

Área do conhecimento: Humanas

MONOGRAFIA FILOSÓFICA

Orientadora: Priscila Rossinetti Rufinoni
Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília
<http://www.fil.unb.br>

Maquiavel e Hobbes: um redimensionamento histórico do conceito de Ética filosófica (entre o *Summum bonum* e a realidade terrena)

Autora/orientanda: Iracema Maria Motta Brochado
Matricula: 12/0120721
Bacharelado em Filosofia - Universidade de Brasília, Verão/2015
Brasília, D.F., 23/02/2015
E-mail: cema.immb@yahoo.com

RESUMO

Em um estudo comparativo das obras máximas de Nicolau Maquiavel – *O Príncipe* – e de Thomas Hobbes – *O Leviatã*, este trabalho busca demonstrar como estas obras propuseram todo um *redimensionamento* sobre o conceito filosófico de Ética, diverso da ótica idealizadora do conceito de Ética, do caráter tradicionalmente “virtuoso” e idealista atribuído ao campo da Ética e da Moral, enfoque apresentado até o momento em que estas obras foram escritas. Não se atendo à mera realidade histórica vivida respectivamente por Maquiavel e por Hobbes, e somando-se o escopo metodológico que os estudos históricos oferecem como suporte para a contextualização histórico-filosófica do trabalho desses autores, o que este trabalho busca demonstrar é como se dá esse *redimensionamento histórico-filosófico do conceito de Ética*, no trabalho desses autores; assim, este trabalho procura demonstrar tal redimensionamento como necessidade de revisão de conceitos e de ajuste a um conturbado panorama de mudanças sociopolíticas, para tanto partindo da análise e contextualização histórica destas obras e de seus respectivos autores com base na metodologia apresentada no campo da *Filosofia da História*, tomando-se como ponto de partida o *conceito filosófico tradicional de Ética* como antecedente.

Palavras-chave: Thomas Hobbes, Nicolau Maquiavel, Ética, Moral, Filosofia, História, Política, Historiografia, Historicismo, Príncipe, Leviatã, conceito, redimensionamento, valores.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – GÊNESE E OBJETIVOS DESTE TRABALHO	p.04
UM CONFRONTO METODOLÓGICO INICIAL ENTRE HISTÓRIA E FILOSOFIA	p.07
O pensar filosófico e o pensar histórico	p.07
Teoria da História e Filosofia da História: distinções e interações	p.09
PROBLEMAS INICIAIS PARA UMA CONTEXTUALIZAÇÃO FILOSÓFICA: DISCUSSÕES SOBRE A ÉTICA E A MORAL	p.13
O problema de uma definição filosófica do Bem	p.14
O problema de uma definição filosófica do Mal	p.17
Aspectos do conceito de Ética filosófica, <i>Summum bonum</i> , antinomia entre Moral e Política	p.19
PROBLEMAS DE UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA: FILOSOFIA DA HISTÓRIA E TEORIA DA HISTÓRIA (DISTINÇÕES, PROBLEMAS E INTERAÇÕES)	p.30
Maquiavel, um historiador filósofo	p.37
Maquiavel e uma releitura do modelo <i>speculum principis</i>	p.39
Maquiavel historiador	p.40
O Bem e o Mal em Maquiavel	p.42
Ética, Política e Moral em Maquiavel	p.43
Hobbes, um filósofo político	p.47
Hobbes historiador	p.46
Hobbes e uma releitura da criatura mítica Leviatã	p.52
O Bem e o Mal em Hobbes	p.53
Ética, Política e Moral em Hobbes	p.56
CONCLUSÃO	p.58
ANEXOS	p.66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.70

INTRODUÇÃO – GÊNESE E OBJETIVOS DESTE TRABALHO

Não ornei este trabalho, nem o enchi de períodos sonoros ou de palavras pomposas e magníficas, ou de qualquer outra figura de retórica ou ornamento extrínseco, com os quais muitos costumam desenvolver e enfeitar suas obras; e isto porque não quero que outra coisa o valorize, a não ser a variedade da matéria e a gravidade do assunto a tornarem-no agradável. Nem desejo se considere presunção se um homem de baixa e ínfima condição ousa discorrer e estabelecer regras a respeito do governo dos príncipes: assim como aqueles que desenham a paisagem se colocam nas baixadas para considerar a natureza dos montes e das altitudes e, para observar aquelas, se situam em posição elevada sobre os montes, também, para bem conhecer o caráter do povo, é preciso ser príncipe e, para bem entender o do príncipe, é preciso ser do povo. Receba, pois, Vossa Magnificência este pequeno presente com aquele intuito com que o mando; nele, se diligentemente considerado e lido, encontrará o meu extremo desejo de que lhe advenha aquela grandeza que a fortuna e as outras suas qualidades lhe prometem. (*O Príncipe*, Introdução)

Sob a denominação de MODOS [maneiras, costumes] não quero dizer, aqui, a decência da conduta; por exemplo, a maneira como um homem deve cumprimentar a outro, ou como deve lavar a boca, ou limpar os dentes diante dos outros, e outros conselhos de *pequena moral*, mas, em vez, aquelas qualidades do gênero humano que permitem viver em comum uma vida pacífica e harmoniosa. Para este fim, lembremos que a felicidade desta vida não consiste na serenidade de uma mente [ou espírito] satisfeita; porque não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que falam os livros dos antigos filósofos morais. A um homem, quando seu desejo alcançou o fim, resulta a vida tão impossível como para outro cujas sensações e fantasias estejam paralisadas. A felicidade é um contínuo progresso dos desejos, de um objeto a outro, uma vez que a consecução do primeiro não é outra coisa senão o caminho para realizar outro ulterior. A causa disto é que o objeto dos desejos humanos não é aproveitar apenas uma vez, e por um instante, senão garantir para sempre a via de seus desejos futuros. Portanto as ações voluntárias e as inclinações de todos os homens tendem não apenas a buscar, mas também garantir uma vida feliz; diferem apenas no modo como parcialmente surgem da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte, também, da diferença de hábitos ou da opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. (*Leviatã*, Cap. XI – “Da Diferença de Modos”)

A ideia para este trabalho surgiu durante o curso da disciplina de Ética Filosófica (uma das matérias obrigatórias do curso de Filosofia), durante o primeiro semestre de 2014 – disciplina à época ministrada pela Prof. Ligia Pavan Baptista; no decorrer do curso, foram justamente apresentadas como conteúdo programático proposto pela professora, para fins de discussão e de estudo comparativo durante o curso, as 2 obras que constituem o ponto de partida deste trabalho: *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (publicado em 1513). e *O Leviatã*, de Thomas Hobbes (publicado em 1651), as respectivas obras-primas destes autores. No curso, a pedra de to-

que do seu conteúdo programático era precisamente o caráter provocativo dos dois livros, respectivamente escritos por autores considerados até os nossos dias como “malditos”, particularmente no âmbito dos estudos filosóficos. Mesmo consideradas perturbadoras ainda nos tempos atuais, estas obras acabam por apresentar um ponto instigante, a saber, todo um *redimensionamento* sobre o conceito filosófico de Ética, diverso da ótica idealizadora do conceito de Ética, do caráter tradicionalmente “virtuoso” e idealista atribuído ao campo da Ética e da Moral, enfoque apresentado até o momento em que estas obras foram escritas. Para tanto – e não se trata apenas da realidade histórica vivida respectivamente por Maquiavel e por Hobbes, mas também do escopo metodológico que os estudos históricos oferecem como suporte para a contextualização histórico-filosófica do trabalho desses autores -, o que este trabalho busca demonstrar é como se dá esse *redimensionamento histórico-filosófico do conceito de Ética*, no trabalho desses autores. Assim, desenvolvendo a ideia sugerida pelo prévio estudo comparativo entre estas obras, o presente trabalho tem por objetivo procurar demonstrar esse redimensionamento do conceito de Ética como decorrente da *revisão e questionamento dos conceitos* assimilados por Maquiavel e por Hobbes em suas respectivas formações, bem como de uma tentativa e proposta de ajuste a um conturbado panorama de mudanças – políticas, econômicas, religiosas e culturais -, para tanto partindo da análise e contextualização histórica destas obras e de seus respectivos autores com base na metodologia apresentada no campo da *Filosofia da História*, tomando-se como ponto de partida o *conceito filosófico tradicional de Ética* como antecedente.

Dada as múltiplas possibilidades e respectivas complexidades conceituais que o tema enfocado nesta monografia oferece – uma vez que a análise comparativa entre as obras de Maquiavel e de Hobbes resulta mais rica do que se supõe¹ -, e para que este trabalho não se perca em digressões e diletantismos na medida do possível, cumpre delimitar objetivamente o escopo exegético e metodologia a serem empregados aqui. Para tanto, são levantados os seguintes aspectos e respectivos questionamentos:

1. A necessidade de uma discussão prévia sobre a distinção entre *História* e *Filosofia*: o pensar histórico e o pensar filosófico, seus respectivos conceitos, metodologias e consequentes problematizações, além de uma distinção entre Teoria da História e Filosofia da História para a contextualização do tema a ser abordado neste trabalho;

1 Uma leitura atenta dos títulos referentes a Maquiavel e Hobbes da excelente série *Cambridge Companions* – editados pela Cambridge University Press e devidamente listados nas Referências Bibliográficas -, por exemplo, o atestará.

2. A colocação de alguns paralelos entre conceitos comuns apresentados por Maquiavel e por Hobbes (como o de prudência, por exemplo), bem como a distinção metodológica entre *Maquiavel historiador* e *Hobbes filósofo*, como o escopo de suas respectivas obras o demonstram; daí, um estudo comparativo entre as obras quanto ao modo como as mesmas tratam (ou redimensionam) o conceito de Ética sob a ótica realístico-historicista (Maquiavel) e filosófico-individualista (Hobbes);

3. Por fim, a tentativa de uma exegese das obras de Maquiavel e de Hobbes por 2 tipos de viés metodológico: o *filosófico* - pelos conceitos filosóficos de Ética, da questão do *Summum bonum* e seus respectivos antecedentes a Maquiavel e Hobbes, bem como a contextualização de uma definição de Antinomia referente à Moral e à Política, no que tange às obras desses autores; o conceito filosófico de ÉTICA através dos tempos, bem como sua inserção na área da Ciência Política (levando-se em conta a contextualização das obras tanto de Maquiavel como de Hobbes, que será discutida mais adiante) e *historiográfico* (mediante a distinção e problemática metodológica de conceitos como anacronismo e relativismo, além da questão do sentido histórico). Partindo-se disto, alguns tipos de *contextualização* – de Maquiavel e de Hobbes nos respectivos *momentos histórico-biográficos* (referente às épocas por eles vividas); das obras máximas desses autores (*O Príncipe* e *Leviatã*, respectivamente) nos seus respectivos *momentos históricos*; e, por fim, uma contextualização *filosófica* dentro da metodologia da chamada *Filosofia da História*, para uma análise destas obras.

Por fim, admito eventuais inconsistências (bem como possíveis imperfeições de revisão) que possam surgir neste trabalho, dada a magnitude do tema abrangido – uma vez que as obras de Maquiavel e de Hobbes prestam-se, na verdade, a um vastíssimo leque exegético para além do meramente ético, moral e político (estas, as interpretações mais corriqueiras): hermenêutico, retórico, religioso-teológico, mítico-filosófico, epistemológico, literário, estético (por incrível que possa parecer, para alguns) etc. Diante de tantas possibilidades, em um esforço para que o mesmo não se perca em digressões, este trabalho procura cumprir o tema proposto, atendo-se apenas ao aspecto histórico como fator (oni)presente na revisão e reformulação de conceitos tradicionais, presente em *O Príncipe* e em *Leviatã*. E, naturalmente, uma vez apresentada esta gama temática (ou até subdivisões da mesma), poderá este trabalho ser posteriormente melhor desenvolvido e reformulado. Aproveito o ensejo para enviar meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, Prof. Priscila R. Rufinoni, bem como à Prof. Lígia Pavan Baptista por haver despertado em mim o interesse pelo tema que aqui apresento.

UM CONFRONTO METODOLOGICO INICIAL ENTRE HISTORIA E FILOSOFIA

Ora, se for considerado de que natureza era o governo de Dario, se o encontrará semelhante ao reino do Turco. Para Alexandre foi necessário primeiro encurralá-lo e desbaratá-lo em batalha campal sendo que, depois da vitória, estando morto Dario, aquele Estado tornou-se seguro para Alexandre pelas razões acima expostas. Seus sucessores, se tivessem sido unidos, poderiam tê-lo gozado tranquilamente, pois ali não surgiram outros tumultos que não os por eles próprios provocados. Mas quanto aos Estados organizados como o da França, é impossível possuí-los com tanta tranquilidade. Dessa circunstância é que nasceram as frequentes rebeliões da Espanha, da França e da Grécia contra os romanos; em decorrência do grande número de principados que havia naqueles Estados e por todo o tempo em que perdurou a sua memória, os romanos estiveram inseguros na posse daqueles domínios. Mas extinta a lembrança dos principados, com o poder e a constância de sua autoridade, os romanos tornaram-se dominadores seguros. Puderam eles, também, combatendo mais tarde em lutas internas, arrastar cada facção, para o seu lado, parte daquelas províncias, segundo a autoridade que havia adquirido junto a elas; e essas províncias, por não mais existir o sangue de seus antigos senhores, não reconheciam senão a soberania dos romanos. Consideradas, pois, todas estas coisas, ninguém se maravilhará da facilidade que Alexandre encontrou para conservar o Estado da Ásia, e das dificuldades que foram arrostadas pelos outros para manterem o conquistado, como Pirro e muitos outros. Isso não resultou da muita ou da pouca virtude do vencedor, mas sim da diversidade de forma do objeto da conquista. (*O Príncipe*, Cap. IV - “Por Que O Reino de Dario, Ocupado por Alexandre, Não Se Rebelou Contra Seus Sucessores Após A Morte Deste”)

[...] o homem supera todos os demais animais na faculdade [da razão, ou raciocínio] de que, quando concebe seja o que for, está apto para inquirir as consequências disso e dos efeitos que possa produzir. Acrescento agora outro grau da mesma excelência [i.e. da razão], do qual, mediante palavras, pode reduzir as consequências alertadas a regras gerais, chamadas *teoremas* ou *aforismos*; isto é, que [o homem] pode raciocinar ou calcular não somente em números, mas em todas as demais coisas que podem ser somadas ou subtraídas de outras. Mas este privilégio é associado a outro; nos referimos ao privilégio do absurdo, ao qual nenhuma criatura viva está sujeita exceto o homem. E entre os homens, mais sujeitos estão a ele os que professam a filosofia. [...] E o motivo é manifesto: nenhum deles inicia seu raciocínio pelas definições ou explicações dos nomes que irão usar, método somente utilizado na Geometria, motivo pelo qual as conclusões desta ciência se fizeram indiscutíveis. (*Leviatã*, Cap. V - “Da Razão e da Ciência”)

a) O pensar filosófico e o pensar histórico

E, como acreditamos apreender nós mesmos *nosso devir pessoal como mudança contínua*, parece-nos que o *conhecimento histórico vem ao encontro da evidência do sentido íntimo*. A his-

tória não se contentaria em nos descrever seres em exterioridade, ou melhor, em nos fazer penetrar, por fulgurações intermitentes, interioridades que seriam tais cada uma por sua conta ainda que permanecendo exteriores umas às outras: ela nos faria encontrar, fora de nós, o próprio ser da mudança. [Lévi-Strauss, 2004, p.284-285, apud BERBERT Jr., 2010:176-177] (Grifos meus)

No artigo “Teoria da História e Filosofia da História: uma análise das relações entre a epistemologia, a metodologia e o pensamento especulativo”, Berbert Jr. coloca aspectos bastante significativos como um ponto de partida para reflexão sobre estas distinções entre os pensares filosófico e histórico, e de como metodologias convencionais tendem a constituir um empecilho ao emprego de novas metodologias para uma *distinção entre Teoria da História e Filosofia da História*, bem como sua adequação metodológica a uma reflexão verdadeiramente filosófica sobre a História. Considerando-se que a História debruça-se essencialmente – e inevitavelmente – sobre o *passado*, é nele que devemos iniciar a pesquisa de elementos como ponto de partida para, de uma mera compilação, a análise não apenas sobre o que já aconteceu, como também a contextualização apropriada desses elementos com base no que a pesquisa contemporânea a nós, que vivemos o presente, proporciona. Ou seja, nossa contemporaneidade não consegue fornecer os elementos apropriados para uma avaliação “histórica” do tempo em que estamos vivendo mas, à medida que o tempo nos permite o distanciamento entre nós e o acontecimento passado, surgem elementos que permitem-nos ver (ou rever, ou ainda, *redimensionar*) o passado com outros critérios e valores. Assim,

“[...] não podemos prever quais eventos no presente serão significativos no futuro, ainda que pudéssemos conhecer os eventos integralmente. Isto serve para os indivíduos e para períodos inteiros. *Renascimento* é um conceito cunhado depois que determinados eventos foram integrados em uma determinada narrativa. Assim, o historiador possui uma vantagem significativa em relação aos contemporâneos de um determinado evento, uma vez que sua visão é mais ampla devido ao tempo desenvolvido na resolução de certos acontecimentos.” [BERBERT Jr., 2010:182]

Desta forma, historiadores distinguem-se de meros atores ou espectadores no tempo e no espaço, no sentido de que historiadores, com seus recursos metodológicos, veem principalmente o fator *tempo* sob uma perspectiva peculiar.

