ensino acadêmico, o jovem Hobbes voltou-se de novo para os textos clássicos que já havia lido em casa. Depois disso, quando abandonou todo tipo de estudo por alguns anos, mais uma vez ele voltou-se especialmente para a literatura dos autores clássicos, lendo-os junto com as interpretações de gramáticos célebres. Seu propósito nesse estudo foi também desenvolver um estilo latino claro e inquieto. A continuação e a conclusão desse estudo foi a tradução inglesa de Tucídides, desenvolvida gradualmente e publicada em 1628¹³⁴ (STRAUSS, 2016, p. 71).

Como citado por Strauss, Hobbes materializa a influência dos escritos gregos clássicos a partir da tradução de Tucídides e, dessa forma, podemos nos concentrar nas interações que realçam o contato do filósofo inglês com os escritos gregos. A tradução da “História do

¹³⁴ Há autores, como Skinner, que consideram que esta publicação foi lançada em meados dos anos de 1629.

Peloponeso”, do grego para o inglês, deve-se como uma porta de abertura, para que o filósofo implique seus questionamentos e suas críticas à Filosofia Política de Aristóteles.

A princípio, foi em 1640 que o primeiro livro de Hobbes, *Os elementos da lei natural e política*, dá início a uma teoria política que arquiteta a matéria do Estado ser uma obra do homem e não da natureza. Em 1642, *Do Cidadão*, o filósofo inglês descreve um ofício de ser a política, algo que parte da liberdade do homem e se funde na dominação territorial. Hobbes, nesta obra, aproxima-se dos conceitos gregos de cidadania. Em 1651, *O Leviatã*, o filósofo de Malmesbury indica com precisão o termo “Estado Civil”.

O Leviatã é dividido em três partes, pelas quais nos interessa apenas as duas primeiras. Na primeira parte, “Do Homem” (*Of the man*), ele enuncia a relação “egoísta” do homem com sua sociedade. Hobbes entende o homem ser uma pessoa naturalmente egoísta, pois ele pensa em si, e não na sociedade. Ao enumerar criteriosamente as paixões do homem, capítulo IV, o filósofo inglês encadeia uma relação egocêntrica. A primeira instância teórica do filósofo inglês é deparar com a ética cristã de Agostinho (século IV) e Tomás de Aquino (século XII), repercutidos na Teologia Católica em sua época, e nessa impulsão teórica Hobbes condiciona o homem a ser mau por natureza, o conhecido “*Homo Homini Lupus*”, o homem é lobo do próprio homem.

Esses dois parágrafos induzem uma repercussão de ser a Filosofia Hobbesiana escritos de descontinuidades, ou até mesmo, rupturas. Em primeiro embate, Hobbes não, necessariamente, implica em desmerecer a Filosofia Grega Antiga, onde o homem é condicionado a ser animal político (*zôon politikón*) e animal lógico (*zôon logikón*). A cultura do homem como animal político é uma prerrogativa que fomenta a matéria histórica de discussão da Filosofia Política até o decurso da Idade Moderna, que pressupõe ser a natureza do homem político. No século XVII, na Inglaterra, o filósofo de Malmesbury estabelece um paralelo de críticas sobre a doutrina do *zôon politikón*. Em critérios de análise, focamos no que se trata ser a doutrina do animal político (*zôon politikón*), e sobre esse assunto, o filósofo, brasileiro e mineiro, Lima Vaz aborda significados para ao termo aristotélico:

O homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*). Esses dois traços estão, de resto, em estreita correlação, pois só enquanto dotado do logos o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política. (VAZ, 1991, p. 27).

Em relação ao que foi pensado por Lima Vaz, e em paralelo ao problema hobbesiano, consideramos as classificações atribuídas por Thomas Hobbes em relação a Aristóteles, que cogitam a possibilidade de ser natural ou não o ser político do homem, um elemento de rupturas.

E sobre as paixões do homem, que se depara com a seguinte inquietação: o homem é movido intelectualmente pela razão ou por suas paixões; dessa forma, desdobra-se uma conduta em Hobbes a discutir uma base empírica de ser sua filosofia, enraizada no diálogo com a moral, e neste ponto, Hobbes se nivela a Aristóteles, que é uma discussão de continuidades. Tais questões serão elencadas com mais propriedades no tópico que segue.

3.2 A Base de Escrita é a Moral: “o homem político” e “o animal político”

Compreender a Política é um processo que se pauta na Moral. Como nas regiões helênicas, a Política foi proposta por Aristóteles, no século IV a.C., como uma ciência da *práxis* que reúne componentes das ações do homem circunscrito na *polis*. Assim se pauta uma ciência formada pelos endereços da ética. Aristóteles conduziu uma ciência que entende o elemento da ação do homem em uma comunidade empírica, que é a *polis*. Como, discorre Canes Lord, no livro “A História da Filosofia Política” organizado por Leo Strauss e Joseph Cropsey, sobre a ciência prática aristotélica, e em seus termos enuncia-se: “A ciência prática [...] preocupa-se apenas com o homem, ou com o homem em sua capacidade como um ser autoconsciente, ou uma fonte de ‘ação’ (*práxis*) [...] a ação humana é essencialmente sujeita a mudança” (LORD, 2013, p. 109). O homem, na doutrina política aristotélica, foi considerado o “animal político”, isto é, o homem é essencialmente e naturalmente político, como está descrito no Livro *A Política*: “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade” (ARISTÓTELES, 2002, p. 18). Dessa forma, esse filósofo associou o elemento natural como uma premissa de ser a Política.

A política fora formalizada como uma ciência que embarca a moral, pois a estrutura lógica de ser a política, para Aristóteles, estava formalizada na estrutura da moral, uma ciência que levaria a reflexão das ações do homem, que pode ser chamada como “logos demonstrativo”, uma moral que cultiva a educação e instrui o homem. Essa moral que conduz as ações do homem, portanto, é uma forma de levar a conscientização do homem ao dado cívico, e assim, elaborar a ciência da *práxis* na cidade, tanto especulada por Aristóteles. Lima Vaz descreve esse momento cívico de ser o homem em relação com a cidade no arcabouço de ser a moral para a Política, um ponto de reflexão do “logos demonstrativo” no momento em que se opera a política como ofício de vida da humanidade:

[...] o logos demonstrativo emergiu como expressão simbólica que tende a ser dominante na sociedade. Aí, como efeito, os conceitos e relações que esse saber

descobre na estrutura do agir ético encontram sua expressão concreta nas relações que se estabelecem entre o saber socialmente conhecido como ciência, e a ação nas formas típicas que assume no universo da *polis* [...] (VAZ, 2000, p. 97-98).

A questão a se preocupar para Hobbes, é que o elemento natural da Política era considerado um dado de discussão para a Idade Moderna (entre os séculos XV ao século XVII) e isso afrontaria alguns pensadores. Como também, a estrutura lógica da Moral fomentava uma ciência da *práxis* que se chama Política¹³⁵.

Antes de enunciar sobre a posição de Hobbes no século XVII, se faz necessário argumentar sobre Maquiavel, pois este considerou uma política que seja ao mesmo tempo moral, e dessa forma, o filósofo italiano aproxima-se do arcabouço pensado por Aristóteles, onde a base empírica e teórica da Política é a moral. No entanto, o foco de estudo do esboço moral para o florentino é o príncipe, pelo qual estrutura as duas virtudes morais da política maquiavélica: o ser amado e o ser temido.

Dessa forma, Maquiavel entende uma estrutura de política, que fomenta a ação do político na forma de governo, a se preocupar com as coisas públicas. Sua Filosofia Política traduz as ações da República Romana, durante a Antiguidade, assim esse filósofo, no século XV, se torna um reformador importante para a Filosofia Moderna: Leo Strauss, filósofo teuto-americano, em seu Livro: “A História da Filosofia Política” entende esse contexto filosófico de “O Príncipe” da seguinte forma:

Maquiavel é o único pensador político cujo nome está em uso corrente para designar um tipo de política, que existe e continuará existindo, independentemente de sua influência, uma política guiada com exclusividade por questões de conveniência, que usa todos os meios, legais ou ilegais, ferro ou veneno, para atingir sua meta- sendo esta o engrandecimento de um país ou pátria -, mas também usando a pátria a serviço do autoengrandecimento do político, ou estadista, ou partido de cada um. [...] Maquiavel parece ter rompido com todos os filósofos políticos anteriores. Há convincentes evidências que sustentam esta tese. Todavia, sua maior obra política tem a pretensão aparente

¹³⁵ O filósofo Alemão, século XX, Martin Heidegger, em seu livro “Ser e Verdade” entende o percurso histórico da substância moral na política sentenciada por Aristóteles. Para o filósofo alemão, o fato de o homem ser naturalmente político, encaminha a ciência Política para os fatores que legitimam tal ciência e a reflexão desta ciência está apropriada no contexto de cada época. Assim deve-se cogitar que o homem (na figura de animal político), não é somente um dado histórico do Estado, mas sua principal ferramenta, na estruturação das ações e comandos do Estado ao alcance de uma futura ordem. Assim elabora Heidegger: “[...] continua Aristóteles, o homem é um ζῷον πολιτικόν. Esta formulação foi muito maltratada depois; é traduzida: o homem é um ser gregário. Não é, porém, o que aqui se pretende, o que se pretende é: o homem é aquele ser vivo que, por natureza, pertence a ser um com os outros no Estado. Não entende esse ser com o outro pelo fato de haver muitos homens que se devem manter em ordem, mas que, em sua convivência, pertencem a um Estado e existem a partir do Estado [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 167).

de suscitar um ressurgimento da antiga República Romana; longe de ser um inovador radical, Maquiavel é um restaurador de algo velho e esquecido (STRAUSS, 2012, p. 268).

No que é estabelecido por Strauss, pode-se perceber Maquiavel como uma ponte de recepções das teorias políticas para a modernidade dos séculos XV a XVII. O principado maquiavélico serviu-se de referência para Hobbes, principalmente no que se toca sobre as virtudes mais importantes do príncipe: “amado” e “temido”, assim como está descrito em “O Príncipe”:

Concluo, pois (voltando ao assunto sobre se é melhor ser temido ou amado), que um príncipe sábio, amando os homens como eles querem e sendo por eles temido como ele quer, deve basear-se sobre o que é seu e não sobre o que é dos outros. Enfim, deve somente procurar evitar ser odiado, como foi dito (MAQUIAVEL, 1973, p. 77).

Neste ponto, enunciar Hobbes sem comentar sobre Maquiavel é como cometer um devaneio teórico e histórico. Assim se tem um trecho de Strauss que enuncia esse dado:

Para nos orientar, vamos primeiro lançar um olhar sobre dois pensadores pós-maquiavélicos, Hobbes e Spinoza. Hobbes considerava totalmente nova sua filosofia política. Mais do que isso, negava que existisse, antes de sua obra, qualquer filosofia política ou ciência política digna desse nome. Considerava-se o fundador da verdadeira filosofia política, o verdadeiro fundador da filosofia política. Sabia, é claro, que já existia, desde Sócrates, uma doutrina política que reivindicava ser verdadeira. Mas essa doutrina era, segundo Hobbes, um sonho, e não ciência (STRAUSS, 2012, p. 268).

O trecho que costura a referência maquiavélica em Hobbes está na primeira parte do livro *O Leviatã* intitulado como “Do Homem” (*Of the man*), capítulo X, “Do poder, valor, dignidade, honra e merecimento” (*Of Power, Worth, Dignity, Honour, and Worthiness*): “Da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos¹³⁶” (HOBBS, 1981, p. 151). Para Hobbes as virtudes maquiavélicas se efetuam no poder. Por meio do poder, o homem alcançaria o bem político, assim se compreende o pensamento hobbesiano: “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. Pode ser original ou instrumental¹³⁷” (HOBBS, 1981, p. 150).

¹³⁶ Tradução nossa: “Also, what quality soever maketh a man beloved, or feared of many; or the reputation of such quality, is Power; because it is a means to have the assistance, and service of many.”

¹³⁷ Tradução nossa: “The power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good. And is either Original, or Instrumental.”

Com esse prelúdio histórico, podemos pontuar o que nos interessa neste tópico, que está em questionar a base da escrita dos autores: Aristóteles e Hobbes, e nos posicionar em relação à argumentação pautada na moral. Dessa forma, pode-se concluir sobre o motivo de Hobbes constituir sua política na “Ética do Poder”, pois assim ele constrói os alicerces do Estado-leviatânico, o leviatã, que esta pesquisa o refere como “O homem Político”.