[...] Historiadores têm o privilégio de ver ações em perspectiva temporal. Desse modo [...], é equivocado reclamar que nós, estando em um deslocamento temporal em relação às ações que nos interessam como historiadores, não podemos conhecê-las da maneira como uma testemunha pode. *Toda a questão da história não é saber como as testemunhas sabem, mas como os*

historiadores fazem, em conexão com eventos posteriores e como partes de todos temporais. Desejar para além dessa vantagem singular seria tolo e historicamente desastroso, como também irrealizável. Seria, em analogia com a imagem de Platão, um desejo de reentrar na caverna onde o futuro ainda está opaco. Os homens fariam um grande acordo para serem capazes de ver suas ações pelos olhos dos historiadores futuros (Danto, 1985, p. 183).” [apud BERBERT Jr., 2010:182-183]

Mas, pergunta-se: da mesma forma que historiadores, *filósofos* não teriam esta, digamos, vantagem da perspectiva reflexivo-temporal ao debruçarem-se sobre o legado de autores antigos, *reavaliando-os* de acordo com os elementos disponibilizados para a pesquisa, como o tempo *presente* e com o *momento histórico* vivido e registrado pelos autores antigos por eles estudados? Trata-se de um dos importantes aspectos que este trabalho pretende discutir (juntamente com outros aspectos abordados), ao analisar as obras de Maquiavel e de Hobbes, que também desempenharam seu trabalho como historiadores em suas respectivas épocas, como veremos mais adiante.

b) Teoria da História e Filosofia da História: distinções e interações

Afinal, são “Teoria da História” e “Filosofia da História” áreas metodologicamente distintas ou relacionadas uma à outra? Ricardo Marques de Mello apresenta a Filosofia da História como uma espécie de *desdobramento* da Teoria da História, onde esta divide-se em *História como ciência* (da qual originam-se as teorias do conhecimento historiográfico) e *História como as ações humanas no tempo* - nesta qual delimita-se, por assim dizer, uma Filosofia da História (destacando-se Kant, Hegel, Comte e Marx, entre outros), bem como as chamadas teorias pontuais da História (nas quais destacam-se nomes como Michel Foucault e Walter Benjamin, entre muitos outros). E, como frisa Mello, longe de estarem compartimentadas, estas áreas se inter-relacionam em maior ou menor grau – a ponto de alguns autores sustentarem a ideia de que, “em cada texto historiográfico, há sempre uma filosofia da história acoplada” (MELLO, 2012:396).

Dadas as naturezas metodológicas do *pensar filosófico* e do *pensar histórico*, Jacob Burckhardt apresenta o problema da possibilidade de uma *contradição* acarretada pela associação entre História e Filosofia (e, por conseguinte, a definição de uma “Filosofia da História”) -

atribuindo um caráter de “coordenação” à primeira e de “subordinação” à segunda² -, ao afirmar que

Uma Filosofia da História constitui, na realidade, um elemento híbrido, um *contradictio in adjecto* [ou “contradição de termos”] pois a História, ou seja: a *coordenação* de elementos, é a antítese da Filosofia e esta, isto é: a *subordinação*, o critério subordinador, é o oposto da História. A Filosofia, no entanto, [...] sempre que realmente ela se proponha a decifrar o magno problema do enigma da vida, paira muito acima da História, a qual, no melhor dos casos, só pode procurar atingir o mesmo objetivo de forma defeituosa e indireta. [BURCKHARDT, 1961:10] (Grifos meus)

Já Lévi-Strauss, ao delimitar a questão da *natureza do fato histórico*, reforça o *caráter subjetivo da percepção de um fato histórico e sua inserção no chamado “devir histórico”* (como apresentado na citação que abre este tópico) – ressaltando, daí, a importância da sistematização de uma assim denominada *Filosofia da História*:

Desde que se pretenda privilegiar o conhecimento histórico, sentimo-nos no direito (que de outra forma não pensaríamos em reivindicar) de sublinhar que *a própria noção de fato histórico encobre uma dupla antinomia*. Pois, por hipótese, o fato histórico é *o que se passou realmente*; mas *onde se passou alguma coisa?* Cada episódio [histórico – e.g. uma revolução ou uma guerra] se resolve numa multidão de *movimentos psíquicos e individuais*; cada um desses movimentos traduz *evoluções inconscientes*, e estas se resolvem em *fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos*, cujas referências também são de ordem *física ou química*. Consequentemente, o fato histórico não é mais *dado* que os outros; *é o historiador ou o agente do devir histórico que o constitui por abstração e como sob a ameaça de uma regressão ao infinito* (Lévi-Strauss, 2004, p.285).” [apud BERBERT Jr., 2010:177] (Grifos meus)

Dada esta importância de uma delimitação de critérios metodológicos apresentados pelo que vem a se constituir como Filosofia da História, Berbert Jr. resume bem esta questão:

-
- 2 Sabemos que, em Gramática, na *coordenação* as orações, quando unidas, têm caráter sintaticamente independente, ligadas por conjunções ou simplesmente justapostas sem qualquer conectivo; já na *subordinação*, uma oração depende sintaticamente da outra (oração principal, incompleta sintaticamente + oração subordinada, que se liga à oração principal, completando o sentido da anterior). Assim, o caráter “coordinador” da História teria uma característica semelhante à de, digamos, uma colcha de retalhos - cujas peças podem perfeitamente ter existência e utilidade próprias, embora também fazendo parte da constituição da “colcha”, e independentemente da ordem em que estejam “costuradas”; e o caráter “subordinador” da Filosofia se assemelharia ao de um quebra-cabeças, cujas peças obedecem a uma ordem, uma sequência, onde cada peça tem seu lugar determinado (não podendo ser tal ordem, portanto, alterada).

Karl Löwith (1991) afirma que *a Filosofia da História é constituidora de sentido na medida em que transcende os fatos históricos em sua 'empiricidade', o que significa afirmar que a Filosofia da História articula aquilo que foi adquirido pela História enquanto procedimento metódico*. Sua forma de articulação consiste em *buscar os elementos subjacentes às pluralidades das culturas e encontrar a unidade na multiplicidade*. Nesse sentido, existe uma *relação hierárquica entre 'essência' e 'aparência'*, em que a superfície caótica dos fenômenos históricos é explicada pela unidade de aspectos comuns que seguem etapas em direção a patamares superiores. [...] a *universalidade* é o princípio que busca dar sentido aos fenômenos históricos e superar a contingência por meio de uma perspectiva temporal linear. Em virtude disso, a categoria que fornece a unidade é a de 'progresso'. O resultado da ideia de progresso, aliado à noção de tempo linear contínuo, se manifesta em uma narrativa mitológica em que a ciência – considerada o único saber por excelência – se destaca como personagem principal em sua luta triunfante contra todos os tipos de irracionalismo; tais como a superstição, a religião, entre outros. [BERBERT Jr., 2010:174-175] (Grifos meus)

De modo que, no contexto de uma sistematização metodológica de uma Filosofia da História e seu decorrente processo seletivo das categorias históricas (ou “historicizantes”, poder-se-ia afirmar), estabelece-se o risco de tal sistematização ater-se à inclinação por uma ótica essencialmente escatológica (ou teleológica) na abordagem dos fatos históricos, sem considerar os elementos passado-presente-futuro em sua totalidade, visando a uma proposta reconstrutiva da História. E, neste processo depurativo, uma *crise de paradigmas* pode vir a ocorrer:

Ora, o que é verdadeiro para a constituição do fato histórico não o é menos para sua seleção. Também desse ponto de vista, o historiador e o agente histórico escolhem, destacam e recorram, pois uma história verdadeiramente total os poria perante o caos. Cada canto do espaço contém uma multidão de indivíduos, dos quais cada um totaliza o devir histórico de uma maneira não comparável às outras: para um só desses indivíduos cada momento do tempo é inesgotavelmente rico de incidentes físicos e psíquicos que desempenham cada um o seu papel em sua totalização. Mesmo uma história que se diz universal ainda não é mais que uma justaposição de algumas histórias locais, dentro das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos que os espaços cheios. [BERBERT Jr., 2010:177-178] [...] Retornemos ao ponto inicial: *a crise dos paradigmas na História se dá no momento em que determinadas categorias são recusadas em favorecimento de outras*. Assim, de um lado, como exemplo de categorias *rejeitadas*, encontramos as de universalidade, progresso e unidade e, de outro, como categorias *privilegiadas*, as de contingência, localismo e fragmentação – nos extremos, em que combatem modernos e pós-modernos, estão também as categorias e seu uso.” [idem, ibid.:178] (Grifos meus)

Neste processo metafísico historicizante, destaca-se o elemento *cognitivo* (uma vez que a cognição é um elemento orientador necessário para a própria vida humana³) como fundamental para a percepção, racionalização e sistematização de uma Filosofia da História:

[...] [A cognição] reafirma a racionalidade metódica do pensamento histórico para colocá-la nas profundezas da própria memória. Não existe absolutamente memória sem um clamor por plausibilidade e este clamor está fundamentado em dois elementos: o elemento trans-subjetivo da experiência e o elemento intersubjetivo do consenso. *A memória está essencialmente relacionada à experiência* [...]. (Rüsen, 2005, p.140-141) [apud BERBERT Jr., 2010:188] (Grifos meus)

Assim, longe de estabelecer uma “cizânia” entre os pensares filosófico e histórico – apesar de diferenças de abordagem metodológica obviamente existirem -, o que pretende-se aqui é analisar os conceitos e métodos destas áreas, dado o caráter interativo nelas apresentado, e contextualizá-los no processo histórico vivido por Maquiavel e por Hobbes, e de como os (conturbados) momentos históricos vividos por cada um desses autores influenciou na necessidade de repensar e redimensionar conceitos que pareciam já não fazer efeito - nem sentido – face às instabilidades e mudanças enfrentadas em seus respectivos tempos históricos.

3 Faculdade abordada por Kant em “O Que Significa Orientar-se no Pensamento?” (Ver Referências Bibliográficas)

PROBLEMAS INICIAIS PARA UMA CONTEXTUALIZAÇÃO FILOSÓFICA: A ÉTICA E A MORAL

É que, em verdade, não existe modo seguro para conservar tais conquistas, senão a destruição. E quem se torne senhor de uma cidade acostumada a viver livre e não a destrua, espere ser destruído por ela, porque a mesma sempre encontra, para apoio de sua rebelião, o nome da liberdade e o de suas antigas instituições, jamais esquecidas seja pelo decurso do tempo, seja por benefícios recebidos. Por quanto se faça e se proveja, se não se dissolvem ou desagregam os habitantes, eles não esquecem aquele nome nem aquelas instituições, e logo, a cada incidente, a eles recorrem como fez Pisa cem anos após estar submetida aos florentinos. Mas quando as cidades ou as províncias estão acostumadas a viver sob um príncipe, extinta a dinastia, sendo de um lado afeitas a obedecer e de outro não tendo o príncipe antigo, dificilmente chegam a acordo para escolha de um outro príncipe, não sabem, enfim, viver em liberdade: dessa forma, são mais lerdas para tomar das armas e, com maior facilidade, pode um príncipe vencê-las e delas apoderar-se. Contudo, nas repúblicas há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança; não deixam nem podem deixar esmaecer a lembrança da antiga liberdade: assim, o caminho mais seguro é destruí-las ou habitá-las pessoalmente. (*O Príncipe*, Cap. V - “De Que Modo Se Devam Governar As Cidades ou Principados Que, Antes de Serem Ocupados, Viviam Com as Suas Próprias Leis”)

As paixões que, mais do que qualquer coisa causam as diferenças de talento [do tipo *adquirido*, pelo método e grau de instrução] são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riquezas, de saberes e de honras, tudo o qual pode ser reduzido ao primeiro, isto é, o afã de poder. Porque as riquezas, os saberes e a honra não são mais do que diferentes espécies de poder. Por tal motivo, um homem que não tenha grande paixão por alguma destas coisas é o que normalmente se chama um indiferente, embora, caso contrário, possa ser um homem tão completo que seja incapaz de ofender a alguém, embora sem grande imaginação, ou juízo adequado. Porque os pensamentos são, com respeito aos desejos, como batedores ou espíões, que posicionam uma visibilidade promissora no caminho para as coisas desejadas. Toda a firmeza nos atos da inteligência e toda a rapidez da mesma procedem daí. Com efeito, não ter esses desejos é estar morto; ter paixões fracas é preguiça; apaixonar-se indiferentemente por todas as coisas, DISSIPAÇÃO e *distração*; e ter por alguma coisa paixões mais fortes e mais veementes do que é comum nos outros é o que os homens chamam LOUCURA. Existem classes tão diversas de loucura como as das próprias paixões. Por vezes a paixão, extraordinária e extravagante, procede da constituição defeituosa dos órgãos do corpo, ou de um dano a eles causado; por vezes ao dano e indisposição dos órgãos os causam a veemência ou a prolongada continuidade da paixão. Mas em ambos os casos a loucura é de uma só e mesma natureza. (*Leviatã*, Cap. VIII – “Das Virtudes Comumente Chamadas Intelectuais, e de Seus Defeitos Opostos”)

O problema de uma discussão sobre o conceito filosófico de *Ética* – e, por extensão, toda uma discussão sobre a problemática da definição de *moral* (ou dos parâmetros morais) que isso acarreta, com suas implicações no terreno da *política*, pedra de toque neste confronto entre as

obras de Maquiavel e de Hobbes -, inevitavelmente remete a uma decorrência inicial sobre as tradicionais acepções filosóficas dos conceitos de BEM e de MAL (discussão que, há de se admitir, toca em pontos frequentemente polêmicos com direito a, digamos, gostos pessoais) – e, por conseguinte, suas implicações éticas e morais -, conceitos que tornam-se obviamente significativos quando o assunto abrange os terrenos da Moral e da Política (tão espinhosos e polêmicos quanto), além de suas inevitáveis implicações dialéticas no campo da natureza humana, abordada tanto no *Príncipe* quanto no *Leviatã* (Por isso, e para que este trabalho não se perca em digressões, estes conceitos serão contextualizados na época de Maquiavel e de Hobbes, como tais conceitos eram entendidos no seu tempo). Ou seja, a conceituação, problematização e distinção entre “Bem” e “Mal” constitui o ponto de partida para a abordagem de uma Ética filosófica, com suas consequentes implicações morais e de como tal se apresenta tanto filosófica como historicamente. Não se trata aqui, portanto, de um entendimento dos conceitos de “Bem” e de “Mal” como uma “compartimentação”, e sim de contextualizá-los, no desenvolvimento de uma Ética e de uma Moral tanto na acepção política como na acepção filosófica, ao longo dos tempos, e em particular nos sistemas “maquiavélico” (desagrada-me o emprego momentâneo desse termo, dada a sua frequente distorção, mas faço-o aqui em um sentido irônico à sua banalização) e hobbesiano.

a) O problema de uma definição filosófica do Bem

Sobre a definição filosófica de “Bem” enquanto realidade ou valor, o conceito de *Summum bonum* (do latim, “Bem Maior” ou “Bem Supremo”) adquire significado no sentido do “Bem supremo” como realidade ou valor *absoluto* – considerando-se a marcante influência escolástica ainda persistente à época de Maquiavel e de Hobbes (nunca é demais lembrar que o Escolasticismo marcaria a formação de muitos filósofos posteriores), e que começaria a ser alvo de críticas à época do Renascimento. Filosoficamente, não se trata apenas de ater-se às acepções do “Bem” (o “ser bom”, o “que é bom”, a “bondade” etc.) como as entendemos no cotidiano; trata-se da distinção de *diversas concepções e problemas filosóficos* acerca da definição do “Bem” (e, em continuidade, acerca da definição do “Mal”, como será visto mais adiante). Uma vez apresentada a magnitude da discussão, delimita-se inicialmente dois problemas básicos, a saber:

1. O problema do Bem do ponto de vista de uma análise *lógico-linguística* do significado de “bom” (i.e. Se é “bom”, entende-se o “Bom” ou o “Bem”), mediante averiguação dos *predicados* convenientes (o “bom” como o “justo”, por exemplo) ou como mero *adjetivo* (o que torna o problema mais subjetivo, de difícil definição). Trata-se do em-

prego de *termos* e de *conceitos* para uma definição do Bem (ou do “bom”), se o Bem é *definível* ou não.