Como visto anteriormente, no segundo capítulo desta dissertação, a “Ética do Poder” se pauta no uso da força e da dominação, sua instabilidade é controlada pelo medo, e assim favorece a permuta da liberdade do homem com a segurança de sua vida garantida pelo Estado. Esse ritual político do contrato social é o que podemos conceber como a “Ética do Poder”. Em base de tal ética tem-se as razões pelas quais o leviatã é considerado como “O homem Político”, pois Hobbes atribui funções humanas para o Estado. Esse é o responsável pelo desfecho dessa ética, e corrobora com a segurança de seus súditos, o Estado é a figura de um homem forte, e que tem prerrogativas políticas, é um homem artificial, mas que é animado pela força do contrato entre os homens. Este homem político está definido na Segunda Parte de *O Leviatã, Do Estado (Of Common-Wealth)* capítulo XVII, Das causas, gerações e definição de um Estado (*Of the Cause, Generation, and Definition of a Common-Wealth*):

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa¹³⁸, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem¹³⁹, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferirem a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou ante (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao que devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa¹⁴⁰ (HOBBS, 1981, p. 227).

A definição de Estado é uma necessidade na escrita Hobbesiana, como também, é a definição de cidade na escrita aristotélica, assim como no Livro Terceiro, capítulo I de *A Política*:

Quando se examinam os governos, sua natureza e seus caracteres distintivos, a primeira questão que se apresenta, por assim dizer, é perguntar, em se tratando de cidade, o que é cidade. Até agora ainda não se chegou a um acordo sobre

¹³⁸ Hobbes define Estado como uma pessoa, pois é formada por várias pessoas, na unidade pelas pessoas, por tais motivos, o Estado tem-se atributos humanos na interpretação hobbesiana.

¹³⁹ Ou ao Estado.

¹⁴⁰ Tradução nossa: “This is more than consents, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so United in one person, is called a Common-Wealth, in latin *civitas*. This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defense.”

este ponto. [...] sendo cidade algo de complexo assim como qualquer outro sistema composto de elementos ou de partes, é preciso, evidentemente, procurar antes de tudo o que é um cidadão. Porque a cidade é uma multidão de cidadãos, e assim é preciso examinar o que é um cidadão, e a quem se deve dar este nome (ARISTÓTELES, 2012, p. 74).

Nesses dois trechos, vemos uma ‘estrutura espelho’, onde ambos se preocupam em definir, respectivamente, “Estado” e “Cidade” nas considerações de suas respectivas épocas. Outrossim é que esses filósofos julgam a unidade (em Aristóteles, foi usado o termo multidão, ou reunião) na construção da definição dos termos “Estado” e “Cidade”, a ponto de perceber uma sutil impressão, mas que não seja confiável, que Hobbes copia a forma de se escrever de Aristóteles. Em primeira instância, a forma de categorizar os conceitos e apresentar a escrita, por ambos os filósofos, levaria à moral. Pois, a ação do homem, implica na necessidade de definir o que é o “Estado” para Hobbes e o que é a “Cidade” para Aristóteles.

Diante do exposto, entende-se como **continuidade** aristotélica “**por/em**” Hobbes, neste primeiro momento de análise, a forma da escrita, pois tanto o filósofo grego, Aristóteles, quanto o filósofo inglês, Thomas Hobbes, teorizam a política na tangencial¹⁴¹ da moral, e, em primeira instância, esta é base de escrita para ambos os filósofos. É importante notar que tanto Aristóteles, quanto Hobbes, tratam da Política como da Moral como doutrinas diferentes e autônomas, mas que se influenciam, a ponto que, para Aristóteles, a Política se passa como a ciência da *práxis* e, para Hobbes, como a ciência do poder (no sentido de domínio).

A primeira parte do livro *O Leviatã* reflete essa necessidade: de que a política está sobre a moral. O título “Do Homem” (*Of the Man*) é o prelúdio da teoria política hobbesiana, formada pela moral e teorizada como corpo humano. Os capítulos são sugestivos, pois referem-se às virtudes (Capítulo VIII), costumes (Capítulo XI), paixões (capítulo VI), imaginações (capítulos II e III), poder (Capítulo X), Razão e ciência do homem (Capítulos V e IX). Assim, Hobbes estrutura elementos de **continuidades** diante do pensamento aristotélico, onde a política é sobre a moral. Visualizamos, então, mais um elemento de **continuidade**.

No final de seu primeiro capítulo “Da sensação” (*Of Sense*), da primeira parte do Livro *O Leviatã*, “Do Homem” (*Of the man*), reestrutura a tese aristotélica, que se encontra no Capítulo I, Do livro Segundo, de *A Política*, onde define as questões da Política ser uma ciência do Estado, assim, é primordial para Aristóteles que a Política refere-se como uma ciência da *práxis*, mas uma ciência que se volta para o Estado, para as coisas do Estado. Importante notar que esse

¹⁴¹ O termo matemático implica os aspectos que se desenvolvem lado a lado e, em certo momento, se vislumbram com influência de um para com o outro. Entre esses termos, isso implica que a política é influenciada pela moral, no entanto, a política possui aspectos próprios, assim como a moral.

Estado é um significante de cidade-estado grega, a *polis*. Assim descreve o filósofo grego: “Os elementos que devem constituir um todo são de espécie diferente; também a reciprocidade na igualdade conservará os Estados, como dissemos na *Ética*” (Aristóteles, 2012, p.38). Dessa forma, o filósofo grego distingue duas ciências importantes, *Ética* e *Política*, pelas quais este o trata como ciências morais, tais ciências são para Aristóteles importantes para a compreensão de Estado. Em paralelo tem-se o trecho hobbesiano, que considera as ciências aristotélicas, alcançadas no século XVII, e como Aristóteles, o filósofo inglês também fornece seu apreço de ser, a política, uma ciência para o Estado. Assim descreve Hobbes:

Mas as escolas de Filosofia, em todas as universidades da Cristandade, baseadas em certos textos de Aristóteles, ensinam outra doutrina e dizem, a respeito da causa da visão, que a coisa vista envia em todas as direções uma *species*¹⁴² visível ou, traduzindo, uma exibição, aparição ou aspecto visível, ou um ser visto, cuja recepção nos olhos é a visão. E quanto à causa da audição, dizem que a coisa ouvida envia uma *species* audível, isto é, um aspecto audível, ou um ser audível, o qual, entrando na orelha, faz audição. Também o que se refere a causa do entendimento, dizem que a coisa compreendida emite uma *species* inteligível, isto é, um ser inteligível, o qual, entrando no entendimento, nos faz entender. Não digo isto para criticar o uso das Universidades, mas porque, devendo mais adiante falar em seu papel no Estado, tenho de mostrar, em todas as ocasiões em que isso vier a propósito, que coisas devem nelas ser corrigidas, entre as quais temos de incluir a frequência do discurso destituído de significado¹⁴³ (HOBBS, 1981, p. 86-87).

O termo Estado, como está referido nas citações, se torna a peculiaridade da *Política* na escrita de Aristóteles¹⁴⁴, assim como na escrita de Hobbes. Entre esses termos, a citação de Hobbes demonstra, além de refutações, às ciências entendidas por Aristóteles, como também, **continuidades** da Filosofia Aristotélica por meio da Escolástica. Em partes, Hobbes se preocupa em pontuar uma nova ciência, que propusera superar a Filosofia de Aristóteles. Entretanto, como visualizado no trecho supracitado, o filósofo inglês define a *Política* como ciência do Estado, ou do poder, ou do poder para o Estado, ou do poder no Estado.

¹⁴² Espécie.

¹⁴³ Tradução nossa: “But the philosophy-schools, though all the Universities of Christendom, grounded upon certain Texts of Aristotle, teach another doctrine; and say, For the cause of Vision, that the thing seen, sendeth forth on every side a visible species (in English) a visible shew, apparition, or aspect, or a being seen; the receiving whereof into the Eye, is Seeing. And for the cause of Hearing, that the thing heard, sendeth forth an Audible species, that is, an audible aspect, or Audible being seen; which entering at the Eare. Maketh Hearing. Nay for the cause of understanding also, they say the thing Understood sendeth forth intelligible species, that is, an intelligible being seen; which coming into the Understanding, makes us Understand. I say not this, as disapproving the use of Universities: but because I am to speak hereafter of their office in a Common-Wealth, I must let you see on all occasion by the way, what things would be amended in them; amongst which the frequency of insignificant Speech is one.”

¹⁴⁴ Para Aristóteles o termo Estado evoca o sentido de Cidade-Estado, *polis*.

Sobre a escrita e a fundamentação das teorias políticas, há dois pontos importantes pelos quais nos concentramos nesta pesquisa: “O homem político (ou o animal político)” e a “forma e matéria do Estado”. Partindo desse pressuposto, apontamos como a **continuidade** do pensamento aristotélico por meio de Hobbes, e questionamos: quem é “O homem político”?

Afinal, conceber o Estado em forma de corpo não seria uma invenção hobbesiana, no entanto, uma **apropriação instrumentalizada** do filósofo de Malmesbury. De certa forma, chega-se a um precoce afirmação que Hobbes apropria-se dos termos aristotélicos e reformula em outros termos, no entanto, pertencentes a uma mesma categoria política. Essa apropriação descreve uma forma de **instrumentalização** dos escritos aristotélicos por Hobbes no século XVII, na qual nomeia o Estado de Leviatã, para Hobbes este seria “o homem político”, o reflexo do animal político de Aristóteles, *zoon politikón*.

Os pontos de **apropriação**, podemos dizer, a partir daqui, **instrumentalização**, que estão sendo analisados por esta pesquisa, afirmam a base moral imposta para os filósofos. A grosso modo, a ciência política deve ser analisada e apropriada tendo em vista sempre a moral. Como reafirma Leo Strauss, ao citar a Filosofia Política de Hobbes:

De um lado, ela, a filosofia política, é bem mais fácil de entender: seu objeto e os conceitos da matemática que compõem a base da ciência natural. De outro, “a política é o estudo mais difícil dos dois”; em razão das paixões, os homens obscurecem em si mesmos o claro e simples conhecimento das normas que a filosofia política constrói (STRAUSS, 2016, p. 46).

Nas considerações de Strauss, fica evidente a necessidade de Hobbes apropriar-se de certas considerações da ciência política de Aristóteles e reorganizá-las em sua visão política. Retomando o uso do termo, tem-se que “O homem político” seria uma nova versão, instrumentalizada, de “O animal político” de Aristóteles. Dessa forma, é por meio da estrutura da Ética, que eles descrevem um tratado político-moral pelo qual o homem deve agir. Sendo assim, contempla a premissa analisada por esta pesquisa: “O homem político”, o Estado leviatânico de Hobbes, é uma **apropriação instrumentalizada** do animal político, *zoon politikón*, de Aristóteles. Mas são as mesmas pessoas?

Quando se questiona a matéria e a forma dessas personagens¹⁴⁵, deparamo-nos com elementos de **rupturas**. A desconstrução filosófica da Política de Aristóteles é uma **ruptura** hobbesiana para a estruturação da Política de Hobbes. Tal conjectura está, respectivamente, na consideração do ser natural e do ser artificial do homem. É importante perceber que o termo

¹⁴⁵ Referem-se ao “homem político” de Hobbes e ao “animal político” de Aristóteles.

“homem político” para Hobbes não se refere no mesmo sentido de Aristóteles: para aquele é o Estado, artífice da humanidade; para este é o cidadão ‘em si’.

Este é o problema para ambos os filósofos. Primeiro, Aristóteles, na Filosofia Grega antiga, século IV a. C., considera o Estado provindo da natureza. Hobbes, século XVII, na Filosofia Moderna, considera o Estado uma imagem do homem e, dessa forma, é apenas arte, é artificial. Como também, tais filósofos questionam-se a essência do homem que formula a construção de ser “Estado” e “Cidade”, assim como especulam a necessidade de ser a política natural ou artificial.

O revés hobbesiano pauta-se em questionar se a política é natural ou é artificial, e para se chegar a este ponto, deve ser considerado o homem como um animal político. Para isso, Hobbes, analisado nesta pesquisa como um elemento de **continuidades**, concorda com Aristóteles, na Introdução de *O Leviatã*, que o Estado é uma associação de elementos, uma união, um corpo, no entanto, como um elemento de **rupturas**, como uma obra da arte e não da natureza:

E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento o corpo todo¹⁴⁶ (HOBBS, 1981, p. 81).

Em Aristóteles, Livro I de *A Política*, pode-se encontrar definido o Estado como Corpo, nas seguintes considerações:

Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não mais será mão além do nome (ARISTÓTELES, 2012, p. 18).

O termo que aproxima e distancia Hobbes e Aristóteles é a “Unidade”, a consideração do todo. Na visão Aristotélica, a relação entre Estado e a Política é natural, pois foi por ordem da natureza que se criou os elementos de ser o Estado (no sentido de *polis*):

Eis por que toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades. A natureza era o fim dessas sociedades; e a

¹⁴⁶ Tradução nossa: “Art goes yet further, imitating that Rational and most excellent work of Nature, (in latine *Civitas*) which is but an Artificial Man; though of great stature and strength than the Natural, for whose protection and defense is was intended; and in which, the sovereignty is an Artificial soul, as giving life and motion to the whole body.”

natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. Dizemos, pois, dos diferentes seres, que eles se acham integrados na natureza quando tenham atingido todo o desenvolvimento que lhes é peculiar. Além disso, o fim para o qual cada ser é criado, é de cada um bastar-se a si (ARISTÓTELES, 2012, p. 18).