2. O problema do Bem como *realidade*, donde convêm especificar-se o *tipo* de realidade ao qual se adscrive: o bem como um *ente* (ou um *ser*), como uma *propriedade* de um ente (ou de um ser), ou como um *valor*, bem como estabelecer qual o *tipo de realidade* de que se trata. Sobre esta última questão, três opiniões filosóficas distintas se entrecrocaram: 1^a: o Bem como realidade *metafísica*; 2^a: como algo *físico*; e 3^a: ou como algo *moral* (o que adquire significativa importância no âmbito da Ética Filosófica e da Filosofia Política, como vem sendo estudado aqui).

No caso do item 2, a questão do *Bem como realidade* desdobra-se em várias, e aquelas consideradas como as mais significativas para o contexto deste trabalho serão discutidas aqui. Primeiramente, a distinção aristotélica (verificável em *Ética a Nicômano*) - o Bem entendido ora como *Bem em si mesmo*, ora como *Bem relativamente a outra coisa* (o Bem para alguém ou por algo). No primeiro caso, trata-se do Bem puro e simples, frequentemente associado ao *Bem absoluto*, de caráter bem mais independente do que o Bem relativo. Esta distinção aristotélica foi incorporada por muitos Escolásticos em sistematizações de uma divisão de diversos graus do Bem, divisão esta que por sua vez nega a acepção platônica (e, às vezes plotiniana) do Bem como *substancia ou realidade absolutas* (elevadas para “mais além do ser”); na acepção aristotélica, há a *relativização* do Bem – cada coisa pode ter seu próprio Bem, ou sua perfeição, independente de uma participação no Bem absoluto.

No caso específico do “Bem em si mesmo”, este é frequentemente compreendido como o *Bem metafísico: o Bem e o Ser como um só*, tese aceita por vários filósofos medievais, em particular Sto. Agostinho e S. Tomás de Aquino. Em uma interpretação mais radical, tal equiparação metafísica tem por resultado a *negação de entidade* ao mal; entretanto, a fim de evitar as dificuldades que isso cria, tornou-se muito frequente definir o mal como um *distanciamento* do ser e, por conseguinte, do Bem (ou “desvirtuamento”). O Bem apresenta-se então como uma “luz”, que ilumina todas as coisas (ou “aclara”, “esclarece”). Em sentido estrito, o Bem é, pois, Deus, definido como *Summum bonum*. Mas, num sentido menos estrito, participam do Bem todas as coisas criadas e em particular o homem, especialmente quando atinge o estado da “fruição de Deus” - o Bem transcendental, considerado *conversível* com o Ser, com o Verdadeiro e com o Uno. De qualquer forma, a acepção escolástico-cristianizada do Bem seria justamente um dos valores postos em xeque nas obras de Maquiavel e de Hobbes, e no Renascimento como um todo. Como continuidade da discussão aqui apresentada, esta concepção metafísica do Bem não exclui sua concepção como Bem *moral*; neste caso, trata-se da equi-

paração entre o Bem moral e o Bem supremo (embora a acepção metafísica tenda sempre a prevalecer, sobretudo na ontologia clássica).

Porém, em se tratando da problemática específica da definição de um *Bem moral* - matéria de interesse para a delimitação tanto de uma ética filosófica como de uma filosofia política -, quando este é colocado (como um Bem Supremo, ou *Summum bonum*) no topo das outras espécies de bens, surgem vários problemas de interpretação, a começar pelo estabelecimento da existência do Bem como algo *objetivo* ou *subjetivo*, uma vez que muitos sistemas filosóficos admitem estas duas possibilidades, às vezes simultaneamente. Em todo caso, torna-se uma difícil uma conciliação entre o caráter autônomo da ética kantiana - o Bem como expressão moral da boa vontade - e o caráter heterônomo e às vezes teônomo da ética tradicional. Ainda, na questão do Bem moral, há o problema da definição das entidades julgadas “boas”: sob este ponto de vista, o Bem somente pode encontrar-se incorporado a realidades concretas (o “agradável”, o “conveniente”, o “útil” - para a vida, o “honesto”, o “correto” etc. - como um tipo de bem associado a percepções, aos sentidos, o que acarreta um conflito entre uma idealização dos valores e aquilo que é percebido pelos sentidos, em diversos graus); conseqüentemente, as morais do tipo material e formal tendem a reduzir e dividir o Bem em diversas espécies de bens. As chamadas morais formais insistem, em contrapartida, em que a redução do Bem a *um* bem ou a *um tipo de bens* (em particular, de bens *concretos*) converge a moral em uma acepção relativista e dependente. Sob este ponto de vista, há tantas morais materiais quanto gêneros de bens mas, em compensação, existe somente *uma* moral formal. Contra isso, argumentam as morais materiais que a moral puramente formal é vazia e não pode formar nenhuma lei que não seja uma tautologia. Para todos os efeitos, o Bem moral - e eventualmente o metafísico - pode ser visto como objeto da razão (racionalismo), da intuição ou da vontade (voluntarista), concepções nem sempre compatíveis entre si; nisto, as afinidades entre razão e vontade parecem mais estreitas.

Finalizando a questão da definição de “Bem”, embora tal problema constitua um tema filosófico inesgotável, tudo indica que, no âmbito da Ética filosófica, as principais teorias dependam de algumas suposições básicas: quaisquer que sejam as teses admitidas neste terreno, haverá sempre que se optar por uma concepção ou *nominalista*, ou *realista* ou *intermediária* (i.e. entre ambas as concepções anteriores) do Bem ou dos bens. Entre as variantes desse espectro, de um lado, o nominalismo extremo do Bem reduz a uma “expressão linguística”; de outro, o realismo extremo o define como um “absoluto metafísico”. E como o nominalismo extremo não permite “falar” do Bem, e como o realismo extremo torna impossível considerar bom a nada exceto o “Bem enquanto tal”, uma posição intermediária seria a opção mais plausível. Mas adotar uma posição nesta controvérsia torna-se inevitável.

b) O problema de uma definição filosófica do Mal

Para o problema – complexo, como se verá - de uma noção filosófica do Mal, são considerados os principais aspectos, de particular interesse para o levantamento de problemas acerca da Ética filosófica e da Filosofia Política, a saber: a *problematização*, a *natureza* e *como enfrentar* o problema:

b.1) A *problematização* do mal (aproximações do seu conceito) – no plano *linguístico*, distinções entre “mal” e “mau”, “o mal” e “o mau” (inclusive na forma com maiúscula, “Mal”): respectivamente, forma substantiva (“mal”) e adjetiva substantivada (“mau”), com certa tendência à “reificação” (i.e. Supor que há alguma coisa que se chama “o mal” ou “o mau”). Desta forma, muitas concepções metafísicas do “mal” apoiam-se, explícita ou implicitamente, nesta reificação. Se bem que a distinção entre “o mal” e “o mau” nem sempre é clara, além de não se expressar em todas as línguas. “Mau” pode ser empregado no sentido absoluto (quando se se refere a algo moralmente mau) e no sentido particular, em relação a algo (algo é mau, ou faz mal, por ser de algum tipo de má qualidade). Além do plano linguístico, na definição do Mal entram aspectos como o psicológico, sociológico e histórico, entre outros; neste caso, uma interpretação *relativista* do Mal ocorre com frequência, por supor que o que se diga a respeito dependa das *circunstancias* (psicológicas, sociológicas, históricas etc.). Neste caso, alguns consideram o mal como algo *real* – psicológica, sociológica ou historicamente, além de um modo mais amplo, de tal sorte que os males “particulares” são definidos como espécies – ou ainda, “produtos” - de um “mal real genérico”. Ainda sobre a problematização do Mal, muitos autores se dividem: alguns declaram tratar-se de um problema de índole exclusivamente *moral*, enquanto outros afirmam tratar-se de um problema puramente *metafísico*. Em ambos os casos, pode-se ainda insistir em que o mal é predominantemente, conforme assinalado anteriormente, uma *realidade* (ou um *ser*), ou que é exclusiva ou primordialmente um *valor* – precisamente, um valor negativo, ou “desvalor”. Verifica-se, conclusivamente, não ocorrer incompatibilidade entre as definições do *mal como realidade* (ou, poderia ser, ausência/negação de realidade) e do *mal como valor* (ou “desvalor”), uma vez que os binômios realidade/valor e negação da realidade/desvalor são equiparáveis.

b.2) Acerca da *natureza* do mal – em linhas mais gerais, para um grupo de teorias o mal não é visto como uma realidade separada ou separável; faz parte da *única realidade* verdadeiramente existente - concebida ora na forma *monista*, ora *dualista* (moderada ou radical), ora *pluralista* -, embora sendo o que há de menos real dentro do real. Trata-se do *mal metafísico* já mencionado, embora havendo ocasiões em que este tipo de mal se apresenta sob o aspecto *físico* (real) ou *moral*, ou ainda ambos. Principais teorias sobre a natureza do mal: 1ª: O *mal*

como parte da realidade porque, sem ele, a realidade seria incompleta (o mal como elemento necessário para a harmonia universal), o que tende a resolver o problema da natureza do mal com base numa resposta prévia à questão de como pode ser justificada a presença (ou experiência) do mal⁴. 2^a: *o mal como o último grau do ser* (ou “pobreza ontológica” do mal), onde o mal apresenta todos os valores negativos imagináveis, verificando-se um caráter *dualista*, onde tem-se não meros “atributos acidentais”, mas a própria *substancia* do mal, colocada no confim do ser⁵. 3^a: *O mal como parte do real, mas como entidade que opera dinamicamente*, contribuindo para o desenvolvimento lógico-metafísico do que há⁶. 4^a: *o mal como sacrifício de uma parte que o executa em benefício do todo* - o que se aproxima da 1^a teoria, embora oferecendo características ausentes naquela, especialmente a de apoiar-se na relação todo-parte e a de sublinhar o ponto de vista do *valor* (ou desvalor) e, e não do ângulo do *ser* (ou carência de ser). Em suma, aqui o mal é apresentado como *experiência do sofrimento como indispensável para que haja um bem no todo*, o que reforça a analogia com a 1^a teoria. 5^a: *o mal como falta completa da realidade*, como o *não-ser* pura e simplesmente, o que torna esta teoria ora inconciliável com a doutrina do mal como parte da realidade, ora como o limite extremo alcançado pelas 1^a e 4^a teorias, sendo que alguns autores tendem a identificar este “não-ser” com o “último grau do ser” já comentado acima. 6^a: *o mal como aparência, ilusão, um véu que impede a visão do bem identificado com o ser* – teoria esta que, embora de certo caráter ontológico (ainda que deficiente), tende a se aproximar da 1^a e da 4^a teoria, e também da 5^a, na medida em que esta “ilusão” designa um “não-ser”. Em linhas gerais, como já mencionado acima, as teorias sobre a natureza do mal podem assumir uma forma ora monista, ora pluralista, ora de um dualismo moderado ou radical (este, que vê o Bem e o Mal como dois princípios radicalmente opostos existentes no Universo, respectivamente de valores positivos e entidades boas ou valores negativos e entidades más⁷). Ressalte-se aqui, no entanto, que as teorias dualistas radicais resolvem em sentido afirmativo uma questão levantada com frequência entre os filósofos antigos, a saber, *se o mal tem ou não um caráter substancial*. Em compensação, resolvem em sentido negativo outra questão: a de se o mal pode penetrar no bem (ou, na linguagem de muitos filósofos, no *inteligível*). Com efeito, o bem (ou “potências boas”) define-se por exclusão do mal (ou “potências más”) e, mesmo quando se admite – como ocorre com os maniqueístas – que há “mistura”, acaba-se concluindo que esta constitui o mal, devendo-se portanto aspirar não a uma reconciliação entre bem e mal (ou, pelo menos, à absorção deste por aquele), mas à sua completa separação. Considerando-se *dois grupos básicos* de doutrinas (com suas respectivas variantes): de um grupo, é característica a afirmação de que a ausência, a pobreza, a carência etc. de ser, em que consiste o mal, não são afetadas por determinações precisas; no outro grupo, ao conceber o mal como privação do ser, sublinha-se esta privação como *determinada*, embora, em alguns casos – à exceção de vários Esco-

4 Principais expoentes: estoicos, Plotino (em parte), Leibniz, Pope e Bergson.

5 Plotino como principal expoente.

6 O que Hegel denominou como “negatividade positiva”.

7 Exemplos: gnosticismo, zoroastrismo, maniqueísmo as tabelas pitagóricas de oposições.

lásticos (os quais efetivamente tentaram elucidar a determinação do mal em geral e dos males em particular) -, tal determinação não seja apresentada com clareza.

b.3) O surgimento de um grave problema criado pela existência da noção do mal: como *enfrentá-lo*. Vários modos – ou *atitudes* (onde verifica-se componentes como *racionalização*, *justificação*, *explicação*) – perante o problema do mal são detectados: *alegria* – ou complacente - aceitação do mal (algofilia), *resignação* – ou passiva - aceitação do mal (diferente da complacência verificada no tipo anterior, onde aqui verifica-se uma aflição, mas também uma forma de *racionalização* do mal: sendo o mal primordialmente identificado nas paixões, caberia portanto a nós dominá-las, por conseguinte suprimindo o mal)⁸, *desespero* (de componente ora teórico, no sentido de que “não há nada a fazer contra o mal”, ora prático, onde o ato de desesperar-se entra como um tipo de lenitivo), *fuga* (que pode se manifestar em atitudes como: indiferença, evitação do sensível para a elevação ao inteligível, libertação das paixões – ou “desegoização” mais ou menos radical - e purificação do sensível por meio de práticas como o ascetismo) e *ação* (entendida de muitos modos: individual, coletiva, conjunto de esforços destinados à transformação de um indivíduo ou de uma sociedade. Na maioria dos casos, a ação é dirigida por uma teoria previa, destacando-se no entanto a insistência em que certos autores apontam em um primado da ação sobre toda e qualquer outra atitude: a teoria é um resultado, e não causa da ação).

c) Aspectos do conceito de Ética filosófica, *Summum bonum*, antinomia entre Moral e Política

No prosseguimento da discussão de conceitos filosóficos como ponto de partida para a construção de uma Filosofia da História debruçada na análise de documentos e fatos históricos, cumpre ressaltar o papel desempenhado por alguns conceitos filosóficos adicionais aos discutidos até aqui os quais, apesar do significado *lógico* original, adquirem, no decorrer do processo histórico e na sistematização do conhecimento histórico-filosófico (tal como se aplica aos casos de Maquiavel e de Hobbes) um redimensionamento de caráter *retórico* (aspecto de igual importância para Maquiavel e Hobbes) e, em alguns momentos, *existencial*: o conceito de *antinomia*, e sua estreita relação com os conceitos de *contradição e paradoxo*, bem como o conceito de *absurdo* (conceito este apresentado por Hobbes, na Parte I de Leviatã).

8 Como adeptos dessa postura, os estoicos popularizaram o sentido do termo “estoico” como “alguém que tudo suporta resignadamente”.