Hobbes, **em/por ruptura** a Aristóteles, decodifica o Estado, pois este não é provido da natureza, como na citação acima, ele é uma imagem, um espelho do homem, e por isso esse “homem político” é artificial.

3.3 A condição natural leva a sobrevivência: a cidade-estado grega e a guerra

No tópico anterior procuramos analisar os elementos de continuidades e rupturas relacionados à base de escrita dos filósofos a partir de suas obras *A Política* e *O Leviatã*. Compreendeu-se que, para ambos, a política estava baseada em configuração com a moral. Em tese, Aristóteles determina duas ciências morais: a Ética e a Política. Importante notar que, para o filósofo grego, tais ciências são consideradas como irmãs, pois elas são exercidas em funcionalidade uma da outra, no entanto, para um mesmo fim, um bem comum. Assim, pode-se concluir que é para a Política que a Moral existe, como interpreta o filósofo contemporâneo e italiano, Enrico Berti, ao descrever a ação da ciência política pensada por Aristóteles:

[...] para Aristóteles, não é somente o bem de cada indivíduo, mas é o bem de toda cidade (*pólis*), pois o singular é parte dela; por isso a ciência que dele se ocupa é a ciência da cidade, ou a ciência “política”. Esta é também chamada por Aristóteles “ciência arquetônica” em relação a todas as outras artes ou ciências práticas [...], porque desempenha uma função diretiva nas relações entre todas, na medida em que se ocupa do fim último” (BERTI, 2002, p. 118).

Nessa descrição, pode-se perceber uma excelência, por Aristóteles, entre as ciências morais¹⁴⁷, que é a Política. E por que a Política? Pois, o filósofo pensa no bem comum, já que o homem pretende ter algo próprio, mas, antes disso, deve-se ser levado em conformação com o bem da cidade. Dessa forma estrutura-se na Política, pois implica o bem da cidade que, naturalmente, é o bem do homem.

Também, no tópico anterior, foi apresentado o fato dessa Política oscilar, conceitualmente, entre ser natural e ser artificial. Apesar de não ser uma descrição pretensiosa em determinar: é natural ou é artificial. Portanto, não se trata do dado de ser natural ou de ser

¹⁴⁷ Berti, entre termos, reconhece como ciências práticas.

artificial, a questão empírica da Política, mas sim, como os filósofos chegaram a tal conclusão.¹⁴⁸ Assim, por meio do ‘princípio de responder’ que a Política seja ‘determinada da natureza’ como especulou Aristóteles, ou que seja ‘uma imagem de semelhança da humanidade’, como preconizou Hobbes, não conclui por si só a necessidade de tais filósofos conceituar o que hoje concebemos como Ciência Política. Assim, esta pesquisa volta-se ao primeiro percurso dessas determinações: o que é a condição natural? Tal condição se estabelece no decurso histórico da humanidade, ao se questionar a posição ontológica do homem em um contexto social. Para Lima Vaz, no livro “Antropologia Filosófica”, a condição natural do homem resulta na existência do direito natural. O filósofo mineiro questiona esse princípio ao estudar o homem helênico:

A condição do homem helênico, politicamente livre, como paradigma da natureza humana, cede lugar à ideia da igualdade de todos os homens em face da Natureza universal, dando origem à atitude da amizade por todo o gênero humano (*philanthropía* ou *caritas generis humani*) e ao conceito de lei natural, sobre o qual se funda o de direito natural (VAZ, 1991, p. 47).

A citação de Vaz pode ser compreendida no primaz da existência de uma lei natural, para o decurso de uma ordem natural. Sobre este posicionamento, faz-se necessário a existência de um direito voltado à sobrevivência do homem em sociedade. Aristóteles considera essa excelência, argumentada por Vaz, em relação à sobrevivência do homem grego. É por tais motivos que a cidade-estado é o ponto crucial de sua Política. Aristóteles, em sua obra *A Política*, determina essa excelência da cidade-estado, tanto para a sobrevivência do homem, quanto para a existência da cidade:

A sociedade constituída por diversos pequenos burgos forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingindo, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis por que toda cidade se integra na natureza, pois a própria natureza que formou as primeiras sociedades (ARISTÓTELES, 2012, p. 17-18).

As menções utilizadas por Aristóteles “com todos os meios de abastecer” e “da necessidade de viver” indicam a condição natural, a sobrevivência, é pois, importante, que a cidade-estado seja posta como uma condição natural do homem à sua sobrevivência e, desse ponto, entende-se a Política, não somente como uma ciência da natureza, das coisas morais, mas

¹⁴⁸ Como já mencionado, esta pesquisa considera que o cerne da questão Política é natural para Aristóteles e é artificial para Hobbes.

também como um estágio de vida do homem, onde o homem alcança o bem-comum. No próximo tópico analisaremos esse bem para a Política.

Para indagar-se desse problema, devemos levar em consideração que o elemento de ser natural, subsiste, por um princípio da própria natureza, que consiste na sobrevivência das espécies. A priori, a existência de uma condição natural para a humanidade deve ser contemplada pela sobrevivência. Nesta pesquisa, enquanto objetivo deste tópico, considera-se que, tanto em Aristóteles, quanto em Hobbes, a condição natural implica na formulação da Ciência Política, e é por tais fatores que os mesmos consideram o ser natural ou artificial da política.

Neste tópico pretendemos analisar essa condição natural de ser na política “**por/em**” Hobbes e os elementos de **continuidades** e **rupturas** sobre essa análise. Assim, como método de explanação do objeto deste tópico, analisaremos, em um primeiro momento, Aristóteles, no qual ele considera a cidade-estado como condição natural de sobrevivência. Em seguida, será interpretado Hobbes, onde poderemos determinar os trechos de destaque, que implica na **instrumentalização** desse assunto, onde o filósofo inglês entende como condição natural de sobrevivência a guerra.

O fator da sobrevivência, em tese, pode ser caracterizado como condição natural, já que Aristóteles, em sua *Política*, determina essa importância para a cidade-estado, pois ela é algo fundamentado e estruturado na base da natureza. Assim, a reunião (união), faz constituir a cidade, e este é um momento natural, tanto para a constituição social, quanto para a consciência política do cidadão helênico. No entanto, é importante perceber que essa reunião de elementos, na cidade, implica na multidão de pessoas, pois a unidade, para o filósofo grego, indica condições de seleção entre as pessoas e, dessa forma, não poderia conceber diferentes aspectos que deveriam alcançar a Política. Em tese, existe unidade, mas não de forma absoluta, pois a multidão de pessoas é que constitui a cidade-estado grega. Aristóteles, no Livro Terceiro, de *A Política*, entende a constituição da cidade como um fator determinante na vida dos homens:

Mas, desde que os membros homens habitem o mesmo lugar, será preciso dizer, já que não varie a espécie de seus habitantes, que a cidade é sempre a mesma, apesar dos óbitos e dos nascimentos (como se diz que os rios e as fontes são sempre os mesmos, apesar do escoamento das águas)? Ou se deverá dizer que, por essa razão, os homens permanecem os mesmos mas a cidade muda? Porque, se a cidade é uma espécie de comunidade, se ela é uma comunidade de governo entre os cidadãos do momento em que forma do governo se modifique, e que ela se torna de uma espécie diferente, é forçoso que a cidade também pareça não ser mais a mesma (ARISTÓTELES, 2012, p. 77).

Assim, essa necessidade de ser, da cidade-estado, enquanto autônoma, como é reconhecida pelo filósofo grego, implica na condição de ser natural a cidade. Igualmente, neste trecho, Aristóteles demonstra como a cidade é essencial para a existência do homem, ou seja, um elemento primordial para a vida do homem e isso implica no fato da cidade ser a condição natural de sobrevivência do homem.

A doutrina do animal político faz existir o conceito de cidadania, pois é a partir do princípio de que a cidade ocupa um espaço de excelência na vida do homem, e que faz formular as estruturas da amizade entre eles. Essa relação determinada entre o homem e a cidade é que faz conceber o conceito de cidadania, pois a cidade guarda para o homem o bem comum, e é por meio dela que o homem alcança tal bem. Dessa forma, o homem se sente na necessidade de retribuir esse afeto para com a cidade. Essa retribuição é postulada por meio de guarda e de vigilância do espaço comum. O homem se sente cuidado pela cidade e no dever de cuidá-la.

Ademais, a doutrina do animal político de Aristóteles articula os meios de sobrevivência do homem, e nessa tentativa de reestruturar o conceito de cidadania, é que Aristóteles entende o lugar de preferência da cidade em seu esboço filosófico, não só como uma célula-mãe de argumentação política, mas também como condição natural do homem para que este exerça a sua existência. Assim Aristóteles determina no Livro Segundo de *A Política*:

[...] o Estado significa uma associação de homens que possuem o meio de suprir a sua existência. Se pois, que é mais capaz de suprir a si mesmo é o preferido, o que é menos não o será. Suponhamos que o maior bem da sociedade seja ter a unidade absoluta. Essa unidade não parece experimentar pela unanimidade de todos os cidadãos [...] (ARISTÓTELES, 2012, p. 39).

É importante notar que o Termo “Unidade absoluta” traz a prerrogativa de indiferença, ou seja, é aceito uma certa categoria de pessoas, outras não, para determinar uma unidade absoluta. Esse termo compreende em uma seleção exclusiva de pessoas, já que tal unidade não se enquadraria no conceito de cidadania para Aristóteles. O determinante é que a cidade é constituída com a reunião de multidões de pessoas, como está descrito em *A Política*: “[...] é visível que a cidade, à medida que se forme e se torne mais uma deixa de ser cidade; porque naturalmente a cidade é multidão.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 38). Dessa forma, estimula a sua Política, ao contexto natural que é a cidade, pois esta é a condição natural de sobrevivência do homem, pela qual Aristóteles deferiu sua importância e “existência”. Assim, a cidade ocupa a categoria de excelência, pois não foi meramente escolhida para ser um refúgio da vida, mas sim a natureza que predestinou na existência dos homens, para sua subsistência.

O ponto de análise que esta pesquisa implica é se a cidade continua sendo, em/por Hobbes, essa excelência para a vida humana, e se de fato a condição natural de sobrevivência é a cidade em Hobbes. Ou seja, seria a relação com a cidade um elemento de **continuidades** ou **rupturas, instrumentalizado “por/em”** Hobbes? Poderia apresentar ambos os elementos?

Como primeiro aspecto de análise, é importante notar o que se pode ser considerado natural “**por/em**” Hobbes e qual seria o fator condicionado da natureza. Buscamos, por meio de citações selecionadas de *A Política*, as **continuidades** e **rupturas** em *O Leviatã*.

A presente pesquisa considera, pelo termo “condição natural”, para formulação da Política, em relação a Aristóteles, um elemento de **continuidades** “**por/em**” Hobbes. De fato, o filósofo inglês considera um fator determinante da natureza, e por meio desta, é possível analisar uma espécie de Política, mas que, no entanto, não seja formulada pela natureza. Assim, separa o conceito cidade do natural, pois se a política não pode ser determinada pelos fatores naturais de sobrevivência, da mesma forma, a cidade também não? O que é natural em Hobbes, o que é condição natural de sobrevivência? O que se nota, no então momento, é que a condição natural por Hobbes é prerrogativa de análise da Política.

Ao tentar responder tais perguntas, adentramos na categoria de **rupturas** “**por/em**” Hobbes, pois a condição natural de sobrevivência na Política de Hobbes, século XVII, é paralela a de Aristóteles, século IV a.C. Para o filósofo de Malmesbury, a condição natural do homem é a guerra. Assim é possível compreender a **instrumentalização** imposta por Hobbes, ao **apropriar**-se de alguns conceitos de Aristóteles, e refutá-los sobre o que este considerou a condição natural para a existência do homem.

De certa forma, a guerra em Hobbes é considerada primordial para a subsistência humana e, assim, não fugiria do que pensava Aristóteles de que “a condição natural” é para existência humana, no entanto, agora já não é mais cidade, e sim a guerra. Mas seria portanto uma guerra comum? Como um acontecimento entre dois países disputando um território, assim como essa a guerra entre a Rússia e Ucrânia que estamos observando entre 2022 e 2023, momento de escrita desta dissertação? Ou uma imposição de ideologias totalitárias, como foi a Segunda Guerra Mundial? De certa forma não.

Ademais, a guerra que Hobbes se refere é o que podemos considerar como a “primeira guerra”, onde o filósofo utiliza o termo “a guerra de todos contra todos” e para contextualizar a realidade de sua época, o filósofo inglês cita os povos da América, pois a Inglaterra, como outros países da Europa, explorava, no século XVII, os recursos naturais da América, como também colonizava algumas terras norte-americanas. Hobbes cogitava não só a possibilidade da existência da “guerra de todos contra todos”, mas também, o lugar predeterminado, e que sempre

existirá na história da humanidade, pois essa realidade é condição primeira da natureza humana. Assim, ele tomou como exemplo a América, que se encontra na primeira parte de *O Leviatã*, Do homem (*of man*), no capítulo XIII, Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria (*Of the naturall condition of Mankind, as concerning their felicity, and misery*):

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi¹⁴⁹ (HOBBS, 1981, p 187).

A pesquisa conceitua como “primeira guerra” o que Hobbes considera a “guerra de todos contra todos”, pois o filósofo inglês destaca uma condição de o homem se encontrar em uma realidade parecida com a situação após o seu nascimento. Essa condição está intrínseca na humanidade e não possui nenhum tipo de poder para dominá-lo, isso é a condição natural de sobrevivência, pois imprime a luta a favor da vida contra todos. A sua “primeira guerra” é uma instância natural da vida do homem. De acordo com *O Leviatã*, Hobbes descreve como seria essa “guerra de todos contra todos”:

Com isso se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que à natureza do clima¹⁵⁰ (HOBBS, 1981, p. 185-186).

¹⁴⁹ Tradução nossa: “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependent on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before.”

¹⁵⁰ Tradução nossa: “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called warre; and such a warre, as is of every man, against every man. For warre, consisteth not in battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battell is sufficiently known: and therefore the notion of time, is to be considered in the nature of warre; as it is in the nature of weather.”

Importante notar que o termo usado por Hobbes: “de todos os homens contra todos os homens” favorece um “princípio natural¹⁵¹” que atravessa, dissimuladamente¹⁵², a existência humana. Assim como Aristóteles determina que existe um pressuposto que favorece a existência humana, “a cidade”. Como também em Hobbes há um pressuposto que seria a guerra, no entanto se trata de uma questão de “estímulo natural” para concluir a existência¹⁵³ da Política hobbesiana. Mas como assim? Analisando a guerra pelas duas vias consideradas na Filosofia Política de Hobbes: a existência humana e a política¹⁵⁴. Determina-se na compreensão dessas vias, se considera a guerra, para existência humana, um dado natural, isto é, um parecer, determinadamente, intrínseco a sua existência.

Já para a análise da política (modo operante na sociedade), se trata de um estímulo da natureza para a construção da Política (doutrina, ciência), pois, o Estado (Leviatã), como “homem político”, é uma imagem humana. Para melhor esclarecer esse fator de existência da “guerra de todos contra todos” há uma nota do filósofo francês, século XX, Michel de Foucault, em seu livro “Em defesa da sociedade”, que implica essa importância de Hobbes ao considerar tal guerra como condição natural do homem:

No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: “a guerra de todos contra todos”. E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã -, ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado (FOUCAULT, 1999, p. 102).

Assim, na citação de Foucault, há uma questão predominante para esse momento empírico do Estado, e que também favorece a sua relação com a guerra, pois esta se torna uma condição de fundamentação das estruturas estatais do Leviatã. Em tese, o que Foucault cogitava, é que não haveria como o Estado dar por fim tal guerra, pois já que esta implica na condição de nascimento e de constituição do Estado-leviatânico. É nessa análise de Foucault que fica evidente a necessidade de considerarmos que, para Hobbes, a guerra é um princípio natural, um

¹⁵¹ O que pretendemos nessa afirmativa, é argumentar que esse princípio natural, implicado por Hobbes, é um modo de via que “fez” e “fará” presença na existência humana, no entanto, não se estabelece como um princípio geral. Pois, Hobbes delimita uma passagem de existências do natural para o artificial.

¹⁵² O termo “dissimuladamente” implica um “modo de via” que passa e volta sem estabelecer um ponto fixo de parada.

¹⁵³ A Política Hobbesiana foi pensada por meio de um pressuposto (a guerra) que favorece o natural, no entanto, Hobbes chega a conclusão que a Política foi adquirida (no sentido de construída) por questões naturais do homem, o que implica a guerra. Mas, a Política não é natural, pois foi construída pela necessidade de sobrevivência do homem.

¹⁵⁴ Não como uma doutrina, mas como um ‘modo operante’ da vida do homem na sociedade.

pressuposto, que atravessa, dissimuladamente, a existência humana. Nesse impasse, se tem que o Estado-leviatânico legitima a guerra como uma premissa primeira, pois no Estado, por meio do contrato, está consumado e concentrado o poder dos homens.

A citação de Foucault nos retorna a questão primordial da condição natural, isto é, a ausência de Poder e, dessa forma, se resulta na existência do Estado, algo que difere do que pensava Aristóteles, já que a cidade é para o bem comum. É possível, então, cogitar o bem comum em Hobbes? Tal questão será esmiuçada no tópico seguinte.

O poder implica, ao que Hobbes pensava, a existência da “guerra de todos contra todos”. Isso interferiu na luta pelo poder, como também, na ordem e regulação dessa guerra. Dessa forma, Hobbes elucida essa condição primeira do homem, a guerra, ou seja, o poder é uma forma de ordenar a condição primeira do homem e, sem o poder, o homem se sente feroz e animalesco. Assim descreve Hobbes, em seu *Leviatã*, (*Of man*) capítulo XI “das diferenças de costumes” (*Of the difference of manners*):

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda¹⁵⁵ (HOBBS, 1981, p.161).

Por mais que essa pesquisa insira o dado principal, que é a guerra como condição natural, ainda não ficou claro os motivos de “**por/em**” Hobbes, que tal condição predetermina a existência humana, como uma instância de sobrevivência humana. Ao que parece instigante em Hobbes, é que a guerra de todos contra todos está ao lado da primeira lei da natureza, isto é, a guerra de todos contra todos diz respeito à primeira lei da natureza. Em outro momento será possível pensar em tal guerra na contextualização desta lei, assim, favorecendo um direito natural do homem. Assim como está descrito em *O Leviatã* (*Of man*), no capítulo XIV, “da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos” (*Of the first and second naturall laws, and of contracts*):

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 governa por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão,

¹⁵⁵ Tradução nossa: “So that in the first place, i put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be contented with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath presente, without the acquisition of more.”

que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação da sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. [...] Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, *que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*¹⁵⁶ (HOBBS, 1981, p. 189-190).

O que Hobbes pretendeu, ao mencionar essa primeira lei, implica no conceito de sobrevivência: “procurar a paz e segui-la”. Somente quando se procura a paz, na condição natural de guerra, é que se consegue alcançar a sobrevivência. Isso se trata de um ritual da subsistência da humanidade na “guerra de todos contra todos”. Dessa forma, se traduz, nesta pesquisa, a primeira regra geral da natureza, que é sobreviver. Essa regra só poderia ser formulada na questão de guerra: é como se fosse um contrapeso da existência do homem, e como tal, na “guerra primeira”, pode ser pensada pelo viés da primeira lei da natureza. Assim que Hobbes dá início ao seu direito natural, *lex naturalis*.

Em suma, poderá essa pesquisa argumentar que, tanto em Aristóteles, como em Hobbes, implica na condição natural para a formulação de uma ciência política, até mesmo como forma de apreender a Política como tal. É sobre esses aspectos que determinamos os elementos de **continuidades** abordados por este tópico. Portanto, na questão que envolve a cidade, como pensou Aristóteles, como excelência da existência do homem e seus costumes, trata-se da condição natural de sobrevivência. Como também, do que se concebe da “primeira guerra”, ao que se estabelece a existência do direito natural do homem, *lex naturalis*, há, portanto, em sua primeira regra, a sobrevivência: “procurar a paz, e segui-la”. Dessa forma entendemos como elementos de **rupturas** “por/em” Hobbes em relação a Aristóteles.

3.4 O Bem Comum: a felicidade e a paz

No tópico anterior, foi enunciado a primeira lei da natureza (*lex naturalis*) que Hobbes definiu em sua obra *Leviatã*: “procurar a paz e segui-la”. Tal preceito é provocado pela condição natural do homem, naquele período, que era a guerra. Essa guerra é o que esta pesquisa determina

¹⁵⁶ Tradução nossa: “And because the condition of man, (as hath been declared in the precedent chapter) is a condition of warre of every one against every one; in which case every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies; it followeth, that in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body. [...] And consequently it is a precept, or general rule of reason, *that every man ought to endeavor Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it that he many seek, and use, all helps, and advantages of warre*. The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is to *seek Peace, and follow it*.”

como a guerra primeira, pois ela está intrínseca na natureza humana. Dessa forma, essa guerra imprime uma conduta de vida para o homem, uma condição de sobrevivência, como pensou Aristóteles no século IV a.C., ao relacionar a cidade-estado como uma condição natural do Homem. Em base dessa consideração, o filósofo grego estruturou a doutrina do Animal Político, *zôon politikón*.

Ao adentrarmos no tema deste tópico, analisaremos os pontos em que Aristóteles considera o bem comum. Em seguida, será analisado alguns trechos da obra *O Leviatã*, considerando elementos de instrumentalização “por/em” de continuidades e rupturas mediante a análise do termo bem comum.

Ademais, a doutrina do *zôon politikón* de Aristóteles determina a condição natural de sobrevivência para o homem, como também, o bem comum da Política. Portanto, para alcançar a assertiva desse bem comum, fora estruturada uma máxima, pela qual define que a condição natural do homem imprime um caráter cívico nos cidadãos, pois sua relação de amizade com a cidade-estado efetua uma estrutura comum de vivência entre os homens. Tal estrutura é determinantemente considerada como um bem, isto é, os homens, para viver socialmente, faz-se necessário ter um elemento comum entre todos, um bem, que Aristóteles entende como a Felicidade, *eudaimonia*. Nesses termos, Aristóteles, no Livro IV, capítulo I, de *A Política* determina esse fator social entre os homens, assim como apresenta este trecho:

Como julgamos ter falado bastante, nos nossos livros esotéricos, do gênero de vida perfeita, agora só nos falta fazer a aplicação dos nossos princípios. Ninguém contestaria que os bens que se podem fruir, dividindo-se de fato de uma só maneira – bens exteriores, bens do corpo e bens da alma – o homem verdadeiramente feliz deve reuni-los todos (Aristóteles, 2012, p. 110).

O termo empregado por Aristóteles “livros esotéricos” é o que são formulados em sua obra *Ética a Nicômaco*. Por essa obra, podemos considerar a condição ética do homem, pois ao relacionar um bem comum, é possível se manter em condição amigável entre os homens, dessa forma, estabelece uma escola de virtudes, onde a maior virtude seria a Felicidade, *eudaimonia*. Em seu livro I de *Ética a Nicômaco* está descrito:

Mas são também belas e boas, sobretudo cada uma delas, se o que é excelente realmente julga bem a respeito delas, e, como dissemos, julga. Assim a felicidade é o que há de melhor, mais belo e mais prazeroso e, segundo a inscrição de Delos, estas coisas não estão separadas. (ARISTÓTELES, 2015, p. 30).

Segundo a descrição de *Ética a Nicômaco*, a Felicidade está sendo comparada como uma virtude (*areté*), e nessa espécie poderá aquela ser considerada como a mais perfeita virtude. Nestas proposições, efetuadas por Aristóteles, devemos considerar que virtude, *areté*, é que pode ser estabelecida como um hábito, e no Livro II, de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define com precisão o que seria uma virtude:

Assim a virtude é uma disposição de caráter relacionada a uma escolha deliberada e ocupa uma posição central em relação a nós, a qual é determinada pela razão e determinaria o homem dotado de sabedoria prática. Mas é um meio-termo entre dois vícios, um pelo excesso e outro pela falta [...] (ARISTÓTELES, 2015, p. 51).

É nesse entendimento de virtude que Aristóteles considera a Felicidade, também em *A Política*: “[...] a felicidade é forçosamente inseparável da virtude, e não poderia dizer de uma cidade que ela seja feliz [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 123). Em *A Política*, está definida essa principal virtude, no âmbito ético, o que se encontra no capítulo VII do Livro IV:

Sendo a felicidade uma coisa muito excelente, e consistindo no exercício da virtude; além disso, acontecendo frequentemente que uns têm uma grande parte de felicidade e outros uma parte pequena ou mesmo nada, eis aí, evidentemente, a causa de toda essa diversidade do Estado e governo (ARISTÓTELES, 2012, p. 121).

Interessante notar que a felicidade, para a Política, é uma instância que sobressai diante das outras virtudes, e emprega-se no contexto social em que os gregos viveram. Faz-se necessário entender que nem todos eram considerados cidadãos para a época de Aristóteles e, assim, pode-se perceber essa divisão político-cultural da sociedade de Aristóteles, onde aqueles que exercem a política, que devem ter a felicidade por maior parte. Em seguida, no capítulo enunciado anteriormente, continua Aristóteles:

Todos procuram a felicidade, cada qual a seu modo e a diferença na vida dos indivíduos produz a diferença dos governos. Convém examinar quantas coisas existem sem as quais uma cidade não poderia existir. Porque então encontraremos, necessariamente, aquilo que nós chamamos a parte essencial da cidade (ARISTÓTELES, 2012, p. 121).