- ANTINOMIA⁹ - Usam-se as palavras “paradoxo” e “antinomia” como sinônimos ou então consideram-se antinomias como uma *classe especial de paradoxos*, resultantes de uma contradição ou conflito entre duas proposições – ou as consequências delas advindas -, em que cada uma delas é racionalmente defensável. Em um sentido mais abrangente, antinomia designa um *conflito entre duas ideias, proposições, atitudes, etc.* (e.g. antinomia entre fé e razão, entre amor e dever, entre moral e política). Num sentido mais restrito, “antinomia” designa um *conflito entre duas leis*. OBS.: a antinomia de duas proposições difere da *contrariedade*; duas proposições podem ser contrárias sem que constituam uma antinomia, no entanto, ela surge quando se pretende *provar a validade de cada uma delas*.
- PARADOXO¹⁰ - Em sentido amplo, “paradoxo” significa o que é “contrário à opinião recebida e comum”, ou à opinião admitida como válida. No sentido filosófico, *paradoxo* designa o que é *aparentemente contraditório, mas que apesar de tudo tem sentido*. No sentido matemático, fala-se muitas vezes de paradoxo matemático ou paradoxo lógico, ou seja, de uma contradição deduzida no seio dos sistemas lógicos e das teorias matemáticas – e nunca é demais lembrar da importância da “precisão mathematicista” distinguida por Hobbes. No entanto, as fronteiras do conceito de paradoxo não estão muito bem definidas, haja vista a dimensão *existencial* atribuída por Kierkegaard a este conceito, por exemplo. As ideias de *conflito* ou de *dificuldade insuperável* parecem acompanhar a ideia de paradoxo. Mas, em um plano mais geral, podem servir também para caracterizar “antinomia” (que originariamente significava *conflito entre duas leis*) ou “aporia” (“caminho sem saída”). Logicamente, um paradoxo consiste em duas proposições contrárias ou contraditórias derivadas conjuntamente a partir de argumentos que não se revelaram incorretos fora do contexto particular que gera o paradoxo. Ou seja, partindo de premissas geralmente aceites e utilizadas, é (pelo menos aparentemente) possível, em certas condições específicas, inferir duas proposições que ou afirmam exatamente o inverso uma da outra ou não podem ser ambas verdadeiras.
- CONTRADIÇÃO¹¹ - Em linhas gerais, a noção de contradição é, geralmente estudada sob a forma de um princípio: o “princípio de contradição” ou “de não-contradição”,

9 Baseado em

http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/seminario/fregerussel/contradicao_antinomia.htm, acessado às 20:00h de 22/01/2015.

10 Idem, *ibid.*

11 Idem, *ibid.*

que adquire caráter *ontológico* (“É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, a mesma coisa”) ou *lógico* (“Não se pode ter p e não p ”).

- ABSURDO¹² - Significa “contrário à razão”. No sentido usual, “absurdo” refere-se ao que está fora do considerado “normal” ou do “sentido comum”. Fala-se de proposições absurdas ou crenças absurdas; com efeito, pode-se conceber crenças absurdas e expressá-las em proposições que não têm um aspecto absurdo. No sentido lógico, “absurdo” equipara-se a “ilógico” (neste sentido, a expressão “Redução ao absurdo” constitui um tipo de raciocínio que consiste em provar uma proposição p , assumindo a falsidade de p e demonstrando que da falsidade de p se deduz uma proposição contraditória com p). Há, no entanto, outra acepção de absurdo, estritamente ligada a *sem sentido* (e.g. retângulo redondo, triângulo com quatro lados, substâncias imateriais etc.). Segundo alguns autores, estas situações não traduzem “erro” mas antes uma *situação em que as palavras carecem de significação* (i.e. absurdas).

Estabelecidas estas definições, destaca-se uma colocação onde Leo Strauss parece evocar a problemática embutida nesses conceitos, ao contrapor-se a fé e a razão, o mundano e o supremo (ou divino, com seu respectivo e inevitável conceito de *summum bonum* na acepção ocidental), a modernidade – com sua “ampla diversidade e a frequência de suas radicais transformações”, característica essencial da modernidade iniciada em Maquiavel¹³ (cuja “diversidade é tão vasta que se pode duvidar da possibilidade de se falar da modernidade como um todo coeso”, para Strauss) - e a tradição – com seu *status quo*:

[...] Segundo uma concepção bastante comum, a modernidade é a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana. Dito de maneira simples: *não mais a esperança pela vida no paraíso e sim o desejo por consagrar um paraíso na Terra por vias estritamente mundanas*. Mas era exatamente isso o que Platão pretendia na *República*, a saber, erradicar todo o mal na Terra apenas por vias estritamente mundanas - e seguramente não se diria que Platão tentou secularizar a fé bíblica. Se alguém pretende falar em secularização da fé bíblica, precisará ser mais específico. Será preciso dizer [...] que Hobbes concebe o humano em termos de uma oposição fundamental entre o orgulho maligno e o medo edificante da morte violenta, pois é visível para todos que esta oposição fundamental se trata de uma versão secularizada da oposição bíblica entre o orgulho pecador e o temor edificante a Deus. *Secularização significa, então, a conservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica após a perda ou atrofia da fé na bíblica*. Entretanto, essa definição não nos concede nenhuma pista sobre os elementos que são conservados no processo de secularização. Sobretudo não nos diz o

12 Idem, *ibid.*

13 Para Strauss, Maquiavel representa o chamado “Primeiro movimento” da Modernidade tal como na sistematização de uma Filosofia Política entendida nos nossos dias.

que a secularização realmente é, senão negativamente: *perda ou atrofia da fé bíblica*. Mas o homem moderno foi originalmente guiado por um projeto positivo. Talvez esse projeto positivo não pudesse ser idealizado sem o auxílio de elementos remanescentes da fé bíblica. [...] [STRAUSS, 2013:328-329] (Grifos meus)

Partindo-se desta análise de Strauss, para uma análise filosófica do conceito de Ética e seus antecedentes, cumpre prosseguir a discorrência (já acima lançada no estabelecimento de uma problemática das definições de “Bem” e de “Mal”) sobre o conceito de *Summum bonum* como a pedra de toque para a análise das obras de Maquiavel e de Hobbes. *Summum bonum* tornou-se uma expressão de peso em particular na filosofia medieval – com destaque para a obra de S. Tomás de Aquino, onde o conceito está inserido da chamada *metafísica do ser* (em uma subordinação do *Summum bonum* ao *Summum esse*, ou “supremo ser/existir” - conceito duradouro em diversos meios acadêmicos, até os nossos dias) -, cronologicamente significativa para a análise das obras de Maquiavel e de Hobbes, para descrever a importância do “bem supremo” como máxima aspiração humana. De um modo geral, *Summum bonum* é interpretado em uma acepção *teleológica*, como o objetivo *final* contendo todos os outros bens; no sistema tomista (no qual o conceito sistematizou-se através de elementos agostinianos e aristotélicos) – aspecto fundamental para a compreensão da filosofia ocidental, referente à contextualização da moral cristã das respectivas épocas em que *O Príncipe* e *O Leviatã* foram escritos -, o “bem supremo” é comumente definido como a vida dos justos em comunhão com Deus e de acordo com os preceitos divinos. Para Tomás de Aquino (que trata a problemática do bem em geral, ou *bono in communi* e, em especial, do Sumo bem, ou *Summum bonum*, em diferentes momentos de sua obra), “o sumo bem, que é Deus, é entendido como um bem geral, superior ou comum (*bonum commune*), do qual depende a hierarquia dos bens presentes em todas as coisas; e dele também depende o bem inerente a cada coisa, do que decorre que tudo está ordenado em direção a um só bem último” (ROSSATTO, 2011:124). Este conceito tradicional de *Summum bonum* por muito tempo serviu como modelo e referencia moral à conduta dos líderes, expressa no gênero literário conhecido como *Espelho dos Príncipes* (*speculum principis*), modelo cujas raízes remontam à Antiguidade Clássica, sendo reformulado e adaptado à moral cristã europeia – até o redimensionamento apresentado pelas obras de Maquiavel e de Hobbes, redimensionamento este originado pelo momento histórico vivido pelos seus autores, a realidade de seus respectivos tempos históricos e a conseqüente necessidade de um redimensionamento, ou reinterpretação, de fatos e de conceitos – anteriores aos autores e presentes a eles. Desta forma, Maquiavel – cuja obra tomou o *Espelho dos Príncipes* como modelo - e Hobbes impulsionaram o *redimensionamento do conceito de ética como doutrina de realismo político e de análise da natureza humana*, em sintonia com os respectivos momentos históricos – e, a partir de tal análise, o velho conceito do *summum bonum* em sua acepção idealista e virtuosa aparece como tornado sem efeito, dada a natureza humana como ela é, como a principal condutora e motivadora dos comportamentos que originam os fatos.

Ainda, através da análise das obras de Maquiavel e de Hobbes, a questão de uma (re)definição de uma ética filosófica acarreta, dada a sua contextualização histórica em um panorama renascentista de conturbadas mudanças, a questão (ou pressuposto) de uma *crise de paradigmas como decorrente de um redimensionamento histórico* (onde, em um sentido mais amplo, esta crise de paradigmas associa-se a uma mudança no uso de conceitos e categorias, provocando um verdadeiro “diálogo de surdos” entre os defensores de uma “velha ordem” e os de uma “nova ordem”, como o próprio artigo de Berbert Jr. comenta) - mediante elementos comparativos entre a Filosofia da História e o conceito filosófico tradicional de Ética. Por isso, o tema abordado por este trabalho serve como ponto de reflexão sobre o que alguns autores denominam *crise de paradigmas* ocasionada pelo conflito entre ética, moral e política - problema cuja complexidade remonta à própria época do Renascimento:

No decorrer da história passou-se *do paradigma da filosofia do ser para o paradigma da filosofia da consciência e deste, para o paradigma da filosofia da linguagem, ou seja, superou-se o pensamento metafísico em que os sentidos estavam nas “coisas”; e na metafísica moderna na “mente”*; [...] Essa mudança de paradigmas revolucionou o modo de interpretar [...], [e esta mesma mudança] possibilitou que pudéssemos não apenas fundamentar, mas também *compreender* o que fundamentamos. *A tarefa [...] passa a ser não mais desenvolver um procedimento de compreensão, mas esclarecer as condições das quais surge essa compreensão*. Muda o modo de se ver a filosofia [e, por conseguinte, a própria História] e o modo de ver seu procedimento, pois na interpretação [...] nós não temos mais um significante primeiro (garantia que conceitos em geral remetem a um único significado), que se buscava em Aristóteles como na Idade Média; quebra-se com a crença de que existe uma natureza intrínseca da realidade, onde a linguagem tem um papel secundário, de servir de veículo para a busca de verdadeira “essência” [do texto]. (BUHRING, 2001, p. 259). [...] a hermenêutica filosófica rompe dualismos metafísicos-essencialistas contribuindo assim para a construção de uma [interpretação] que problematiza a *relação entre discurso e realidade*, [...] demonstrando que existe, na inserção do ser-no-mundo, um processo de produção, circulação e consumo do discurso [...] em que somente pela linguagem é possível ter acesso ao mundo [...] da vida. (STRECK, 2007, p. 183).¹⁴ [Grifos meus]

Esta reflexão serve como referência como o próprio conflito entre o ideal do *Summum bonum* como virtude ética e a realidade terrena tal como apresentada pelo caráter de incessantes mudanças e adaptações dos hábitos, costumes e instituições terrenas face às necessidades acarretadas pelo momento sociopolítico renascentista, que por sua vez geram os acontecimentos históricos, o momento histórico vivido, testemunhado pelos autores. Em semelhante ponto de partida, a comparação entre os conceitos de Ética na acepção de *aspiração moral* e o de Polí-

14 MOLINA, B., PIGNATARI, N. e SAMPAIO FILHO, W.F. “A Crise Hermenêutica: Mudança de Paradigmas e Seu Poder Transformador no Campo Jurídico”. In *Linhas Jurídicas*. Acessado em http://www.linhasjuridicas.com.br/artigo.php?op=ver&id_artigo=52, às 22:00h de 08/11/2014.

tica remontando ao conceito aristotélico do homem como “animal político” adquire particular importância e fonte inesgotável de debates e questionamentos.

Leo Strauss mais uma vez tece significativos comentários merecedores de destaque neste trabalho, tanto a respeito de Maquiavel e de Hobbes como, em um plano mais geral, a respeito desta crise de paradigmas – o que alguns costumam chamar, midiaticamente, de “distorção de valores” (ou desorientação, perda de discernimento entre o “bem” e o “mal”, ou o “certo” e o “errado” e, por extensão, a *perda de fé na própria capacidade da razão para validar os ideais*, desviando a trajetória humana de seus objetivos ou idealizações iniciais) associada a uma mudança no uso de conceitos e de categorias dentro dos processos históricos, como uma manifestação do que Strauss denomina *crise da modernidade* – destacando, neste contexto, o papel de Maquiavel e de Hobbes no redimensionamento histórico-filosófico dos valores e sua consequente crise de paradigmas, como parte de um processo batizado por Strauss como os principais “movimentos da modernidade”, dos quais Maquiavel e Hobbes constituem alguns dos seus principais protagonistas. De acordo com Strauss, esta crise da modernidade ocorre na medida em que a filosofia política moderna, enquanto restrita, “compartimentada” como área acadêmica - levando-se em conta de que os primeiros autores a sistematizar uma filosofia política, como o próprio Strauss observa, não eram professores universitários, e sim indivíduos primordialmente com vivências e experiências de vida as quais, aliadas à sua formação adquirida, moldaram seu pensamento e os levaram a elaborar suas sistematizações, como Maquiavel e Hobbes -, vem perdendo força em decorrência desta crise, devido ao que Strauss aponta como um erro fundamental (embora duas opiniões básicas diverjam, conforme demonstrado na citação a seguir), onde o componente *histórico* é salientado:

A filosofia política pressupõe que julgamentos de valor podem ser racionalmente validados. Contudo, de acordo com a posição mais amplamente aceita, todo o conhecimento que mereça tal designação é conhecimento científico; e o conhecimento científico não pode validar julgamentos de valor, porquanto se limita a investigações factuais. Segundo outra posição, menos difundida e mais perspicaz, a separação hegemônica entre fatos e valores não é defensável, pois as próprias categorias do conhecimento teórico remetem, de algum modo, a princípios de avaliação. *Mas esses princípios de avaliação e as próprias categorias do entendimento seriam historicamente variáveis, alterando-se de uma época para a outra. Dessa maneira, seria impossível, tal como deseja a filosofia política, responder à questão do certo e do errado ou da melhor ordem social de uma maneira universalmente válida para todas as épocas.* [Grifos meus] [STRAUSS, 2013:327]

No tocante ao problema de uma definição filosófica de Ética: como se sabe, etimologicamente o conceito de Ética vem do grego e significa “costume”, tendo desta forma sido a ética fre-

quentemente definida como a *doutrina dos costumes* (sobretudo nas correntes de orientação empirista). Remetendo-se a Aristóteles, em sua distinção do que ele denomina como *virtudes éticas* e *virtudes dianoéticas*, o termo “ética” é tomado primitivamente no sentido “adjetivo”, enquanto ação, qualidade ou “virtude” (*i.e.* um modo de ser como “ético” ou “não ético”); para Aristóteles, estabelecida esta distinção, virtudes éticas são aquelas que se desenvolvem na *prática*, sendo orientadas para a consecução de um *fim* (ou, por extensão, um “bem”, em uma acepção mais platônica), enquanto as dianoéticas são as virtudes *intelectuais*. As virtudes éticas constituem as virtudes que servem para a realização da ordem da vida no Estado (justiça, amizade, valor etc.), tendo sua origem direta nos *costumes* e no *hábito* (as chamadas “virtudes de hábito” ou “tendência”). As dianoéticas, em contrapartida, constituem as virtudes fundamentais, como que constituintes dos princípios das éticas, as “virtudes da inteligência” ou “da razão” - sabedoria e prudência. “Na evolução posterior do sentido do vocábulo, o ético identificou-se cada vez mais com o *moral*, e a ética chegou a significar propriamente a ciência que ocupa dos objetos morais em todas as suas formas, a *filosofia moral*”.