Aristóteles insiste no seu entendimento de Política, como ciência, que é possível analisar os governos graças a distribuição de felicidade empregada aos cidadãos, dessa forma entende-se o termo “diferença dos governos”, já que alguns possuem em parte a felicidade, já outros

possuem em maior parte essa virtude. Portanto, na visão de Aristóteles, pode-se subentender que a felicidade na Democracia é diferente da felicidade da Aristocracia ou da Monarquia. Pois, na Democracia, a divisão é igual entre as partes, na Aristocracia alguns tem maior parte da felicidade (os virtuosos politicamente) e, na Monarquia, essa divisão é mais concentrada em um, aquele determina o poder. Em tese, a forma de governo em que Aristóteles analisa era a Aristocracia grega, conforme ele emprega o termo “felicidade” e a compara com a diversidade de cidadãos e suas funções políticas, e nesse parâmetro de comparação, só poderia ser na Aristocracia, uma divisão da felicidade de forma desigual entre diversos cidadãos gregos. Ele enuncia no Capítulo VII do Livro IV em *A Política*:

Mas já estamos a examinar qual a constituição política perfeita, sendo esta constituição a que mais contribui para a felicidade da cidade, e, por outro lado, visto que já foi dito que a felicidade não poderia existir sem a virtude, é claro que em um Estado perfeitamente governado e composto de cidadãos que são homens justos no sentido absoluto da palavra, e não relativamente a um sistema dado [...] (ARISTÓTELES, 2012, p. 122).

É possível perceber essa análise dos governos, que Aristóteles faz, por meio da distribuição de felicidade entre os cidadãos. Assim, o governo é quem contribui para a felicidade e a forma em que se divide a felicidade é que se determina a forma de governos. Também, em Aristóteles, é possível perceber a constituição de poderes, das cidades-estados (empregado pelo termo Estado na tradução que estamos utilizando) e de governos graças a comparação de felicidade entre algumas cidades-estados. Não poderia assim a felicidade ser uma máxima de sua ética, como também de sua política? É sobre esse bem comum, que Aristóteles entende que a condição do homem está na cidade, como meio de sobreviver, pois ‘todos buscam a felicidade’.

Concluimos, neste momento da análise, pela qual implica a visão aristotélica, que a vida perfeita para o cidadão em particular e para o Estado (cidade-estado) constitui na distribuição de felicidade e, nesse parâmetro, considera-se a forma de governo. Em tese, a felicidade (*eudaimonia*) seria o meio termo entre um excelente governo e um vicioso governo, para estabelecer esta comparação: poderia ser possível uma divisão igualitária de felicidade? Quando Aristóteles entende que a vida perfeita alcançada pela felicidade: seria nas cidades-estados que adotaram a democracia grega como estilo de vida política? Aristóteles, em tese, defende a discussão platônica¹⁵⁷, que os sábios (que podem ser considerados como os intelectuais da época) deveriam sim governar, e por isso ele analisa a Aristocracia, como modelo em sua *Política*. Dessa

¹⁵⁷ Platão em “A República”.

forma, é na visão de Platão que os homens de bens devem governar, como neste trecho de “A República” (Livro I):

Por este motivo, por conseguinte, os homens de bem não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo, nem de ladrões, tirando vantagem da sua posição. Tão pouco querem governar por causa das honrarias, uma vez que não as estimam. Força é, pois, que sejam constrangidos e castigados, e se pretende que eles consistam em governar; de onde vem que se arrisca a ser considerado uma vergonha ir voluntariamente para o poder, sem aguardar a necessidade de tal passo. Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam a magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-los (PLATÃO, 2005, p 38).

Em tese, devemos atribuir ao pensamento de Platão nas considerações de Aristóteles, a necessidade de homens de bens estarem no poder. Dessa forma, deve-se, por Aristóteles, a análise na Aristocracia, como um governo virtuoso. No Livro II, capítulo I de *A Política*, Aristóteles menciona “A República” de Platão sobre um fator encontrado no contexto onde eles viveram, ao que se relaciona como era constituída a Política por homens. Assim como está descrito:

Assim os filhos, as mulheres, os bens materiais podem ser comuns a todos os cidadãos, como na República, de Platão, obra na qual Sócrates pretende que os filhos, as mulheres e os bens materiais devem ser comum? Mas não é preferível a nossa sorte àquela que nos faria a lei escrita na República? A comunidade das mulheres entre os cidadãos acarreta muitas outras dificuldades e o motivo alegado por Sócrates para justificar essa instituição não parece ser uma conclusão rigorosamente deduzida do seu raciocínio (ARISTÓTELES, 2012, p. 38).

É importante para Aristóteles citar Platão neste contexto, pois a forma de República, como era implicado pela filosofia platônica assentava-se em uma proposta ideológica para o realismo da Filosofia Política de Aristóteles. Assim, deve-se uma aceitação no que ele pensava em sua *Política* em relação à felicidade e a capacidade dos homens de sua época em alcançá-la, de acordo como ele emprega a expressão em que “todos procuram a felicidade” (ARISTÓTELES, 2012, p. 121). Em relação à discussão aristotélica sobre a felicidade como elemento ético-político, podemos perceber que se trata de um elemento inseparável da instância cidade-estado. Logo, a felicidade seria a engrenagem para que a política funcionasse para esse esboço filosófico de Aristóteles.

O segundo momento desta análise consiste em considerarmos os aspectos de rupturas e continuidades pela instrumentalização “por/em”, a proposição de Hobbes e se ele considera a existência de um bem comum para sua Política. E qual seria este bem? Dessa forma, e sobre o que foi analisado em Aristóteles, será possível determinar os termos empregados por Hobbes a consideramos: como Hobbes chega a definição de um bem comum para os súditos? Pois o filósofo inglês associa sua política à perspectiva da Monarquia, e não da Aristocracia como Aristóteles. Também, a forma de governo considera o bem comum? E, esse bem comum é associado como elemento chave da engrenagem de sua Política?

Devemos levar em consideração a época em que foi escrito *O Leviatã* e, como Aristóteles, Hobbes escreveu uma forma de governo idealizando o contexto em que viveu. Portanto, Aristóteles cogita a Aristocracia, porque em sua época as cidades-estados adotaram a democracia ou a aristocracia como formas de governo. No entanto, Hobbes idealiza uma república associada na Monarquia, porém, a década de 1650, onde o *Leviatã* fora escrito, estava em crise de uma futura ação democrática no solo inglês, assim, também, como uma forma de aristocracia e o declínio da Monarquia absolutista ocasionado pela Guerra Civil Inglesa da década de 1640. Tais contextos, ao que se exprime a realidade do *Leviatã*, pode ser observado pelo historiador Quentin Skinner ao descrever o *Great Seal of the English Commonwealth*, no seguinte trecho:

[...] o próprio Parlamento Rump anunciava explicitamente suas lealdades republicanas ao autorizar um novo Great Seal no primeiro mês de seu governo. O reverso exibe um mapa da Inglaterra e da Irlanda, enquanto o anverso proclama os valores da República em termos bombásticos. Desaparecidas estão a figura do rei e a Câmara dos Lordes; o que vemos é simplesmente representantes soberanos do povo. Ao redor da borda lemos: “1651 no terceiro ano da liberdade restaurada pela benção de Deus”. Em outras palavras, unicamente com a remoção da monarquia pode a liberdade usufruída (SKINNER, 2010, p. 142).

Em *O Leviatã* está definido essa forma de República na Monarquia que o filósofo inglês tanto edifica para a sua obra, no capítulo XVI “Das pessoas, autores e coisas personificadas” (*Of persons, authors, and things personated*):

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a 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 que a pessoa seja uma. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é

a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão¹⁵⁸ (HOBBS, 1981, p. 220).

Interessante notar que Hobbes refuta a consciência de multidão estabelecida na doutrina aristotélica ao referir-se a cidade-estado, e assim define que multidão é unidade quando estabelece os parâmetros estruturais de uma monarquia. Afinal, para Hobbes, como forma de **rupturas** com a Política de Aristóteles, a Monarquia é quem melhor representaria sua proposta política para época em que ele viveu na Inglaterra e, dessa forma, se assemelha a Aristóteles, como forma de **continuidades**, ao referir-se a forma de governo ideal para sua Política. Dessa forma, o filósofo inglês faz uma **apropriação instrumentalizada**, ao tomar como referência Aristóteles, quando este propõe a Aristocracia, no século IV a.C., para as regiões helênicas.

Assim, ao referir-se ao tema deste capítulo, este tópico implica uma forma de **instrumentalização “em”** Hobbes, pois a intenção de escrever *O Leviatã* pode se assemelhar a proposta de Aristóteles ao escrever *A Política*, quando ambos os filósofos defendem uma forma ideal de governo, tanto para as regiões helênicas, quanto para a Inglaterra. Também podemos perceber uma **instrumentalização “por”** Hobbes, pois tanto a estrutura de escrita ao determinar uma idealização de forma de governo são semelhantes entre essas obras: Aristóteles – Aristocracia; Hobbes – Monarquia.

Assim, é necessário verificarmos se existe nessa forma de governo estabelecida por Hobbes um bem comum. A priori, Hobbes estabelece a “paz” como o bem comum de sua Política, e porque não a felicidade? Para chegarmos a esta conclusão, primeiramente, consideramos que Hobbes refuta, como uma **ruptura**, a existência de um bem comum na Política, pois este bem é um dado da natureza. No entanto, o filósofo menciona a paz para a condição natural do homem, e não para sua condição política, (sobre a condição política, será enunciado com mais precisão no próximo tópico). Assim deve-se a esse critério, quando o filósofo inglês usa o termo “sumo bem” em seu *Leviatã*, estabelece uma **instrumentalização** de mão dupla, pela qual Hobbes faz o movimento, simultâneo, de **rupturas** e **continuidades**, que pode ser observada no próximo trecho de *O Leviatã*. Dessa forma, na primeira parte (*Of Man*), no capítulo XI, intitulado como “Das diferenças de costumes” (*Of the difference of manners*), considera o filósofo de Malmesbury:

¹⁵⁸ Tradução nossa, a partir do original: “A multitude of men, are made one person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented that maketh the person one. And it is the represented that beareth the person, and but one person: and unity, cannot otherwise be understood in multitude.”

Entendo aquelas qualidades humanas que dizem respeito a uma vida em comum pacífica e harmoniosa. Para este fim, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. [...] A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo¹⁵⁹ (HOBBS, 1981, p.160).

Em tese, Hobbes estabelece esse critério de bem comum, e refere-se, categoricamente, à felicidade como bem comum. Pois, quando Aristóteles determinou a ‘felicidade’ como ‘bem comum’, ele uniu esses dois¹⁶⁰ termos em uma única categoria: *summum bonum*. Assim, nesta nota de *O Leviatã*, Hobbes deixa brechas para a existência de um bem comum, que foi enunciado no decorrer dos capítulos de sua obra. Então, responde-se a primeira pergunta deste tópico: existe um bem comum em Hobbes? Sim! E qual seria este bem?

Como elemento de **rupturas**, Hobbes entende que o bem comum é a “paz”, e neste princípio retorna-se aquilo que já foi enunciado no tópico anterior ao referir-se a primeira lei da natureza. De certo, Hobbes cogita essa paz ser um bem comum na condição de natureza, isto é, como condição natural do homem, e não no entendimento de política. Mas como Hobbes chega a essa definição da paz em relação à natureza?

Em uma primeira instância, os homens procuram a paz, nisso podemos perceber um elemento de **continuidades** por/em Hobbes ao referir-se nestes termos como assertiva de um bem comum. Isso é o que se encontra na formulação da Filosofia Política de Aristóteles, “todos procuram...” o elemento Felicidade, que está subentendido como sinônimo de bem comum, assim em Hobbes será a paz. É interessante notar que o elemento felicidade ocupa a categoria bem comum, em Hobbes, com o conceito de paz. O que define esta proposição é o que está acompanhado com a expressão: “todos procuram – a felicidade” em *A Política* e “os homens procuram – a paz” em *O leviatã*. Em uma análise de **instrumentalização**, desta pesquisa, aborda esse elemento de **rupturas**, em considerar a paz, como o bem comum, e não a felicidade, pois a condição natural do homem, como condição de sobrevivência, faz com que ele procure a paz. Assim como está descrito em *O Leviatã (Of Man)* capítulo XIII:

¹⁵⁹ Tradução nossa, a partir do original: “But those qualities of man-kind, that concern their living together in peace, and unity. To which end we are to consider, that the felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus*, (utmost ayme) nor *summum bonum* (greatest good), as is spoken of in the books of the old moral philosophers. [...] Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.”

¹⁶⁰ Felicidade e bem comum: esse critério pode ser percebido na Filosofia cristã, quando é referido o bem comum a todos os cristãos, que é alcançar a felicidade em Jesus Cristo, que é o sumo-bem.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo¹⁶¹ (HOBBS, 1981, p. 188).

Percebemos, nessa condição de procurar a paz, o elemento que proporciona a paz como um bem comum, mas não necessariamente, dado da política, mas da natureza. Dessa forma, Hobbes efetua no termo bem comum, ao ser considerado como sinônimo de paz, como um elemento de **continuidades** e, como elemento de **rupturas**, quando se trata que este bem comum é da condição da natureza e não da política. Outro momento, nas refutações e assertivas de Hobbes, é que a paz está preconizada como um acordo, e entende-se como uma espécie de contrato. Pois, para ter paz, deverá o homem renunciar o seu direito mediante a outros homens. Essa espécie de contrato não é um contrato social que importa para a Política do filósofo inglês. Tal proposição se encontra em *O Leviatã*, Capítulo XIV:

Desta lei fundamental¹⁶² de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra¹⁶³ (HOBBS, 1981, p. 190).

Com a seleção das citações supracitadas de *O leviatã*, abordamos por/em Hobbes, uma **instrumentalização** onde considera o termo paz, sinônimo de bem comum, e neste termo definimos elementos de **continuidades** e **rupturas**. Nessas considerações cabe esta pesquisa responder as últimas questões deste tópico: a forma de governo implica na consideração deste bem comum? E esse bem comum é associado como elemento chave de engrenagem de sua Política?

¹⁶¹ Tradução nossa, a partir do original: “the passion that inclines men to Peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. And reason suggested convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agrément.”

¹⁶² A primeira lei da natureza.

¹⁶³ Tradução nossa, a partir do original: “From this Fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavor Peace, is derived this second law; *that a man be willing when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defense of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself*. For as long as every man holdeth this right, of doing any thing he liketh; so long are all men in the condition of war.”

No que se considera a primeira questão. O bem comum ‘paz’ é pensado para a Política, e não na política como em Aristóteles, mais um elemento de **rupturas**. Pois, a partir do contrato social, os governantes e o Estado têm o dever de favorecer a segurança para os súditos, e nesse momento, quando favorece segurança, favorece a paz, um elemento de **continuidades**. No entanto, o elemento ‘paz’ é uma instância alcançada da realidade da natureza e não da política.

Por fim, sobre o critério de ser a paz um aspecto de engrenagem para a Política de Hobbes não foi bem aceito em suas formulações políticas, então, encontramos mais um elemento de **ruptura**. Apesar de Hobbes ter considerado tanto a paz quanto a guerra como um elemento de formulação de sua Política, e neste apreço encontramos uma **apropriação instrumentalizada por/em** Hobbes ao determinar que a paz é um aspecto para se pensar na política. O elemento engrenagem da Política, como elemento principal, é o contrato social, categoria que será explanada no tópico a seguir.

3.5 A Condição Política? Os Aspectos de Rupturas e de Continuidades na Análise do Contrato Social

Para contribuirmos com o desfecho dessa análise, onde compreendemos a Instrumentalização “por/em” Hobbes da Política de Aristóteles, por meio da análise categorial, será necessário analisarmos o termo contrato. Primeiramente, identificamos elementos de rupturas e continuidades, assim, devemos considerar Hobbes ao passo que, em sua Política, determina a condição artificial, isto é, uma condição política. Sobre este parâmetro, voltamos a um problema pensado no início deste capítulo: quando Hobbes propõe superar a Filosofia Política de Aristóteles, no século XVII, para a Inglaterra.

Os motivos pelos quais a pesquisa adentra neste ponto está relacionado ao bem-comum como um elemento da natureza, e esse fator se torna novidade para as ciências modernas do século XVII. Dessa forma, neste contexto, o bem-comum está subentendido como elemento de esboço, de formulação, para a Política. Este evento é entendido como um momento pré-histórico da Política, no entanto, visto no âmbito das ciência modernas do século XVII.

O ponto que se alcança ao problema enunciado no título deste tópico faz entendermos os motivos de Hobbes considerar a sua política como artífice e não como instância da natureza. Assim, destaca-se, nesse aspecto, um elemento de **rupturas** em paralelo a Política (como doutrina política) de Aristóteles: O inglês define ser artificial, enquanto o estagirita (de Estágira, reino da Macedônia, referência a origem de Aristóteles, séc. IV a.C.) define ser natural. O retorno desse revés (enunciado no segundo tópico) para o então momento da análise, faz-se necessário

quando observamos as ferramentas epistemológicas utilizadas pelos filósofos. Dessa forma, coube a Aristóteles entender a Política no contexto natural, devido às ciências naturais estudadas e discutidas em seu contexto, no período clássico ateniense. E Hobbes, no contexto artificial, graças a influência de Francis Bacon (1561-1626) na crítica da lógica dedutiva de Aristóteles. Como também, houve resquícios na Política Hobbesiana, as proposições matemáticas e físicas de Galileu Galilei (1564-1642), assim como a influência da Política (no que se refere a República Romana) de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Em suma, Hobbes no contexto das ciências modernas, compreende ser artificial a Política.

Para contextualizar esse evento de **instrumentalização** histórica entre os Filósofos, pela qual destacamos Hobbes, enfatizamos as considerações dos filósofos Eric Berti (2002) (para Aristóteles) e de Leo Strauss (2016) (para Hobbes). Essas considerações destacam a influência do contexto epistemológico na vida dos filósofos analisados, onde se referem às ciências naturais (como a Física), a ser analisado em Aristóteles, e as ciências modernas no precursor de considerar as coisas artificiais. Sobre Aristóteles e as ciências naturais, tem-se em Eric Berti “As razões de Aristóteles”:

Para dizer a verdade, para os cultores da filosofia aristotélica esse “primado” é totalmente óbvio e foi consagrado pela própria ordem na qual os tratados científicos de Aristóteles foram dispostos na primeira edição complexiva que tiveram, realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C. Aqui, com efeito, às obras lógicas, que abriam a série formando a coletânea denominada *Organon*, seguiam-se imediatamente as de física, a *Física* propriamente dita e várias outras, relativas à cosmologia, à psicologia, à biologia, à zoologia, a todas as “ciências naturais”, e somente então encontrava-se a Metafísica, assim denominada exatamente por sua posição: “depois” (*metá*) da física (BERTI, 2002, p. 43).

Na consideração de Leo Strauss, ao definir Hobbes, têm-se as ciências modernas, na obra “A Filosofia Política de Hobbes: suas bases e sua gênese”:

A diferença entre Hobbes e Aristóteles nas suas enumerações das coisas prazerosas – essa diferença, que é talvez a melhor chave para o entendimento de todas as pressuposições latentes da moral de Hobbes – é em medida considerável idêntica à diferença entre Bacon e a tradição filosófica. Com isso, obtemos uma corroboração ulterior da nossa afirmação de que a diferença entre Hobbes e a tradição é, em pontos decisivos, independente da sua virada para a matemática e a ciência moderna (STRAUSS, 2016, p. 187).

Consideramos também as citações das fontes, onde destacamos *O Leviatã* (como principal) e *A Política*. Em primeira análise, destacamos o que Aristóteles considera a ciências naturais em sua *Política*, “Livro Quinto” de *A Política*:

Hoje a educação compreende, geralmente as seguintes partes: a Gramática, a Ginástica e a Música, a eles se acrescentando às vezes o Desenho. A Gramática e o Desenho são considerados úteis à vida, e de um uso múltiplo. A ginástica serve para formar a coragem. Quanto à Música, poder-se-ia duvidar da utilidade de ensiná-la. Porque hoje ela só é ensinada como arte de recreação, ao passo que antigamente fazia parte da educação; pois a própria natureza, como muitas vezes dissemos, não só procura os meios de bem empregar o tempo da atividade, como também de proporcionar nobres distrações; porque, digamos mais uma vez, é a natureza que começa tudo (ARISTÓTELES, 2012, p. 143).

Em **apropriação instrumentalizada**, têm-se as declarações de Hobbes, em *O Leviatã*, no aspecto de definir a questão artificial da Política. Esta proposição hobbesiana se destaca no momento em que o homem se separa da sua condição natural. Dessa forma, ele enuncia na segunda parte da obra, intitulada “Do Estado” (*Of Common-Wealth*), no capítulo XVI “Das causas, gerações e definições de um Estado” (*Of the causes, generation, and definition of a Common-Wealth*):

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto¹⁶⁴ (HOBBS, 1981, p. 223).

Nesta nota podemos observar dois momentos importantes em que o filósofo inglês faz referências. O primeiro momento é o do homem sair das condições naturais pelos seguintes termos: “causa final e desígnio dos homens”. Isto implica o fator de Hobbes definir que a Política é uma instância acima da natureza, e não uma instância na natureza. Um elemento importante de **rupturas**, que o filósofo faz com a doutrina aristotélica. Outro momento é quando Hobbes

¹⁶⁴ Tradução nossa, a partir do original: “The final cause, end, or design of men, (who naturally love liberty, and dominion over others), in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in Common-Wealths), is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the natural passions of men, when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature set down in the fourteenth and fifteenth chapters.”

destaca os capítulos: “expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto”, pois esse parágrafo é uma introdução da segunda parte de *O Leviatã*, e dessa forma, começaria a se situar das coisas artificiais, que compõem o Estado.

Ademais, a forma de considerar ser a Política (natural ou artificial) é um elemento de **continuidades por/em** Hobbes, pois, como Aristóteles, o filósofo inglês codifica sua consideração nessa condição empírica e ontológica da política. Nesse momento de asserção, ao considerar o ser da Política, determinamos um elemento de **continuidades**.

A forma em que Hobbes separa os aspectos da natureza, pelo qual ele determina ser uma “condição de guerra”, da instância do artificial, onde estrutura a Política (como doutrina) e define, assim, uma condição política do homem, na qual é contemplada no contrato-social. Por essa proposição, essa pesquisa questiona se no evento do contrato-social podemos extrair elementos de continuidades e rupturas da Política Aristotélica? Se o contrato-social é determinadamente um elemento de instrumentalização por/em Hobbes da Política de Aristóteles?

Em tese, tem-se que o contrato é a porta de entrada para a condição política em Hobbes, dessa forma questionamos se, em Aristóteles, pode-se determinar uma certa condição política? Sendo assim, podemos encontrar elementos de continuidades ou rupturas. Nesses aspectos, devemos então nos ater os quesitos que reformulam a estrutura política da cidade. A priori, Aristóteles determina ser um dado da natureza. Se tudo é plausível, a condição da natureza em Aristóteles, então, subtende que a vida política é uma forma da natureza, ou seja, a condição política é uma condição natural do homem: o *zôon politikón*.

O aspecto determinante em Aristóteles é que o *zôon politikón* é um elemento de se entender a instância da condição política. Portanto, é possível o viés de uma condição política em Aristóteles pela consideração do *zôon politikón*, no entanto dentro da condição de natureza, pois as esferas política e natureza pertencem a uma mesma categoria de compreensão. Se Aristóteles escreveu a cidade como condição natural de sobrevivência, é de fato necessário que essa condição seja também uma condição política do homem. Nessa condição política é que estão estruturados os governos e os cidadãos, assim como no capítulo IV do Livro Quarto de *A Política*:

A cidade se forma logo que se compõe de uma multidão suficiente para ter todas as comodidades da vida, segundo as regras da associação política. É possível que a cidade cujo número de habitantes exceda esta medida seja ainda uma cidade numa escala maior; [...] Os atos políticos provêm daqueles que mandam ou daqueles que obedecem: a função daquele que governa é mandar e julgar. Para julgar dos direitos de cada um, e para distribuir as magistraturas segundo o mérito, é preciso que os cidadãos se conheçam e se apreciem mutuamente [...] (ARISTÓTELES, 2012, p. 117).

A partir deste trecho de Aristóteles, podemos perceber três pontos nos quais Hobbes poderia ter se apropriado, de forma **instrumentalizada**, **por/em** em seu *Leviatã*. Dessa forma destacamos os elementos em *A Política*: “regras da associação política”; “distribuir as magistraturas segundo mérito”; “cidadãos se conheçam e se apreciem mutuamente”.

Sobre a primeira nota “regras da associação política”, é necessário destacar que Aristóteles codifica uma regra de associação para estabelecer a formação de uma cidade. Dessa forma, é percebido que essa associação pode ser determinada de forma natural, já que a cidade é uma condição natural de sobrevivência. Sobre esses aspectos, alguns pontos, em que foram enunciados nos tópicos anteriores, serão necessários ser lembrados, devido ao tema que abarca “a condição política”.

Foi enunciado nos tópicos anteriores que Hobbes cita as regras da natureza, no capítulo XIV, primeira parte, de *O Leviatã*. Assim, o filósofo inglês e o filósofo de Estagira, estão de acordo que as regras da natureza servem para determinar uma forma de sobrevivência. Nesses aspectos, há então um elemento de **continuidades** em Hobbes, segundo o excerto a seguir:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim¹⁶⁵ (HOBBS, 1981, p. 189).