Assim, para que se possa descrever os problemas fundamentais da Ética, torna-se necessária uma *contextualização histórica* da matéria e das posições adotadas dentro da ética enquanto discussão ou disciplina filosófica ao longo da história, distinguindo-se esta discussão daquela que aborda a própria história das ideias morais da humanidade (*i.e.* o estudo de todas as normas que regulam a conduta humana desde os tempos pré-históricos até os nossos dias, de caráter predominantemente sociológico e antropológico): desta forma – e para fins de uma delimitação metodológica mais precisa para o objeto de estudo do presente trabalho, dada a problemática acarretada pela considerável amplitude conceitual (filosófica, política, antropológica, sociológica etc.) -, uma história da ética tornar-se-á possível apenas no âmbito da *história da filosofia*. Assim, esta “história” começa formalmente com Aristóteles, com suas ideias sobre ética e virtudes éticas já apresentadas acima. Apesar disto, encontram-se precedentes para a constituição de ética como disciplina filosófica entre os filósofos da Antiguidade: entre os Pré-socráticos, reflexões de caráter ético que já não estão vinculadas à aceitação de normas sociais vigentes (ou ao protesto contra as mesmas) mas que, ao contrario, procuram descobrir as razões pelas quais os homens têm de comportar-se de determinada maneira (como, por exemplo, nas reflexões de Demócrito). Destacam-se as meditações de Sócrates e de Platão a respeito – sendo Sócrates considerado, por muitos autores, como o fundador de uma reflexão ética autônoma, embora reconhecendo que a mesma não teria sido possível sem o sistema de ideias morais contemporâneo a Sócrates (especialmente as questões levantadas pelos sofistas). Como discípulo de Sócrates, Platão desenvolveu a *ideia do Bem* à luz da sua teoria das ideias, trabalhando a *ética como um problema metafísico*. Aristóteles, além de consolidar a ética como disciplina filosófica, formulou a maior parte dos problemas que mais tarde passaram a ocupar a atenção da filosofia moral: relação entre as normas e os bens; relação entre ética individual e social; classificação (precedida pela platônica) das virtudes; exame da relação entre vida teórica e vida prática, entre outros aspectos. Os pensadores clássicos pós-Aristotélicos

ocuparam-se em especial da questão da *relação entre a existência teórica e a prática*, com frequente tendência para estabelecer (ainda que por bases teóricas) o primado da segunda sobre a primeira, com a busca de um fundamento da ética *na natureza*. Além disso, nas escolas pós-Aristotélicas considerou-se o levantamento de dois aspectos: o da *ética como ética dos bens* (i.e. O estabelecimento de uma *hierarquia de bens concretos a que o homem aspira e pelos quais se mede a moralidade de seus atos*) e a *busca de uma tranquilidade de ânimo* ora na impassibilidade (estoicos), ora no desprezo pelas convenções (cínicos), ora no prazer moderado ou equilíbrio racional entre paixões e satisfação das mesmas (epicuristas). O auge do neoplatonismo e o surgimento do cristianismo modificaram substancialmente muitas das ideias éticas: de um lado, neoplatônicos edificavam a ética sob a égide da teoria platônica das ideias mesmo quando, em autores como Plotino, a ética platônica aparece impregnada de ideias morais aristotélicas (e estoicas em particular); de outro, cristãos tiveram, inicialmente, uma dupla atitude perante a definição de ética, absorvendo-a no religioso (daí originando-se a chamada *ética heterônoma ou teônoma* – Deus como o fundamento dos princípios da moral) e adaptando muitas das ideias da ética grega (principalmente a platônica e a estoica), como a doutrina das virtudes de sua classificação (rejeitando contudo as doutrinas naturalistas como incompatíveis com as ideias morais cristãs), bem como o desenvolvimento da *ideia da equiparação do “bom” com o “verdadeiro”*.

A partir do Renascimento, a assim denominada *historia da ética* adquire complexidade (retomada do estoicismo e correntes neoestoicas), levantados os novos problemas apresentados ao indivíduo e à sociedade - especialmente a partir do século XVII - e as mudanças das normas nas relações entre pessoas e nações, conduzindo a reformulações radicais das teorias éticas, tal refletindo-se nas teorias éticas fundamentadas no individualismo de Hobbes e no realismo político de Maquiavel, de particular interesse para o presente trabalho. Predominam, pelos séculos XVII e XVIII, as questões da *liberdade e da vontade diante do determinismo da natureza*, bem como da *relação entre a lei moral e a lei da Natureza*, entre outras análogas (naturalismo, egoísmo, associacionismo, intuícionismo etc.) - antes da guinada representada por Kant e seu redimensionamento do conceito de ética.

Na contextualização histórico-filosófica do conceito de Ética proposto por Maquiavel e Hobbes, cumpre destacar, igualmente, o *conceito filosófico de ANTINOMIA* (retomando-se o tema, aqui) *especificamente aplicado às áreas da Política e da Moral*, bem como suas implicações/aplicações na exegese tanto do *Príncipe* como de *Leviatã* (o que poderia suscitar um problema de discussão mais complexa, com componentes de natureza *hermenêutica*¹⁵ - o qual,

15 Abrindo-se aqui um parêntese: observe-se que, como *metodologia*, a Hermenêutica começou a ser desenvolvida entre os Escolásticos (especialmente S. Tomás de Aquino), impulsionada por autores como Schleiermacher e Dilthey – significativamente este último, através do qual redimensiona-se a Hermenêutica, passando a ocupar-se do problema geral desta área quanto à *arbitrariedade interpretativa dos românticos e do*

dado o risco de uma digressão tanto metafísica como metodológica, não será desenvolvida aqui, ficando apenas como uma sugestão de posterior abordagem), em uma distinção entre a idealização de um modelo ético (tanto de natureza filosófica como teológico-religiosa) e a realidade sociopolítica vigente nos respectivos momentos históricos vividos pelos autores. “Antinomia” vem do grego, significando literalmente “contra a lei”, ou um conflito entre duas leis; o termo já era mencionado por Plutarco, ao referir-se a “um arbítrio em casos de conflito entre duas posições, o que sucede quando duas partes se encontram em disputa e cada uma delas se apoia no modo de falar usado pela outra [como no episódio do julgamento de Páris, por exemplo]. Arbitrar, nesse caso [para Plutarco] é assunto não de filósofos ou homens de letras ('gramáticos'), mas de 'retóricos' e 'oradores'” (Impossível não associar estes últimos ao contexto da Política e do “fazer Política”, portanto). Assim, em um sentido mais amplo, “antinomia” significa um *conflito entre duas ideias, proposições, atitudes* etc., ressaltando-se no presente trabalho, portanto, a *antinomia entre a moral e a política*¹⁶.

Por fim, a sistematização da chamada *Filosofia Política* tem suas bases consolidadas no pensamento aristotélico (e, mesmo questionado particularmente por Hobbes em alguns momentos, Aristóteles foi uma de suas leituras e inevitável ponto de partida para suas reflexões em *Leviatã*): relembrando o conceito - tal como apresentado em *Política*, de Aristóteles -, o “homem como animal político” existe e se realiza como indivíduo somente no âmbito da *pólis* onde, por extensão, a “cidade” ou “sociedade política” constituem o “bem mais elevado” (no conceito do *Bem dirigido a algo*, como discutido na parte sobre as definições de Bem); para tal, os homens se associam, seja em famílias ou pequenos burgos, resultando a reunião desses agrupamentos em *idades* e no *Estado*. Nessa visão aristotélica de política e de moral, e de como ambas interagem para a constituição e consolidação das estruturas sociopolíticas, Dani-

reduccionismo naturalista, atribuindo à Hermenêutica um caráter de *validade universal da interpretação histórica* (ou seja, dimensão de *historicidade*) e *existencial*. Em Heidegger, verifica-se um *desenvolvimento da dimensão histórica e existencial* proposta por Dilthey, acrescido de um *caráter ontológico-histórico à Hermenêutica* (com base com base na investigação e interpretação propostas por áreas como a nascente antropologia, além da história e, em geral, das chamadas *ciências do espírito*). Quanto ao *caráter existencial* da hermenêutica, para Heidegger, a mesma seria um modo de pensar “originariamente” a essência da fenomenologia, mediante uma teoria e uma metodologia. Ainda, esta dimensão *ontológico-histórica* seria desenvolvida por Gadamer, para quem a Hermenêutica converte-se em um *modo de compreensão das ciências do espírito e da História, graças à possibilidade oferecida por uma interpretação dentro das tradições: a Hermenêutica como exame da condição em que o corre a compreensão (contextualização)*. Nisto, a Hermenêutica considera uma *relação*, e não um “objeto” (como, por exemplo, um texto). Como esta relação se manifesta na forma da transmissão de tradição mediante a *linguagem*, esta última é fundamental, mas não como um objeto a compreender e interpretar, e sim como um *acontecimento* cujo sentido cumpre penetrar (ou seja, a já mencionada contextualização).

16 Ainda, emprega-se “antinomia” por vezes no lugar de “paradoxo”(na acepção *lógica* original do termo, diferentemente da acepção *existencial* posteriormente redimensionada particularmente por Kierkegaard), em expressões como “antinomias lógicas” e “antinomias semânticas”, por exemplo.

el Rodrigues Aurélio¹⁷ oferece uma significativa interpretação (com grifos e alguns comentários meus, entre colchetes):

[...] é preciso resgatar um pensamento aristotélico que remete ao núcleo do *modelo republicano*: a sociedade precede o indivíduo. Em outras palavras, o *todo precede a parte*. Para Aristóteles, um homem incapaz de “viver em sociedade” ou alheio ao Estado é um “bruto ou uma divindade”. [Aliás, em vários momentos de sua filosofia, Aristóteles parece sugerir uma ironia sutil: somente “trogloditas” ou “iluminados” poderiam se dar ao luxo de um isolamento. Se bem que, por ironia do destino, Maquiavel seria condenado ao isolamento em uma espécie de prisão domiciliar fora de sua Florença natal – época em que escreveu *O Príncipe* -, enquanto Hobbes era socialmente mais desenvolvido, com círculo de amigos dentro e fora da Inglaterra – apesar do *Leviatã* ter enfrentado forte oposição, o que impediria Hobbes de ser aceito pela Royal Society] [...] Isso, obviamente, seria próprio de uma tendência gregária detectável em várias espécies [como as abelhas e as formigas por exemplo, figuras metafórico-analógicas recorrentes não apenas na obra de Hobbes como em outras obras de caráter moralista de vários autores, em diferentes épocas]. Mas, de acordo com Aristóteles, o *diferencial do homem está no fato de ele não se unir aos demais apenas para a satisfação de seus desejos imediatos (reprodução, proteção, alimentação, etc.), saciados no seio da família ou da aldeia. Ele tende a ir além, dar vazão às suas potencialidades, e nesse ponto entra a importância da pólis para sua realização*. Evidentemente, [...] creio ser reveladora a *ênfase dada por Aristóteles à comunicação humana*. Ao *conceituar* as coisas (significar, classificar) e estabelecer *relações* mediadas pela palavra (retórica, argumentação) [e, nestas relações, o próprio conceito de Bem aparece relativizado, portanto], o homem *detém a condição de quantificar e qualificar (racionalizar) suas ações, locais e objetos*. E é também *a partir da formação intelectual, moral e física que ele encontra o equilíbrio vital para atingir a virtude*. Em Aristóteles, presumo, a virtude é agir conforme a razão dos valores universais de uma determinada pólis. Ou seja, o que desejo como bom deve equivaler àquilo considerado bom para a minha sociedade [o Bem em função de algo]. E sejam quais forem as especificidades dessas regras, o bem comum será invariavelmente a felicidade, a justiça, o bem viver na sociedade política. Assim, o homem é um animal político, pois, na pólis, ele consegue orientar-se pela *conduta moral mediada por leis estabelecidas pelos elementos intelectuais (adquiridos no processo de formação) e moral (lapidada pelos hábitos racionais e pela experiência vivida)*. O homem é, portanto, um receptáculo pronto a *receber e experimentar ensinamentos e vivências*, sem os quais sua existência ficaria incompleta, sendo comandada apenas pelas vontades. A propósito, eis a razão para a *prudência* ser tão estimada na pólis aristotélica: somente com a experiência e a inteligência consegue-se antever as consequências de um ato desviante à moral do grupo. [Maquiavel e Hobbes desenvolveriam seus conceitos próprios de prudência, como veremos neste trabalho] É interessante perceber que o pensamento aristotélico não oferece uma receita dogmática fechada. Depreendemos da obra do filósofo grego que *a grande chave da moral é o racionalismo, sendo o conteúdo dela determinado pelo consenso da sociedade política*. Arrisco-me a interpretar que Aristóteles entendeu *o mundo como uma combinação de acasos e circunstâncias variáveis de acordo com o tempo, o espaço e as relações*. Em suma, o homem busca a pólis para viver a *plenitude de suas potencialidades enquanto espécie, e para suprir condições que outros agrupamentos (família, aldeia) estão, quando isoladas, aquém de proporcionar*. A pólis não exclui a dimensão da família, na qual o homem se reproduz e se abriga; *na verdade, a pólis é a arena na qual ele faz escolhas e se relaciona por meio de regras que podem levá-lo à virtude*. Observo, por fim, que

17 Ver Referências Bibliográficas.

Aristóteles não vê os homens como “naturalmente” virtuosos; eles possuem, na realidade, os predicados necessários para, na condição de animal político, obter a felicidade e o bem comum [para um sentido de completude].

PROBLEMAS DE UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA: FILOSOFIA DA HISTÓRIA E TEORIA DA HISTÓRIA (DISTINÇÕES, PROBLEMAS E INTERAÇÕES)

Não se admire alguém se, na exposição que irei fazer a respeito dos principados completamente novos de príncipe e de Estado, apontar exemplos de grandes personagens; por que, palmilhando os homens, quase sempre, as estradas batidas pelos outros, procedendo nas suas ações por imitações, não sendo possível seguir fielmente as trilhas alheias nem alcançar a virtude do que se imita, deve um homem prudente seguir sempre pelas sendas percorridas pelos que se tornaram grandes e imitar aqueles que foram excelentes, isto para que, não sendo possível chegar à virtude destes, pelo menos daí venha a auferir algum proveito; deve fazer como os arqueiros hábeis que, considerando muito distante o ponto que desejam atingir e sabendo até onde vai a capacidade de seu arco, fazem mira bem mais alto que o local visado, não para alcançar com sua flecha tanta altura, mas para poder com o auxílio de tão elevada mira atingir o seu alvo. (*O Príncipe*, Cap. VI - “Dos Principados Novos Que Se Conquistam Com as Armas Próprias e Virtuosamente”)

Há duas espécies de CONHECIMENTO: um é o *conhecimento de fato*, e outro o *conhecimento da consequência de uma afirmação com respeito a outra*. O primeiro não é outra coisa senão sensação e memória, e é conhecimento absoluto, como quando vemos realizar-se um fato ou recordamo-nos que se fez; desse gênero é o conhecimento que se exige de um testemunho [depoimento]. O último denomina-se *ciência* e é condicional, como quando sabemos que *se determinada figura é um círculo, toda linha reta que passe pelo centro deve dividi-la em duas partes iguais*. Este é o conhecimento necessário de um filósofo, isto é, de quem pretende raciocinar. O registro do *conhecimento de fato* denomina-se *história*. Existem dele duas classes: uma chamada *história natural*, que é a história daqueles fatos ou efeitos da Natureza que não dependem da vontade humana; tais são as histórias de *metais, plantas, animais*, e outras coisas semelhantes. A outra é a *história civil*, que é a história das ações voluntárias dos homens constituídos em Estado. Os registros da ciência são os *livros* que contêm as demonstrações da consequência de uma afirmação para outra, e é o que se chama comumente *livros de filosofia*. Deles existem diversas espécies segundo a diversidade da matéria, e podem dividir-se tal como fiz na seguinte tábu¹⁸ [...]. (*Leviatã*, cap. IX - “Das Distintas Matérias do Conhecimento”)

Sobre uma discussão e justificativa do emprego metodológico da FILOSOFIA DA HISTÓRIA para este trabalho, algumas contribuições de autores considerados relevantes serão enumerados a seguir, como subsídios metodológicos para o tema deste trabalho. Nicole Loraux, Kant, Jean-Pierre Vernant, Karl Jaspers e, mais uma vez, Leo Strauss fornecem elementos iniciais considerados relevantes para o tema discutido neste trabalho destacando-se em particular

18 Ver Anexo II.

as contribuições de dois autores no terreno da Filosofia da História: Georg Simmel (1858-1918) e Jacob Burckhardt (1818-1897).