Ainda sobre a análise de “regras da associação política”, devemos questionar que forma de associação foi determinada por Aristóteles. A priori, tem-se que é uma associação política e, dessa forma, legislada pela natureza: assim compreende a reunião de pessoas para um determinado bem útil, a felicidade na política, a cidade-estado feliz, como Aristóteles considera em *A Política*: “Além disso, o número e a grandeza constituem o belo; é preciso, pois, considerar perfeito e belo o Estado que acrescenta à grandeza o número, encerrado em justos limites [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 117). Tal associação efetua uma vida política, na qual Hobbes constitui de forma **apropriada** em *O Leviatã*, a ponto de separar da realidade do natural. De certa forma, Hobbes não refuta que há uma condição natural e uma condição política, mas sim que a condição natural está em instância separada da condição política. Nesses pontos temos outro elemento de **rupturas e continuidades por/em** Hobbes.

¹⁶⁵ Tradução nossa, a partir do original: “The right of natural, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto.”

Um trecho que destaca “distribuir as magistraturas segundo o mérito” determina em Aristóteles a existência de uma funcionalidade política e, dessa forma, reafirma a tese fomentada no tópico anterior: a excelência do modelo político, a forma de governo é a Aristocracia. Assim como no Livro Sexto, capítulo V, de *A Política*:

É com razão, pois, que se dá o nome de aristocracia ao gênero de governo do qual falamos anteriormente; é a única denominação adequada para designar o Estado no qual o poder se confia aos homens mais virtuosos, se se tomar este nome no seu sentido absoluto, e não relativamente, como se faz quando se fala de pessoas de bem. Com efeito é o único governo onde o homem de bem, no rigor da palavra, é o mesmo que o bom cidadão; ao passo que, nos outros governos; os bons cidadãos só são assim chamados de um modo relativo à constituição que os governa (ARISTÓTELES, 2012, p. 170).

Esta pesquisa defende a tese que o modelo político para Aristóteles é a Aristocracia. Neste aspecto, cabemo-nos impor que para Aristóteles importa deduzir uma forma de governo ideal, assim como, em *A Política*, a Aristocracia fora idealizada. Podemos perceber pelo fato que Aristóteles determina que é um governo de homens de bens. Portanto, o filósofo grego elucida a prerrogativa da funcionalidade do governo que se determina por meio de sua ação através da virtude dos bons homens. Assim, Aristóteles idealiza que, para se governar, deve ser um bom cidadão.

Neste ponto, onde destacamos a forma de governar a partir de sua funcionalidade, podemos perceber como estrutura de pensamento uma forma de **continuidade** em Hobbes, ao idealizar também uma forma de governo, no entanto, há um elemento de **rupturas** quando se posicionou a favor da Monarquia (como já foi enunciado no tópico anterior). Entretanto, o aspecto que nos importa no então momento é questionar pelos motivos de idealização da Monarquia, como fez Aristóteles com a Aristocracia: nos pontos de estabelecer um bom governo; ou por uma questão de funcionalidade de governo.

Essa idealização preconizada nesse parágrafo é uma forma de estabelecer critérios para o tempo/contexto em que se vive. Porém, ao mesmo tempo, e de forma consciente, os autores compreendem que essa idealização está distante da realidade em que se vive. À título de exemplo têm-se Aristóteles questionar a Democracia e a Monarquia e idealizar a Aristocracia, pois no século IV a.C., a Democracia ateniense – uma democracia indireta, pois os considerados cidadãos elegiam os representantes para tomarem as decisões –encontrava-se em crise, com as consequências da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Assim, com Hobbes, a Inglaterra, no século XVII, vivia uma espécie de crise política ocasionada pela Revolução Puritana da década

de 1640. Dessa forma foi necessário pensar em uma Monarquia que se voltasse para as coisas públicas.

O ponto chave é a distribuição de funções, na qual Aristóteles determina a questão do mérito, nesses aspectos a Aristocracia respondia bem a essa proposta. Compreendido a partir do sentido epistemológico da palavra, o filósofo grego entende por Aristocracia como a condição em que os virtuosos devem governar e estabelecer um bom governo. Para Aristóteles há tanto a prerrogativa de estabelecer um bom governo quanto a parte funcional do governo. E para Hobbes?

Entendido no tópico anterior que a Monarquia idealizada é aquela que favorece uma espécie de República, isto é, a administração das coisas públicas, e nesse momento entendemos ser um elemento de **continuidades**. Hobbes, como Aristóteles, se preocupa em padronizar uma forma de governo ideal, no entanto, a questão de Hobbes é funcional; isto é, não se preocupa em estabelecer um bom governo, mas o filósofo está voltado para o bom funcionamento do Estado. Apesar dessas premissas se confundirem, no sentido semântico, no entanto, não são semelhantes. Um bom governo na visão de Aristóteles é determinada pela divisão de felicidades, onde todos se contemplam diante da vida política na cidade (assim como enunciado anteriormente).

Dessa forma, Hobbes não se preocupa na questão do cidadão em si, como fizera Aristóteles, mas na existência, permanência e durabilidade do Estado, a ponto do filósofo inglês considerá-lo como um Deus (por isso o nome Leviatã). E isso é funcionalidade, Hobbes quer ver o Estado em andamento, e nesse momento, entendemos como um elemento de **rupturas por/em Hobbes**, ao considerar o Estado, e não a Política em si. No trecho a seguir, de *O Leviatã* Capítulo XVII, tem-se a definição do Estado na Monarquia, como também, o filósofo Inglês atribui as funções de um Deus para o Estado:

É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos¹⁶⁶ (HOBBS, 1981, p. 228).

¹⁶⁶ Tradução nossa, a partir do original: “And in him consisteth the essence of the comon-wealth; which (to define it), is one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and common defense. And he that carrieth this person, is called soveraigne, and said to have soveraign power; and every one besides, his subject.”

Assim destacamos, quando Hobbes se volta em estruturar a pessoa do Estado, há assim um conceito geral, Estado, pelo qual revelam os motivos de se escrever *O Leviatã* em tempos de crise em que se encontrava a Inglaterra. Como também, Aristóteles, ao se preocupar com a vida na cidade-estado, e toda a questão de amizade entre o cidadão e a Cidade, nisso entendemos conceito geral, cidade-estado, para Aristóteles. Dessa forma há mais um **elemento de continuidades** na escrita de Hobbes. Outro ponto está necessariamente em considerar a figura do soberano, neste aspecto, onde define instâncias de um ente artificial e, portanto, mais um elemento de **rupturas por/em** Hobbes.

Sobre a terceira nota da citação de Aristóteles: “cidadãos se conheçam e se apreciem mutuamente”: é importante conceber a existência de um elo de afinidades entre as pessoas. Dessa maneira, Aristóteles considerou, na obra *Ética a Nicômaco*, o termo amizade para essa prerrogativa, que foi alinhada nas considerações de *A Política*, como um afeto íntimo com a cidade, nas seguintes considerações. Em *Ética a Nicômacos*, Livro VIII:

Mas a amizade perfeita é aquela dos homens bons e que são semelhantes em virtude, pois esses homens bons desejam igualmente coisas boas uns aos outros e eles são bons por si mesmos. Assim, aqueles que desejam coisas boas aos amigos por eles mesmos são amigos por excelência, porque eles são assim por sua própria natureza, e não por acidente [...] (ARISTÓTELES, 2015, p. 213).

Em *A Política*, Livro III capítulo 5:

Contudo, essa felicidade não será conseguida se não habitarem os homens uns só e único lugar, e se não se recorrer aos casamentos. E eis aí o que originou, nos Estados, as alianças de famílias, as fratrias, os sacrifícios comuns e os divertimentos que acompanham tais reuniões. Todas essas instituições são obras de uma benevolência mútua. É a amizade que conduz os homens à vida social. (ARISTÓTELES, 2012, p. 88).

Dessa forma, entendemos uma espécie de pactos naturais, que Aristóteles preconiza, como sendo aliança, no entanto, para o vínculo social. Tais pactos tendem, por natureza, à vida cívica, e isso é intitulado pelo filósofo grego como amizade. O que essa pesquisa pretende compreender, é que a amizade, em Aristóteles, é estabelecida como um pacto natural, uma aliança política. Nesses termos, devemos ter em mente que a amizade, como pacto, é uma espécie de associação política, pela qual estimula a formação natural do Estado, já que, para Aristóteles, a constituição da cidade-estado é por meio de associação. Esse parâmetro deve ser levado em consideração devido a natureza política do homem. A priori, os homens associam-se para viver em plenitude a sua vida política. Outro ponto, que deve ser claro, é que os homens não são

forçados a se associarem, e pela amizade, de forma livre, constituírem o Estado, mas foi a natureza que os conduziram para tal fim. Percebemos, então, que a amizade é um termo meio de condução para a vida política.

A partir desses aspectos, apontados em Aristóteles, destacamos Hobbes, que define a natureza dos pactos (contratos), enfatizando o termo contrato-social, como segundo pacto, um pacto artificial. Para tanto, entende-se que o primeiro pacto, considerando ser ele natural, é um “acordo”, para estabelecer a paz (como enunciado no tópico anterior). Dessa forma, entende-se como **instrumentalização por/em** Hobbes a existência de um pacto natural, que os homens são conduzidos para um fim útil, a paz. Assim destacamos um elemento de **continuidade** nessa análise, pois Hobbes admite a existência de um pacto natural.

Outro aspecto é a novidade abordada na perspectiva do pacto artificial, o contrato-social. Sobre o aspecto da existência de uma associação amigável da tradição política aristotélica, há uma espécie de **apropriação instrumentalizada por/em** Hobbes, na qual ele define a existência do pacto artificial, como novidade de seu esboço político. Assim descreve Hobbes na segunda parte de *O Leviatã (Of Common-Wealth)*, Capítulo XVIII “Dos direitos dos soberanos por instituição” (*Of the rights of sovereigns by institution*):

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e *pactuam*, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens¹⁶⁷ (HOBBS, 1981, p. 228).

Nesta nota, observamos em Hobbes, que considera que o Estado está “sobre” a existência de multidão de pessoas, uma espécie de associação de pessoas. Dessa forma, Hobbes destaca o Estado como um evento, estruturado e ocasionado pela multidão. Ao usar o termo multidão, entendemos no filósofo de Malmesbury um elemento de **continuidades por/em** Hobbes em relação a Aristóteles. Pois este determina que é a partir da multidão (associação) de pessoas que ocorre a constituição da cidade-estado (como já fora enunciado no tópico anterior), conforme

¹⁶⁷ Tradução nossa, a partir do original: “A common-wealth is said to be instituted, when a multitude of men do agree, and *covenant*, every one, with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part, the right to present the person of them all, (that is to say, to be their representative); every one, as well he that voted for it, as he that voted against it, shall authorize all the actions and judgements, of that man, or assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men.”

está descrito no Capítulo I, Primeiro Livro, de *A Política*: “A sociedade constituída por diversos burgos forma uma cidade completa [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 17).

Na análise em Hobbes, enfatizamos que o ponto principal da instituição do Estado hobbesiano é determinado no termo “*pactum*”, pelo qual o filósofo inglês fez questão de destacá-lo. Assim, há a essência de um pacto, mas que não é natural, com esse termo, fica, evidentemente, claro a separação do Estado da instância natural para o artificial, e dessa forma Hobbes acrescenta um elemento novo na História da Filosofia Política: o pacto artificial, o contrato-social. São por esses pontos que determinamos mais um elemento de **rupturas por/em** Hobbes ao considerar que, primordialmente, o Estado é instituído, e não constituído, pelo contrato entre várias pessoas. A instituição é a cerimônia que determina a origem do Estado como evento na vida política dos homens.

A forma com que Hobbes se utiliza dessa **apropriação instrumentalizada** a compor a existência de um contrato-social, como prerrogativa de instituição do Estado, se equipara a Aristóteles, no século IV a.C., a partir da análise desses termos: “É a amizade que conduz os homens à vida social”. Nesse aspecto, o filósofo grego define ser a amizade o caminho de se chegar à constituição da cidade-estado, no entanto, não é o único caminho, mas o principal. Assim determinamos outro elemento de **continuidades por/em** Hobbes.

O termo usado por Aristóteles é a “amizade”, elemento de constituição, já em Hobbes é “pacto” (ou contrato-social) elemento de instituição, dessa forma podemos observar dois movimentos simultâneos, **continuidades e rupturas**, que classifica a **apropriação instrumentalizada “por/em” e “em/por”** Hobbes. Tais expressões, “por/em” e “em/por” exprime a existência da instrumentalização direta e indireta no uso e classificação de uma categoria, pela qual identificamos a apropriação do termo “pacto”.

Como **continuidade** tem-se o fato de que Hobbes **apropria-se** de forma **instrumentalizada** da estrutura utilizada por Aristóteles ao determinar a constituição do Estado. Entendemos, então, os endereços de pensamentos, **instrumentalizados**, que forjam a estrutura instituição do Estado “**em/por**” Hobbes. A expressão “em/por” identifica um uso indireto, ou até mesmo inconsciente de instrumentalização. Apontamos que esse elemento de instrumentalização, deve-se à formação acadêmica de Hobbes pela Universidade de Oxford (1603 a 1608), e pela Biblioteca de Hardwick (1610). É mais próxima, nesse quesito, uma instrumentalização indireta, pelos adereços contextuais da Inglaterra, século XVII, em Hobbes, do que uma instrumentalização direta.