Em seu célebre “*O Que é Esclarecimento?*”, Kant sugere aspectos que vêm a ser significativos para o que se poderia considerar como os primeiros passos para uma compreensão histórica e historiográfica, partindo-se da pergunta apresentada no título: a saída daquilo que Kant chamava de *menoridade* – estado de coisas definido pelo autor como um tipo de acomodação a qual impede o esclarecimento, menoridade esta da qual o próprio homem é o culpado (caso o homem se aprisione na “falta de decisão e *coragem de servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem”) - o que justifica o mote latino *sapere aude* (“Ousar saber”, citado da literatura clássica) como impulsionador para um caminho rumo ao entendimento, entendimento este que, para Kant, se processa mais rapidamente no plano individual, e de forma mais lenta no plano público: nesta distinção, Kant estabelece a negação de um processo revolucionário como forma “necessária” de “liberdade”, a distinção dos usos da razão nos planos público e privado, os caminhos de um verdadeiro esclarecimento (processo que uma época não pode impedir) e, por, fim, a distinção entre época “esclarecida” e época *de esclarecimento*. Através de sua definição de “esclarecimento”, Kant fornece elementos para a percepção de um momento ou processo histórico - ou pelo menos para entendê-los e situá-los, especialmente no contexto das obras de Maquiavel e de Hobbes. Embora o texto de Kant cronologicamente se aplique à era das transformações desencadeadas pelo Iluminismo, a essência dessas transformações, sempre acompanhadas de movimentos sociopolíticos turbulentos – se manifesta no sentido de que as mesmas despertam, em indivíduos letrados (ou “esclarecidos”), contemporâneos a essas transformações (mais significativo, tendo-as vivenciado), uma revisão e questionamento dos velhos conceitos, processo verificável tanto em Maquiavel como em Hobbes.

Jean-Pierre Vernant demonstra como, na Antiguidade Clássica, delimitou-se o que ele denomina como “a nova imagem do mundo: a *matematização*, as *relações geométricas como a explicação do Universo físico e, conseqüentemente, das perspectivas cosmológicas* (portanto, de significativa relevância metafísica, dada a sua reformulação de como o próprio gênero humano se insere e se relaciona com o próprio o Universo), “situando o cosmos no espaço matematizado, constituído por relações puramente geométricas”: “Assim se encontra apagada a imagem mítica de um mundo em planos em que o alto e baixo, em sua posição absoluta, marcam níveis cósmicos que diferenciam Potências divinas e em que as direções do espaço tem significações religiosas opostas”. [VERNANT, 1996:87] Em outras palavras, a *visão matemática* do mundo e do Universo (e como explicação dos mesmos), através das relações numerico-geométricas entre as coisas, fenômenos, mundo e Universo, estabelece uma *linearidade* não somente ao “fazer História” (na sequência e registro dos fatos) mas também conferindo um método *historiográfico-linear*, tirando o lugar do *mito* como explicação dos fatos. Nesta nova

perspectiva historiográfica, representa um marco a introdução do formato em *prosa* por Anaximandro, em ruptura com a forma poética das teogonias, delimitando um rigor historiográfico. Esta relação matemática entre as coisas, criaturas e Universo supõe, além da linearidade, uma *simetria* nas relações, desfazendo a antiga ideia mítica de “superioridade” de uma porção “privilegiada” sobre outras; nesta “simetria”, não há “dominação” de uma parte sobre outra, e sim “igualdade e simetria dos diversos poderes constituintes do cosmos que caracterizam a nova ordem da natureza”. Tal perspectiva simétrica também se refletiu nas relações políticas entre os gregos, originando o conceito de *democracia*. Nesta relação simétrica, “a ordem não é mais hierárquica; consiste na manutenção de um equilíbrio entre potências doravante iguais, sem que nenhuma delas deva obter sobre as outras um domínio definitivo que ocasionaria a ruína do cosmos” [VERNANT, 1996:89]. Nesta ordem, a reciprocidade das relações políticas representa a fundação de uma ordem igualitária cuja superioridade impõe-lhes uma lei comum.

Vale lembrar que Hobbes, como matemático de formação, em sua distinção entre “erro” e “absurdo” (*Leviatã*, Parte I, cap.5), afirma a Geometria como a única ciência de precisão indiscutível quanto ao raciocínio, método e atribuição de nomes aos entes.

Em “Elogio do Anacronismo em História” (e em resposta a Vernant, cujo estilo classifica de “psicologia histórica”), Nicole Loraux estabelece o problema do *anacronismo* na construção de um pensar histórico, problema o qual, como demonstra, os historiadores evitam, mas remetem a ele de uma forma ou de outra:

É bem possível que o historiador da Antiguidade não esteja submetido às mesmas exigências que os historiadores dos outros períodos – o que estes, alias, sabem fazer sentir na hora certa. Pode no mínimo acontecer que, em razão do extremo distanciamento do seu objeto, ele seja necessariamente levado, queira ou não, a passar por anacronismo quando recorre – desejando dar vida e conteúdo a fatos que, a tal distancia, correm o risco de ser reduzidos a pura forma – a algum *analogon* para a construção do seu raciocínio. *Como poderia esquivar-se dessa necessidade, uma vez que os próprios amantes do antigo (os mais ou menos tradicionalistas) – que recusam todo e qualquer trabalho com o presente para evitar, dizem eles, “fazer política” ou, pior que isso, “fazer jornalismo” - a todo momento fazem comparações?* [LORAUX, 2009:188-189] (Grifos meus)

Ao estabelecer o que denomina como “origem e meta da História”, Karl Jaspers salienta como os tempos modernos possibilitaram a facilidade de acesso à informação como impulsionadora para o enriquecimento, inclusive metodológico, para a pesquisa e sistematização de um saber

histórico e também filosófico, possibilitando por sua vez a depuração e reavaliação de métodos, para o descarte do que se julga inadequado a uma pesquisa: “Desde os tempos mais remotos, o homem formou-se uma imagem da totalidade: primeiramente, por imagens míticas (teogonias e cosmogonias, nas quais ele mantinha seu lugar), posteriormente, pela imagem de que Deus atua através das decisões políticas no mundo (visão histórica dos profetas) e, mais tarde, por atos de revelação no conjunto da história, desde a criação e o pecado original até o fim do mundo e o juízo final (Santo Agostinho). Contudo, a consciência histórica é essencialmente distinta quando se apoia em bases empíricas e unicamente sobre elas. As histórias, embora lendárias, de uma gênese natural da cultura, estende-se por todos os lados [em todo o mundo], pois já tinham este ponto de vista. Atualmente alargou-se o horizonte real de uma maneira extraordinária. A limitação temporal – a idade de seis mil anos, segundo a crença bíblica – desapareceu. Entre o passado e o futuro abre-se uma infinitude. Relacionada a isso está a investigação dos vestígios históricos, dos documentos e monumentos do passado.” [JASPERS, 2013:138-139] “[...] Vivemos numa grande tradição de saber histórico. Os grandes historiadores desde a Antiguidade, todas as concepções da filosofia da história [e as manifestações culturais], enchem nossa fantasia histórica. Junta-se a isso, nos últimos séculos – mais decisivamente no século XIX –, a *investigação crítica da história* [nesta época, representada por Hegel, Burckhardt e Simmel, entre outros]. Nenhuma época possuiu tanta informação do passado como a nossa. Através de publicações, reconstruções, coleções temos em mãos o que as gerações anteriores jamais possuíram. Hoje, parece estar em curso uma transformação de nossa consciência histórica. A grande obra da investigação científica da história se depura e prossegue. Entretanto, deve assinalar-se *como este material é colocado numa forma* [...]. Novamente a história deixa de ser uma esfera de mero saber e converte-se numa questão de vida e de consciência da vida. [...] *Nós já não temos ingenuamente a história diante de nossos olhos. O sentido de nossa própria vida é determinado pela forma como a conhecemos em seu conjunto, pela maneira como estabelecemos o fundamento e a meta da história.*” (JASPERS, 2013:142) [Grifos meus]

Leo Strauss, em seu conceito de *modernidade* associado a um processo de transformação histórica, destaca igual importância em Maquiavel e em Hobbes como dois dos principais agentes neste processo. Para Strauss - embora o autor inicialmente discorra sobre o problema de uma filosofia política sistematizada e, por conseguinte, confinada ao ambiente acadêmico, dissociando-a da dinâmica da própria vida e da história em curso -, o conceito de “modernidade” adquire sentido *enquanto processo histórico de transformação* e, no decorrer deste processo,

[...] a mera cronologia [do conjunto de transformações característicos de um processo de modernidade] não estabelece uma unidade significativa, já que pode haver pensadores na idade moderna que não pensaram modernamente. Como então evitar a arbitrariedade e o subjetivis-

mo? [Questionamento este que adquire um sentido também historicista, uma vez que, em um processo histórico, um conjunto de transformações podem vir a ocorrer, de acordo com o momento] *Entendamos por modernidade uma radical transformação da filosofia política pré-moderna - uma transformação que veio à luz inicialmente como uma rejeição da filosofia política pré-moderna*. Se a filosofia política pré-moderna tem uma unidade fundamental, uma fisionomia própria, a sua oponente, a filosofia política moderna, também possui a mesma coesão ao menos como uma imagem reversa. [...] Se a modernidade emerge de uma ruptura com o pensamento pré-moderno, os grandes pensadores que alcançaram essa ruptura deveriam estar conscientes do que estavam fazendo. Quem é, assim, o primeiro filósofo político que rejeita explicitamente toda a filosofia política anterior como insuficiente e até mesmo falaciosa? Não há dificuldades para se obter uma resposta: o homem em questão foi Thomas Hobbes. Mas um estudo atento mostra que a ruptura radical de Hobbes com a tradição da filosofia política apenas continua, de uma maneira bastante original, o que foi realizado primeiramente por Maquiavel. Maquiavel questionou efetivamente o valor da tradição da filosofia política de modo não menos radical do que Hobbes. Maquiavel, embora utilizasse uma linguagem mais sutil, efetivamente pleiteou tanto quanto Hobbes que consigo começava a verdadeira filosofia política. [STRAUSS,

Assim, a exposição dos pontos de vista historiográficos de todos estes autores constitui o feramental metodológico para uma exegese das obras de Hobbes e de Maquiavel – respectivamente *O Leviatã* e *O Príncipe* – por dois principais tipos de viés:

1. o *filosófico* - através do conceito e problemática da Ética filosófica no âmbito moral e político e conceitos nela implicados: a *antinomia* entre Moral e Política, os conceitos de “bem” e de “mal” (incluída a conceitualização/idealização do *summum bonum*) e a questão de uma (re)definição metodológica entre os conceitos de “bem” e de “mal”;
2. o *historiográfico-filosófico* - mediante a problemática metodológica com elementos de distinção entre uma *filosofia da historia* e uma *teoria da historia*, a fim de se estabelecer, por sua vez, uma distinção entre os conceitos historiográficos e filosóficos, bem como a questão de um *sentido histórico* que estas questões acarretam, mediante a apresentação dos pontos de vista de alguns autores aqui abordados – partindo-se disto para uma apreciação exegética, tanto em Maquiavel como em Hobbes, de um redimensionamento filosófico elaborado a partir de um momento histórico.

Primeiramente, serão enumeradas as questões referentes ao problema metodológico-historiográfico. Ao estabelecer uma distinção metodológica inicial entre *História* e *Filosofia*, Burckhardt comenta:

A História é sobretudo a menos científica de todas as ciências, contudo, ela transmite muitos dados que merecem ser conhecidos. A definição rígida de certos conceitos pertence à Lógica, não à História, já que nesta tudo existe em permanente fluxo, em permanentes transições e fusões com outros elementos. Os conceitos filosóficos e os conceitos históricos são essencialmente diferentes e têm origens diversas também. Os conceitos filosóficos devem ser formulados de maneira tão coesa e hermética quanto possível, ao passo de que os conceitos históricos devem ser aceitos em sua forma tão fluida e eclética quanto possível. [BURCKHARDT, 1961:87-88]

Também, a problemática de uma distinção entre *historicismo* e *historiografia*, a fim de fornecer elementos para a compreensão do problema da Filosofia da História enquanto *método epistemológico* adotado no campo da História, como apresentada na obra de Simmel. Assim, para a historiografia, a História se apresenta como dotada de 2 sentidos: 1º) o que aconteceu e o que está acontecendo ao gênero humano, como objeto de estudo histórico (o que vem a constituir a essência da própria História); 2º) o estudo histórico como o estudo do passado (o que constitui a essência da Historiografia). Já em uma distinção entre *História* e *Historiografia*, há uma tentativa de resolução do problema da ambiguidade – embora tal solução apresente-se difícil na prática, sendo que em *Ensaio* não é diferente (como será discutido mais adiante). Quanto ao historicismo, este representa simplesmente um conjunto de doutrinas e correntes de índole muito diversa e que coincidem, ao menos, em sublinhar o importante papel desempenhado pelo caráter histórico – ou “historicidade” - do homem e, ocasionalmente, da natureza inteira. Foram feitas várias tentativas de definição de “historicismo” de modo que tal definição abrangesse um conjunto de doutrinas e correntes muito distintas mas especificamente “historicistas” ou possuidoras de elementos historicistas ou capazes de originar desenvolvimentos de caráter historicista¹⁹. De qualquer forma identificam-se, aí, problemas em uma definição de “historicismo”, por 2 motivos: o raio (amplitude) da aplicação da chamada noção de realidade histórica e o modo de tratamento da noção de historicidade.

Para Georg Simmel, como teórico da História, a filosofia antecede e segue as matérias específicas, como a Epistemologia de um lado e a filosofia do “objeto” em particular, do outro. Neste entrelaçamento, *a filosofia não pode ser constituída ou confinada a um tópico específico, e sim vista como um modo (ou método) de tratar diversos tópicos, caracterizada pela abordagem receptiva à totalidade do ser e simultaneamente expressa por uma atitude fundamental ou orientação global sobre o tema a ser tratado conforme o objeto filosófico ou o indivíduo a ser abordado*. Epistemologicamente, Simmel sustentava (à maneira de Kant), que toda experiência é moldada por categorias *a priori*, sendo esta visão a base para a distinção estabelecida por Simmel entre *forma* e *conteúdo* (distinção apresentada em seus *Ensaio*), distinção claramente analítica: “forma” é, primeiramente, o princípio básico da organização da percepção ou

¹⁹ Neste âmbito, os principais representantes das vertentes historicistas são: Herder, Hegel, Dilthey, Marx, Ernst Troeltsch, Karl Mannheim, Collingwood – além da chamada escola da “sociologia do conhecimento”.

modalidade de experiência o qual concede estrutura àquilo que, em sua unidade imediata, é desprovido de estrutura. Sob tal conceituação não apenas a filosofia, mas também áreas como a religião e a ciência são modalidades de experiência que podem ser aplicadas alternativamente ao mesmo “conteúdo”. Estabelecida esta visão, Simmel aplicou-a à própria História, e, por extensão, ao campo da *Teoria da História*: para Simmel, História não é mera “cópia” ou reprodução exata de acontecimentos passados ou presentes, mas a *coerente representação de uma incessante coleta (ou compilação) da vida humana e de suas produções, mediante um processo seletivo de percepção e de ordenação*. Inicialmente, Simmel considerou tal como verdade não apenas para a historiografia, mas também para a experiência consciente da história, sendo que esta visão foi posteriormente modificada, encontrando certa coerência intrínseca na própria história como um processo da vida. A ressalva é a de que Simmel não especificou um princípio seletivo metodológico como adequado para este modo de percepção histórica (e foi esse relativismo que Ernst Troeltsch, teólogo alemão, criticou como excessivamente “historicista”). Neste problema, Simmel parece confrontar-se com o próprio problema da *ambiguidade*.

Jacob Burckhardt, em linhas gerais, estabelece uma distinção do que ele denomina, para fins puramente didáticos, como as três “Potências” associadas entre si de forma a viabilizar a compreensão de um tempo ou momento da História, a saber: *Estado, Religião e Cultura*. Embora admitida pelo autor como uma divisão arbitrária, aponta-a também como didaticamente necessária para o estudo de um período histórico - no sentido em que *as mudanças ocorridas na história são motivadas pelas influências que cada uma destas potências pode desenvolver sobre as demais*. Tais influências, que ocorrem mutuamente, ocorrem quando alguma dessas potências se encontra fragilizada o bastante para submeter-se ao domínio de outra (ou mais de uma), enquanto a “potência dominante” alcança o auge da representatividade e expressão máxima do seu poder, não sendo atingida pelos fatores que ora encontram-se sublimados por sua força; entretanto, as potências momentaneamente inferiorizadas podem aproveitar-se dos espaços marginalizados e não totalmente ocupados pela potência “dominante” do momento. Não se trata aqui de estabelecer uma mera relação causa-efeito entre uma “potência” ou outra, mas de salientar o caráter de reciprocidade entre estas três potências, e da importância de cada uma delas nos processos históricos, em iguais proporções. De qualquer forma, esta distinção entre as “três potências” apresentada por Burckhardt assume um caráter referencial para a contextualização histórico-filosófica das obras de Maquiavel e de Hobbes, principalmente o Estado e a Religião - embora seja a Cultura simultaneamente reflexo e gênese das potências anteriores, i.e. A cultura como o “elemento *dinâmico* sobre os dois restantes, *estáveis*” (grifo meu), para o estudo das mutações históricas e teorização das crises e revoluções (aspecto significativo para o turbulento momento histórico vivido tanto por Maquiavel como por Hobbes): enfim, uma “teoria das correntes e perturbações históricas e a concentração dos movimentos históricos enfeixados em grandes indivíduos, nos quais o elemento tradicional, válido até então, e o elemento novo se reúnem, adquirindo personalidade própria e momentânea,

considerando-se esses indivíduos como seus causadores ou expressão máxima.” (BURCKHARDT, 1961:09) Burckhardt nivela Estado e Religião em um mesmo patamar como forças *estáveis* devido a História, onde imagem e narrativas representam sua condição de existência, como expressão das necessidades *políticas* e *metafísicas* de um povo. “São estáveis para aqueles que reconhecem sua validade, que acreditam que tanto o Estado quanto a Religião representam uma *finalidade* da sociedade. Por outro lado, a Cultura é por ele classificada como exatamente inversa, ela é o *dinâmico*, o mutável, produto da *continuidade da história*, que fabrica o refinamento do espírito humano”. (AGRA FILHO, 2009:06) (Grifos meus) A forma como Burckhardt discorre sobre cada uma dessas “potências” torna-se significativa para uma exegese histórico-filosófica das obras de Maquiavel e de Hobbes, no sentido de que, como acreditava Burckhardt, todo indivíduo possui uma capacidade – ou, melhor seria, *potencial* – de se *ilustrar* (como apresentado no esclarecimento kantiano), embora este potencial possa ser desenvolvido ou não (conforme o momento histórico vivido, o qual pode traduzir-se em crises, guerras e revoluções, tanto quanto períodos de paz e prosperidade) por determinados fatores presentes principalmente na Cultura (o elemento dinâmico) e, em escala menor, na Religião e no Estado (os elementos estáveis).

Para finalizar, embora História e Filosofia obviamente apresentem particularidades metodológicas e diferentes formas de raciocínio (ou pensares específicos), um significativo e até óbvio ponto em comum parecem apresentar, no entanto: o de ambas áreas do conhecimento debruçarem-se, de uma forma ou outra, sobre o inevitável legado do *passado*, elemento fundamental e onipresente no conhecimento humano – uma vez que, obviamente, não há como construir, sistematizar ou reavaliar um conhecimento sem que se recorra aos registros deixados por outros autores (sejam estes filosóficos ou históricos), para que velhos conceitos possam ser reavaliados e reformulados – histórica ou filosoficamente.

A) Maquiavel, um historiador filósofo

Nicolau Maquiavel (1469-1527) – *Niccolò Machiavelli*, seu nome italiano - nasceu e viveu em uma época particularmente conturbada, quando papas travavam contínuas guerras aquisitivas contra as cidades-estado italianas. Neste estado de coisas, muitas vezes tanto indivíduos como cidades inteiras perdiam o poder (político e econômico) - uma vez que países como França, Espanha, o Sacro Império Romano, e até Suíça brigavam constantemente pela obtenção de influência e controle regionais. Ainda, com a participação de líderes mercenários conhecidos como *condottieri* - que mudavam de lado sem aviso prévio -, alianças político-militares eram continuamente modificadas, além da sucessiva ascensão e queda de muitos governos de curta duração (Não para menos, o *Príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici – o qual

Maquiavel considerava como um “príncipe” em potencial -, encerra com uma convocação para este “príncipe em potencial” e sua casa aplicarem a sabedoria política acumulada pela experiência de Maquiavel, a fim de salvar a Itália dos "bárbaros" franceses, espanhóis e suíços que estavam invadindo a península). A revolução dos costumes e nas instituições políticas nos estados europeus, além do conhecimento mais aprofundado das formas de governo da antiguidade clássica, deram, ao panorama renascentista de então, novo impulso aos estudos de direito social. Como se pode perceber, este quadro de simultânea instabilidade política e impulso cultural serviria de pano de fundo para *O Príncipe*: apesar de escrita nos moldes tradicionais do gênero *Espelho dos Príncipes* (gênero este que remonta à Antiguidade Clássica), é de comum aceitação de que se trata de uma obra especialmente inovadora (paralelamente à obra de Erasmo de Rotterdam), em parte por ter sido redigida em italiano - e não em latim, como era de praxe -, prática que se tornou cada vez mais popular desde a publicação da *Divina Comédia* de Dante e de outras obras da literatura renascentista. Através d'*O Príncipe*, apresenta-se uma teoria filosófica de cunho político e social, na qual o Estado é o bem soberano a que se devem sacrificar todas as coisas em cuja conservação, mediante peculiares considerações de ordem moral, se podem licitamente empregar todos os meios, em uma espécie de entronização do “deus-Estado”.

A grande referência para uma descrição da visão filosófica de Maquiavel permanece na carta a Francesco Vettori em 10 de dezembro de 1513²⁰ (constantemente anexada a diversas edições do *Príncipe*), na qual descreve a gênese do *Príncipe* como resultado tanto da experiência política prática como da influência dos clássicos lidos por Maquiavel. A experiência profissional prática foi determinada por seus 14 anos de trabalho na chancelaria e em missões diplomáticas - cujas viagens e movimentações permitiram-lhe uma visão simultaneamente das deficiências regionais e por uma perspectiva internacional, permitindo por sua vez uma visão tanto interna como externa dos problemas da Itália como um todo (somando-se a influência externa do cenário em que Maquiavel se criou, uma Florença sob a hegemonia político cultural de Lorenzo de Médici), observando ações de líderes e de autoridades, salientando a importância das regras, modelos e procedimentos necessários (destilando princípios de uso sutil da política e mesmo da força) e ocasionando em Maquiavel uma abordagem cética, materialista (influenciada por Epicuro, Demócrito e Lucrécio) e um tanto fatalista da vida, além de uma crítica ao pensamento de cunho cristão-escolástico (tal como em Hobbes) e de uma oposição a ideias como a da filosofia como “superior” à política e da visão teleológica da natureza (contrapondo a esta o *acaso*, ou o conceito de *fortuna*). Em sua formação literária, as obras que o influenciaram de forma marcante incluem os livros da biblioteca de seu pai (entre eles, *História de Roma*, de Lívio), os poetas mencionados na referida carta (incluindo Ovídio, Dante e Petrarca), os textos de Lucrécio, *De rerum natura* (“Sobre a natureza das coisas”), o sexto livro da *História* de Políbio (*História*), Tucídides (de influência igualmente marcante para Hobbes), o gênero *Espelho dos Príncipes* (que será comentado mais adiante) e Xenofonte (como historia-

20 Ver Anexo I.

dor). Vale lembrar que Maquiavel nunca sistematizou um entendimento próprio acerca de questões filosóficas da forma como os pensadores antigos contribuíram, por exemplo (e nem sabemos se suas ideias podem ser descritas como um todo coerente, nesse sentido). Pelo contrário, tanto a sua visão do cosmos como da imutabilidade da natureza humana parecem difíceis de conciliar com a própria “flexibilidade” que ele exigia no campo da política (em sua adaptabilidade às forças do acaso, ou *Fortuna*), onde suas ideias sobre republicanismo, domínio principesco e, também, a religião parecem igualmente entrar em desacordo, conjunto este de contradições e paradoxos que Allison Brown denominou - em “Filosofia e Religião em Maquiavel²¹” -, como verdadeiro “quebra-cabeças” do autor.

Maquiavel faleceu aos 58 anos. Segundo James Atkinson²², de acordo com uma versão cuja veracidade nunca foi comprovada, antes de morrer ele teria contado, a aqueles “que lhes fizeram companhia até sua morte”, sobre um sonho no qual ele opta por ir ao Inferno e discutir política com Platão, Plutarco, Tácito e outros antigos, em vez de ir para o Paraíso associar-se às almas benditas. Mesmo soando apócrifa, tal história parece, no entanto, condizente com a sagacidade e ironia de um homem frequentemente “em desacordo com as ideias” de seus contemporâneos.

a.1) Maquiavel e uma releitura do modelo *speculum principis*

O “Espelho dos Príncipes”, ou *speculum principis*, gênero literário ainda em voga durante a vida de Maquiavel e tradicionalmente destinado apenas a príncipes herdeiros, remonta a moldes clássicos detectados em Xenofonte, uma das principais influências literárias do autor florentino. Publicado em 1513, o *Príncipe* cita e refuta um provérbio - “Aquele que baseia-se em pessoas, baseia-se em lama” - no cap. 9, onde Maquiavel afirma que *pessoas* – que podem ser tanto os *aliados* do príncipe como o próprio *povo* –, sob uma boa gestão, constituirão base mais segura para o principado – ou o *Estado* do príncipe – do que o mero emprego de fortalezas, aliados ou mercenários. Nesta discussão, Maquiavel estabelece a metáfora-chave discutida ao longo de sua obra: a questão de um Estado constituído em *bases* (“fondamenti”, ou *fundamentos*) sólidas. Tal fundamentação sociopolítica está associada a uma concepção “estética” do Estado vigente à época de Maquiavel, onde o *Príncipe governante*, tal como um “híbrido” entre arquiteto e obreiro, reforça a tese argumentada por Burckhardt em sua *Cultura do Renascimento na Itália*²³ (1860), na qual, na mentalidade da época, o Estado era visto como uma “obra de arte”. Sob esta dimensão “estética” o Príncipe, longe de meramente “her-

21 NAJEMY, 2010. (Ver Referencias Bibliográficas)

22 Idem, *ibid.*

dar” um Estado, depara-se com o desafio de *criá-lo*, constituí-lo, como “obra”, em uma *tradição épica* herdada dos clássicos gregos: Teseu como fundador de Atenas, Heron II (parente de Arquimedes) como conquistador e governante de Siracusa e, num exemplo contemporâneo mais marcante, Cesare Bórgia em sua tentativa – embora fracassada – de constituir um Estado duradouro. A figura do “novo príncipe” é discutida, por Maquiavel, em tópicos e questões destinados a *moldar* este “novo príncipe”. Os primeiros onze capítulos do Príncipe expõem uma taxonomia de diferentes tipos de principados - entre hereditários, mistos, civis e eclesiásticos, bem como aqueles governados por novos príncipes, ou “principados novos”. Muitos dos Estados discutidos, no entanto, são, ou incluem, reinos recém-adquiridos e, na maioria desses primeiros capítulos, Maquiavel discute *tipos de governantes principescos* ao invés de, por exemplo, estruturas políticas, constituições e afins. Após os capítulos 12 e 13 (nos quais dedica-se a condenar o formato de exército mercenário), o resto do livro é focado no “novo Príncipe”, e de como este deve ser dotado de atributos tais como: ter conhecimentos efetivos em assuntos militares, evitar a excessiva dependência em fortalezas para a sua segurança e assegurar-se de seu controle sobre seus subordinados. Na parte mais “escandalosa” da obra (e, certamente, a que mais rende o folclore em torno do livro, até os nossos dias) – precisamente, do capítulo 15 ao 19 -, Maquiavel discute a relação do príncipe governante com as virtudes convencionais (como a generosidade, a misericórdia, a confiabilidade e a piedade, dentro dos modelos tradicionais de uma conduta apresentada como virtuosa), argumentando que o governante deve apenas *aparentar* possuir essas qualidades, uma vez que uma conduta efetivamente “virtuosa” pode custar-lhe seu estado. Finalmente, após dedicar o 24º capítulo a explicar como os príncipes contemporâneos perderam seus estados por incompetências próprias (indolência, falta de previsão etc.), Maquiavel concentra o 25º capítulo na questão da *Fortuna*, insistindo que o “novo príncipe” pode subjugar-la por meio de uma combinação entre prudência e força, armando o cenário para seu apelo a Lorenzo de Médici no capítulo final, a fim de lançar as bases, ou *fundações*, para a construção de uma nova Itália como Estado fortalecido.

a.2) Maquiavel historiador

A fim de compreender a insistência de Maquiavel na importância de que um príncipe governante estabeleça fundações, torna-se necessário descrever como isto se relaciona à História e ao curso da mesma (ou *movimento histórico*). Somando-se a isto, elementos míticos herdados da tradição greco-romana e da própria tradição renascentista são acrescentados à caracterização do Príncipe, à elaboração do seu conceito de Estado e de como estes elementos se constroem e se conduzem. Neste contexto, a metáfora das fundações de Maquiavel aparece, no entanto, de forma um tanto inesperada, uma vez que o autor normalmente descreve o curso da História através de metáforas “orgânicas” (nascimento/crescimento, o que se nota no emprego

23 *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch* (editado, no Brasil, pela Cia. Das Letras)

de verbos como *nascere* - “nascer”, *crescere* - “crescer” e *accrescere* - “o que faz crescer”, no decorrer do texto original²⁴); pode-se inicialmente deduzir que ele poderia idealizar o príncipe governante como “agricultor” que planta e cuida da suas plantações, ou como “pai” que gera e cuida dos filhos. Essas ideias - que, de fato, aparecem de maneira fugaz n'*O Príncipe* -, não constituem, porém, tema central para Maquiavel, no tocante ao modo como este “estabelecimento de fundações” ocorre. A estas metáforas, Maquiavel prefere a visão mencionada anteriormente, do *príncipe como híbrido de arquiteto e obreiro*, de enorme importância para o autor: uma visão sobre a liberdade e o poder, conectando o “príncipe” com a tradição do *gênero literário épico* no geral (e com um herói épico antigo em particular, Enéas de Virgílio). Nisto, Maquiavel entende o curso da História como *sucessão dos eventos históricos em um ciclo de nascimento, crescimento e - embora ele hesite em dizê-lo - morte*, ensaiando um vocabulário conceitual herdado do antigo historiador grego Políbio²⁵. Maquiavel possivelmente emprega tais verbos para sublinhar a lógica, de causa e efeito, da natureza dos acontecimentos, considerando-se o objetivo d'*O Príncipe* escrito e apresentado como um “manual” com explicações racionais da História e seus eventos (recurso generosamente apresentado ao longo da obra, através da menção dos fatos históricos – recentes à época, ou mais antigos – como exemplificação de erros e de acertos feitos por governantes do passado) para, em seguida, formular regras gerais destinadas a orientar a ação ou conduta de um príncipe. Neste ciclo de “nascimento”, “crescimento” e “morte” verificado no curso da História (herança da própria concepção polibiana de História), eventos como *efeitos* são sempre “nascidos”, “gerados” de eventos como *causas*, definindo-se a História como um tipo de processo orgânico. Embora Maquiavel não aplique o processo de “morte” aos Estados – reservando este processo tão somente a indivíduos –, curiosamente pensa o Estado como vulnerável a doenças potencialmente fatais como, por exemplo, maus governantes que falham em não detectar tais doenças quando “nascem”, ocasionando o “crescimento” das mesmas e tornando-as “incuráveis”, rumo à “morte”, tornando-se necessário o uso de “remédios” para esses “curar” esses males (como que, paradoxalmente, atribuindo uma natureza “humana” ao Estado, inclusive ao sugerir ao mesmo como “procriado” pelo governante, em uma definição que remete à interpretação escolástica da “introdução da forma em matéria”, de origem aristotélica). Resumidamente, neste processo de “construção das bases” (o qual, em conflito com fatores externos como adaptabilidade às circunstâncias materiais e pessoais, torna a metáfora da fundamentação passível de simplificação excessiva), ao príncipe apresentam-se as opções de “semear” o Estado, ou de domar e unir-se à *Fortuna*, de cuja personificação feminina Maquiavel reitera a natureza imprevisível e contingente da História e seu curso. Nestas colocações, Maquiavel apresenta outro paradoxo