Como **ruptura** tem-se a inovação do termo pacto, para estabelecer a instituição do Estado, refutando assim os termos amizade e constituição. Dessa forma podemos observar uma

instrumentalização “por/em” Hobbes. O termo “por/em” determina uma instrumentalização direta, isto é, de forma consciente, pelos aspectos da vontade de Hobbes. Assim determinamos que Hobbes buscou refutar os termos aristotélicos para dar ênfase no termo “contrato” e no conceito de Estado artificial.

Em suma, neste tópico, identificamos um padrão de **instrumentalização “por/em” e “em/por”** Hobbes, de forma simultânea, na **apropriação instrumentalizada** do termo “pacto”, contrato-social. Dessa maneira, podemos concluir que os termos aristotélicos endereçados como “amizade” e “cidade-estado” estão sobre o contexto de constituição do Estado. Já em Hobbes, os termos “pacto” e “Estado” estão sobre o contexto de instituição do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do problema apresentado: Como e por quê foi instrumentalizada a “Política” de Aristóteles por/em Hobbes? Bem como da metodologia proposta: “Análise de Conteúdo”, de Laurence Bardin, por meio de duas técnicas metodológicas, a saber “Análise Categorical” (utilizada no primeiro e terceiro capítulo) e “Análise do Discurso” (utilizada no segundo capítulo), nós, por meio do tema, “Thomas Hobbes e a Instrumentalização da Política de Aristóteles na Idade Moderna: a teoria do Estado hobbesiano em meio a Guerra Civil Inglesa da década de 1640”, analisamos e enunciamos os mecanismos de instrumentalização efetuados por Thomas Hobbes em sua Obra *O Leviatã* (1651), que é a documentação principal dessa pesquisa.

Esta dissertação partiu de seu objetivo geral, o de “analisar a instrumentalização de *A Política* de Aristóteles por/em Hobbes” e, para tal, se utilizou do conceito de instrumentalização.

Compreendemos que a instrumentalização de *A Política* de Aristóteles foi apropriada “por/em” Hobbes. “Em” diz respeito a uma instrumentalização que consideramos como de via indireta ou inconsciente, pois essa forma de instrumentalizar se deu devido a influência contextual relacionados aos aspectos político-cultural da Inglaterra. “Por” é o que determinamos como uma instrumentalização indireta. Essa via de instrumentalização é efetuada a partir da própria vontade do autor, ou seja, de forma consciente. Por tais motivos, que a metodologia “Análise do conteúdo” de Laurence Bardin, com sua técnica “análise categorial” é a mais apropriada para essa dissertação.

As formas de apropriação dessa instrumentalização foram identificadas a partir da utilização das já mencionadas técnicas da Análise de Conteúdo. Assim, por meio da análise dos elementos de continuidades e rupturas, a apropriação da instrumentalização “por/em” Hobbes em Aristóteles foi desenvolvida nesta pesquisa.

Desenvolvemos em três capítulos o tema “Thomas Hobbes e a Instrumentalização da Política de Aristóteles na Idade Moderna: a teoria do Estado hobbesiano em meio a Guerra Civil Inglesa da década de 1640” da seguinte maneira: “Thomas Hobbes do Político para o Historiador e do Historiados para o Filósofo” (Primeiro Capítulo); “A Deriva do Estado Hobbesiano – as Personificações do Estado Civil na Inglaterra da Década de 1640” (Segundo Capítulo); “A Instrumentalização Política de Aristóteles Por/Em Hobbes” (Terceiro Capítulo).

O primeiro capítulo abordou o objetivo específico “analisar a pessoa do filósofo Thomas Hobbes por meio da analogia de um prisma”, no qual especificamos, por meio da método da análise categorial, a compreensão de quem foi o autor de nosso documento principal, Thomas

Hobbes, que foi interpretado como um prisma. Essa caracterização demonstrou ser Thomas Hobbes uma pessoa que pode ser enunciada como um Político, mediante a análise do termo medo, um Historiador mediante o termo guerra e um Filósofo mediante o termo Estado.

No segundo capítulo, como o capítulo contextual, relatamos o desfecho de 1649 da Guerra Civil Inglesa da década de 1640, intitulada como Revolução Puritana. Tal evento na Inglaterra favoreceu a abordagem do conceito Estado por Thomas Hobbes, que define o Estado-Leviatânico, por meio de personificações. A técnica “análise do Discurso” de Laurence Bardin foi utilizada em um momento específico desta pesquisa, na qual examinamos os discursos de liberdade interpretados na Inglaterra na década de 1640.

O terceiro capítulo foi o capítulo da análise do tema. Neste capítulo apresentamos a forma com que Hobbes instrumentalizou *A Política* de Aristóteles. A Instrumentalização apresentada foi pelos conceitos “Por/Em” Hobbes, onde destacou-se uma instrumentalização direta (Por) indireta (Em). Também entendemos as formas de instrumentalização por meio de continuidades e rupturas, analisadas, pela técnica “análise categorial”, nas asserções e refutações de Hobbes para *A Política* de Aristóteles.

Em suma, concluímos que Hobbes, além da influência de sua época, ocasionada pelo desfecho de 1649 na publicação de seu *Leviatã*, em 1651, foi influenciado pela *A Política* de Aristóteles. O filósofo de Malmesbury utilizou-se de apropriações instrumentalizadas de algumas categorias aristotélicas, pelas quais definiu termos para sua Política, inovando a Filosofia Política para a posterioridade do século XVII.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓTELES, **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2012. (coleção Clássicos da Filosofia).

_____. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martins Claret, 2015. v. 53. (Coleção a obra-prima de cada autor).

HOBBS, T. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Coleção Clássicos).

_____. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. **Leviathan**. London, England: Penguin Books, 1968. (Penguin Classics).

_____. **Os Elementos da Lei Natural e Política**: tratado da natureza humana, tratado do corpo político. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. (Coleção Fundamentos do Direito).

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE Jr, D. M. **O Tecelão dos Tempos**: novos ensaios de teoria da História. São Paulo: Intermeios, 2019. p. 279-292

ANDERSON, P. **Linhagens do Estado Absolutista**. Tradução de João Roberto Martins Filho. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990. v. 1. (Coleção Filosofia).

_____. **História da Filosofia**: do Humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990. v. 2. (Coleção Filosofia).

ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AUBREY, J. **Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, Between the years 1669 and 1696**. 2 end. Londres: Oxford, 1898.

BACON, F. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. 2002. <https://www.scribd.com/document/downloads/direct/49276365?extension=pdf&ft=16211741>

[40<=1621177750&user_id=523594585&uahk=P9Z3tc-jaLFhLcGybsElErOhVfs.](https://www.researchgate.net/publication/351177750)
16/05/2021. 11:02.

BACZKO, B. A Imaginação Social In: Leach, Edmund et al. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 296-332.

BALANDIER, G. **O Poder em Cena**. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Mouta. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Pensamento Político).

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Tero e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1997.

BERTI, E. **As Razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas).

BÍBLIA de Jerusalém. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

BLANCO, L. F. **A Guerra, a Natureza Humana e as Facções**: A recepção de Tucídides por Thomas Hobbes. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2015.

BOBBIO, N. et al. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale et al. 11 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1.

_____. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale et al. 11 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 2.

_____. **Sociedade e Estado Na Filosofia Política Moderna**. Tradução de Carlos Celso Coutinho. 4 ed. São Paulo: Brasileira, 1994.

_____. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999. (Coleção Tópicos).

_____. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).

_____. **A ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HEIDEGGER, M. **Ser e Verdade**: a questão fundamental da filosofia: da essência da verdade. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano).

HOBBS, T. **The Question Concerning Liberty, Necessity, and Chance**. In: The English Works. v. 5 London: Molesworth, 1841 p. 1-455.

_____. **Thomae Hobbes malmesburiensis vita carmine expressa in Opera philosophica.** v. 1. London: Molesworth, 1893. p. 1-14.

_____. **Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory: The Elements of Law, De Cive and Leviathan.** Edited by Deborah Baumgold. London, England: Cambridge University Press, 2017.

HILL, C. **A Revolução Inglesa de 1640.** Tradução de Wanda Ramos. 2ª ed. Lisboa: Presença, 1983.

_____. **O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

JENKINS, Keith. **A História Refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina.** Tradução de Roberto Cataldo Costa. São Paulo: Contexto, 2014.

JAEGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego.** Tradução de Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil.** tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo Costa. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994. (Coleção Clássicos do Pensamento Político).

MACPHERSON, C. B. **Teoria Política do Individualismo possessivo de Hobbes até Locke.** Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. v. 22. (Coleção Pensamento Crítico).

MAGALHÃES, L.O. A Cidade Grega e os Modos Urbanos da Política. In: CARVALHO, M. M; et al. **As Cidades no Tempo.** São Paulo: Olhos d'Água; Franca: UNESP, 2005. (pgs. 37-60).

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

MIRANDA, S. R. N. **Convite à Filosofia: Bramhall e Hobbes sobre a liberdade e a necessidade.** Fundamento. Ouro Preto- MG. v2. n.2. (pgs. 09-40) Jan./Abr. 2011.

MILTON, J. **Paraíso Perdido.** Tradução de Antônio de Lima Leitão. São Paulo: Iba Mendes, 2014.

MORE, T. **Utopia.** Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Universidade de Brasília Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2014. (Clássicos, IPRI).

NAY, O. **História das Ideias Políticas.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

OLSTHOORN, J. *Leviatha Inc.: Hobbes on the nature and person of the state*. **History of European ideas**. Department of Political Science, University of Amsterdam, the Netherlands; Institute of Philosophy, KU Leuven, Belgium, ed. 8, v. 46, 16 Jun 2020, p. 1-16.

PAPA, H. A. **Cristianismo Ortodoxo Versus Cristianismo Heterodoxo**: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízio (séc. IV d.C.). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Faculdade de História, Direito e Serviço Social UNESP. Franca, 2009.

PESAVENTO, S. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Cuadernos Del Sur História**, Bahia Blanca, v. 28, 1999, p. 235-255.

PLATÃO. **A República**: Parte I. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2005. v. 4. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal).

RECK, J. N. **Poder, Autoridade e Tradição**. Princípios. Natal. v. 14. n. 21 (pgs 5-38). Jan./Jul. 2007.

RÉMOND, R. **Por uma História Política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIBEIRO, R. J. **Ao Leitor Sem Medo**: Hobbes escrevendo contra o seu Tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Thomas Hobbes, ou: A Paz contra o Clero*. In: BORON, A. A. **Filosofia Política Moderna**: De Hobbes a Marx. Tradução de Celina Lagrutla. São Paulo: Depto. De Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006.

ROSANVALLON, P. **Por uma História do Político**. Tradução de Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.

RUDDLE-MYAMOTO, A.O. **Surveying Hobbes’ State of Nature**. International Journal of Philosophy and Theology. Hawaii, EUA. American Research Institute of Policy Development (pgs 85-108). V. 2. No. 4, Dezembro 2014.

RUDE, G. A Revolução Inglesa. In: **Ideologia e Protesto Popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (pgs 71-82).

SADLER, G. B. **The States of Nature in Hobbes’ Leviathan**. Government and History. Fayetteville, EUA. Universidade Estadual de Fayetteville, EUA. (pgs. 1-24). Set./ Nov. 2010.

SAITO, F. “Continuidade” e “Descontinuidade”: o processo da construção do conhecimento científico na História da Ciência. In: Revista FAEBA. **Educação e Contemporaneidade**. Salvador: FAEBA, (pgs. 183-194). Jan./jun. 2013. v. 22.

SKINNER, Q. **Hobbes e a Liberdade Republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Unep, 2010.

SOUZA, M.E. **Thomas Hobbes**: do Movimento Físico à Fundação do Estado. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul PUC-RS. Porto Alegre, 2008.

STONE, L. **Causas da Revolução Inglesa 129-1642**. Tradução de Modesto Florenzano, Bauru-Sp: EDUSC, 2000. (Coleção História).

STRAUSS, L. **A Filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese**. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: É Realização, 2016.

STRAUSS, L.; CROPSEY, J. **História da Filosofia Política**. tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

TÖNNIES, F. *Prefácio do Editor Ferdinand Tönnies para a Ed. De 1889*. In: HOBBS, T. **Os Elementos da Lei Natural e Política**: tratado da natureza humana, tratado do corpo político. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. (Coleção Fundamentos do Direito).

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica I**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1991. v. 15. (Coleção Filosofia).

_____. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000. v. 8. (Coleção Filosofia).

WEBER, M. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v. 2. São Paulo: UNB, 2004.

WEIL, E. **Filosofia Política**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. v. 12, (Coleção Filosofia).