24 REBHORN, Wayne (in NAJEMY, 2010:82)

25 De acordo com a tradição grega de valorização do testemunho contemporâneo e da História recente, Políbio (203-120 a.C.) narra preferencialmente os acontecimentos da sua própria geração e da imediatamente anterior, sendo um dos primeiros historiadores a ver a História como uma *sequência lógica de causas e efeitos*. Sua obra baseia-se numa cuidadosa *análise crítica das fontes existentes e da tradição*, descrevendo os *acontecimentos*, as *motivações* e os *valores* subjacentes, proporcionando uma visão global dos fatos (e não a mera cronologia dos mesmos). (Baseado em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pol%C3%ADbio>, acessado às 21:00h de 20/01/2015) (Grifos meus)

entre a “idealização” metafórica de caráter mítico e a abordagem “realista” em sua obra. Outro elemento mítico atribuído ao príncipe é a sua própria definição de *virtù* – concepção masculinizada (em oposição à *Fortuna* feminina), envolvendo qualidades como bravura, astúcia e destreza, ou seja, todos os atributos míticos de um “herói”. Além desta energia e perspicácia miticamente requeridas em um Príncipe, elemento crucial para o Estado, outro elemento de igual importância nesta construção de bases é o povo, a quem o Estado será dirigido e abrigará. E, no entanto, apesar de reiterar sua definição do povo não como a “lama” do provérbio já mencionado no início desta, mas como “blocos de pedra” movidos pelo príncipe-arquiteto-e-obreiro, a possibilidade de um conflito de visões entre povo, governante e seus aliados no processo das “fundações” de “edificações-Estado” é real, onde Maquiavel deposita uma visão pessimista da busca egocêntrica dos indivíduos por seus próprios interesses e sua resistência a inovações. Portanto, é necessário que um príncipe ciente destas fraquezas construa seu Estado sobre bases sólidas, sob risco das mesmas ruírem, processo aliás inevitável como a própria “morte” (como as quedas de Cesare Bórgia, do Império Romano e as próprias mortes dos príncipes), o que torna o processo de fundação um eterno ciclo de morte e renascimento. “Ambos os mundos do *Príncipe* e da Itália de Maquiavel estão, em última análise sob a influência da *Fortuna*, símbolo de Maquiavel da instabilidade do mundo da História²⁶” em que o autor viveu, onde a Fortuna é apresentada como força destrutiva e incontrolável, quando não controlada a tempo.

a.3) O Bem e o Mal em Maquiavel

Em Maquiavel, o conceito de Bem e de Mal parece estritamente associado aos conceitos e naturezas da *Fortuna* feminina e da *virtù* masculina. Como já discutido acima, a Fortuna é um conceito feminino anteposto ao conceito masculino de *virtù*; Fortuna é definida como uma força de caráter imprevisível que, caso não seja controlada a tempo, pode tornar-se destrutiva e incontrolável como o curso de alguns rios (como o próprio Maquiavel compara). E neste contexto do estabelecimento de fundações, controlar as forças da Fortuna implica não em construir “edifícios”, mas antes “represas” ou “diques” destinados a controlar a natureza potencialmente imprevisível e destrutiva da Fortuna. Neste eterno estado de vigilância no processo de fundamentação das bases e de (re)construção das mesmas, um príncipe em tese não tem descanso; contudo, sua “felicidade” ou “infelicidade” depende de como convive com a Fortuna. Se um príncipe adapta suas ações à Fortuna, é “feliz”; do contrário, é “infeliz” - considerando-se a etimologia de “feliz” ao *felix* latino, o qual significa “frutífero” ou “afortunado”. Nisto, esta visão está longe de sugerir um componente de “melancolia” ou “passividade”, mas antes um elemento de *rebeldia* e de ação contra as forças do acaso, da própria Fortuna. De qualquer forma, no Príncipe, o problema do Bem e do Mal sugere uma forma diluída, onde

26 REBHORN, Wayne (in NAJEMY, 2010:91)

as forças do acaso podem reverter o “bom” em “mau” e vice-versa, cabendo ao príncipe uma constante vigilância para a construção e reconstrução de suas bases aliadas e de um Estado. A esta visão “diluída” de Bem e de Mal - onde não se estabelece propriamente uma oposição entre os fatores, mas antes o de apresentação dos mesmos como elementos constituintes da vida, do Universo e da ordem das coisas, em uma mescla de realismo e fatalismo -, soma-se o conceito maquiaveliano de *prudencia*, a ser apresentado logo em seguida.

a.4) Ética, Política e Moral em Maquiavel

O sistema de Maquiavel é frequentemente caracterizado em termos *contraditórios*: para destacar-se alguns exemplos, a oposição entre idealista/cínico, republicano/monarquista, friamente analítico/apaixonadamente patriótico (com sua crença em uma nova Itália, fortalecida e unificada), entre outros. Dentre as revelações mais marcantes atribuídas a Maquiavel, estão “a autonomia e a amoralidade da política; o papel indispensável da força e da fraude na conquista e preservação do poder; motivo do Estado, ou o Estado como seu próprio sistema de moral; armas como a essência do poder principesco; o povo em armas como ingrediente essencial da sobrevivência de um Estado; a natureza racional, científica da política; o poder irracional da *fortuna* e a incapacidade humana de compreendê-la ou controlá-la; a capacidade (ou incapacidade) do livre-arbítrio para se adaptar aos resultados das circunstâncias e mudanças; o papel crucial do carisma, da intimidação e da teatralidade espetacular na liderança bem-sucedida; a religião como essência de um povo e essencial para um Estado forte; a religião como instrumento a ser manipulado por líderes ou elites; a natureza humana como fundamentalmente má; a superioridade das repúblicas sobre as monarquias; a superioridade da liberdade principesca de ação sobre a deliberação lenta das repúblicas; a liberdade como principal objetivo do bom Estado; império e expansão como metas mais elevadas do Estado. Alguns destes são, obviamente (e aqui, deliberadamente justapostos como), mutuamente exclusivos.” [NAJEMY, 2010:08] Além das distinções entre os conceitos de *virtù*, com características masculinas, e de *fortuna*, com características femininas, Maquiavel estabelece um conceito próprio de *prudencia* - elemento crucial na noção maquiaveliana de moral, no sentido de como um príncipe deve conduzir-se como governante -, com bases cosmológicas na Física de Aristóteles, onde o exercício da prudência depende do conhecimento e da distinção entre o movimento dos astros (mundo celeste, na concepção aristotélica), estável e constante, e as coisas do mundo (presentes no mundo sublunar), instáveis e inconstantes. Curiosamente, no entanto, as duas esferas não são pensadas como polos opostos, mas como *partes integrantes do universo*. Adicionalmente ao entendimento de uma “ação prudente” é verificado o *princípio da analogia*, fundamental para este entendimento, em particular a analogia da agitação do mar pelos ventos e a instabilidade das coisas humanas: por conseguinte, deve o príncipe governante “assemelhar-se ao timoneiro prudente, estando apto a navegar em mares agitados e lidar com as inconstâncias

dos assuntos humanos. O governante prudente é como o bom médico, portanto [que] cuida bem do corpo humano, livrando-o de doenças e de outros males; aquele, da mesma forma, deve tratar e, quando preciso, curar o corpo político de todo e qualquer mal que possa fragilizá-lo²⁷. Além disso, a conceituação de prudencia tem, para Maquiavel, importância *retórica*, a chamada *retórica prudencial* (ou articulação entre retórica e prudencia): diferentemente dos escritos de autores como Aristóteles e Cícero, Maquiavel não submete a prudência à justiça. O prudente, aqui, atém-se primordialmente às conjunturas circunscritas a um conjunto particular de possibilidades, conforme o parâmetro do que é possível realizar - em uma espécie de relativização da prudência como conduta moral e de estreita relação (não confundindo-se com a própria prudencia, porém) com elementos valoradores dos argumentos da experiência aliada ao conhecimento histórico, antigo e recente. Esta retórica prudencial faz ver outro aspecto da prudencia como um tipo de cálculo certo: o tradicional “decoro letrado” que, igualmente, carecia de prudência não somente para uma reta leitura e apropriação do costume, mas também para elaborar uma escrita útil, com serventia para os assuntos da *res publica* ou Estado - tarefa esta desempenhada por Maquiavel ao escrever o *Príncipe*, com seu caráter prático e objetivo de “manual de instruções”. Some-se a esta contextualização ao sistema maquiaveliano o elemento histórico da transição tensa da atuação política à condição de letrado (*litterato*) exilado vivida por Maquiavel. “Sem o controle do timão Florentino, Maquiavel utilizou uma arma formidável, a reconhecida prudência nos assuntos civis, assim como o engenho e a agudeza na composição de escritos afinados a diferentes gêneros retóricos²⁸”, processo onde verifica-se uma problemática da (des)articulação entre ócio e negócio, pensando simultaneamente o exílio e a utilidade pública da produção letrada, viabilizada por Maquiavel *litterato*. Somem-se estas características à *concepção igualmente retórica do relato histórico*, na qual a verdade considerada como incontestável é aquela testemunhada, visualizada, como *vivência*, donde a prioridade concedida à história contemporânea, forma apropriada de um relato que terá serventia no futuro, tal como se aplica n'*O Príncipe*. O “testemunho ocular”, procedimento fundamental também nos escritos de Políbio (uma das influências de Maquiavel), adquire nova dimensão na historiografia antiga, colocando em primeiro plano o caráter retórico da história: “autores como Cícero e Salústio não contam mais com a ferramenta da autópsia, mas com um modelo [...] que concilia conhecimento da matéria e exposição eloquente, de forma a propiciar a *educação moral* dos ouvintes. Logo, *o historiador não precisa necessariamente testemunhar aquilo que narra, mas deve transmiti-lo com propriedade*. Se a utilidade, em Tucídides e Políbio, estava articulada a lições práticas de caráter político e/ou militar, a utilidade da historiografia romana possibilita justamente a exposição de lições morais²⁹”, tal como seria incorporado n'*O Príncipe*.

27 FELIPE, Cleber V. Do A. (ver Referencias Bibliográficas)

28 Idem, *ibid*.

29 Idem, *ibid*. (Grifos meus)

Com sua experiência de historiador - além de secretário - da república florentina, Maquiavel inovou na historiografia ao apresentar um estilo contra a corrente da chamada “História de Exemplos”, modelo de caráter moralista e educativo que ainda dominava na Renascença. Por isso, *O Príncipe* desempenha um papel significativo na consolidação dos laços metodológicos entre História e Filosofia Política. Em seu artigo *Maquiavel Historiador*, Newton Bignotto faz uma análise da vertente historiográfica de Maquiavel, cujas colocações parecem evocar o estilo do *Príncipe*: “O [conceito de] espaço, que os manuais de história educativa reservavam para a apresentação dos princípios morais diretivos do bom uso da razão [o que sugere uma variante do conceito de *Summum bonum*], se converte, com Maquiavel, no lugar onde se afirma sua distância em relação a seu tempo [...] como já fizera n’ *O Príncipe*, quando adotara a fórmula tradicional dos tratados de aconselhamento dos governantes (*speculum principis*), para melhor demarcar o território das conquistas teóricas que empreendeu, Maquiavel [metodologicamente] se serve de uma estrutura clássica e conhecida dos leitores de sua época para escrever uma [obra] [...] totalmente [redimensionada] da de seus predecessores”. [BIGNOTTO, 1996:186-187] A originalidade de Maquiavel repousa, portanto, neste redimensionamento – e porque não dizê-lo, releitura - de um modelo clássico de finalidade moralista, adaptado à conjuntura de seu tempo. Como consequência desta releitura, “Maquiavel *coloca como essencial a busca da verdade dos fatos históricos e não mais a dos princípios morais*” [BIGNOTTO, 1996:187] [Grifo meu] Desta forma, considerando-se a conturbada cena sociopolítica em que viveu, o autor se dirigia a “uma geração que, tendo assistido à derrota da República Florentina, passara a acreditar mais na força como elemento constitutivo da política do que na beleza de certos princípios morais” [BIGNOTTO, Idem, *ibid.*], direcionando sua obra a uma compreensão inovadora da natureza da política e da essência do tempo histórico.

“O novo príncipe passou por grandes mudanças [...] o príncipe ideal de 1500 não era mais o mesmo de antes, dos anos 400. [...] Tomando como base os modelos clássicos dos antigos, tentando direcioná-los para a satisfação dos interesses dos meios eclesiásticos, os escritores políticos da Idade Média encontraram meios de atender as necessidades práticas tanto da Igreja como do Estado. Os poderes espiritual e temporal tentaram ao longo de todo o medievo estabelecer ligações nas quais ambos fossem beneficiados. Essas alianças ora pendiam para o trono, ora para o altar. [...] Na Época Moderna, com a constituição dos Estados absolutistas, também é possível perceber as alianças entre o Estado e a Igreja. O interesse do Estado estava na mesma ordem, porque a conquista não era o maior problema, mas sim, a adesão e o consentimento, para ocupar e manter o espaço conquistado. A Igreja encontrou métodos eficientes valendo-se de meios eficazes de propagação do ideal monárquico. Dessa forma [...], na Época Moderna, 'os teóricos do absolutismo reformulam preceitos da moral, da virtude e da prudência, promovendo um certo renascimento da noção de príncipe'. No entanto, mantendo alguns dos mesmos elementos já concebidos na Idade Média. Os dois autores de maior impacto nesse gênero no início da Época Moderna são Erasmo de Rotterdam e Maquiavel. Algumas divergências parecem claras entre estes dois autores. Maquiavel constatou que o gênero literário *espelhos de príncipes* necessitava ser reformulado. Ele propôs explorar virtudes principescas que rompem com o modelo da Idade Média. Ou seja, criou um novo catálogo de virtudes e vícios. O novo retrato do rei era constituído por uma nova moralidade. Nessa perspectiva, o gênero foi refor-

mulado por meio de uma flexibilização da moral. Isto começou a acontecer, porque Maquiavel percebeu que o sangue, ou seja, a hereditariedade, não bastaria para formar o bom príncipe. Ele poderia até legitimar-se, mas necessitaria de ações valorosas que caracterizassem o seu valor individual. No caso específico de Maquiavel, percebe-se que houve significativas alterações na concepção medieval que se tinha do gênero. As características passaram a não mais fazer alusões aos escritos anteriores, em geral cristãos. Nos termos medievais do gênero, a Igreja, na grande maioria das vezes, era quem delimitava as virtudes pessoais, mostrando que, acima de tudo, o príncipe deveria ser cristão antes mesmo de ser príncipe. Sendo assim, ele deveria 'sempre praticar a virtude' cegamente, o que, em parte, passou a ser combatido por Maquiavel, quando ele afirma que 'será fácil perceber que certas qualidades que parecem virtudes levam à ruína, e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem-estar'. Com isso, Maquiavel quis mostrar que o objetivo final é o Estado, sendo que para a sua manutenção todos os meios de ação são válidos. A ressonância de suas ideias produziu uma série de obras entre as que atribuíam extrema genialidade a ele e as conhecidas como anti-maquiavelianas, que o rejeitavam totalmente, como é o caso da obra de Frederico da Prússia, intitulada o Anti-Maquiavel". [HAHN, 2008]

Como conclui Bignotto em seu artigo, “[...] podemos dizer que a grande lição de Maquiavel é a de que *nenhum conceito ou aparato conceitual sozinho é capaz de dar conta da história, pois esta é sempre o produto de ações e de lutas que não podem ser extintas ou reduzidas a conteúdos conhecidos a priori*. Resta sempre um espaço para a indeterminação, que é a face verdadeira da liberdade [...] Por isso, depois de recusar a transformação do conceito de conflito em algo parecido com a ideia de liberdade dos humanistas [i.e. O conflito como o “caminho para a liberdade”, sugerindo outra variante do *summum bonum*] [...], Maquiavel vai mostrar que a roda do tempo confere um peso excepcional à figura da *corrupção* e não à garantia da conservação das formas primeiras, mesmo quando presididas pela liberdade”. [BIGNOTTO, 1996:188] Em Maquiavel, as lições aprendidas com a história são “os *limites da ação do homem e sua importância na construção do que chamamos de tempo. Entre a corrupção, destino de toda forma política, e a criação das novas formas, inscreve-se o terreno propriamente humano da política, que é o único que realmente interessa aos homens desejosos de escapar das armadilhas de sua condição de seres finitos*”. [BIGNOTTO, idem, ibid.] [Grifos meus] Assim, Maquiavel medita sobre o papel do passado – ou seja, da própria História, uma vez que “passado” e História inevitavelmente estão associados – como fator de entendimento para a própria condição humana.

Para finalizar este aspecto contextualizador da obra de Maquiavel, um detalhe significativo merece menção: ao corresponder-se com o amigo Maquiavel, em 1509, Filippo Casavecchia observou-lhe que sua “filosofia” jamais seria compreendida pelos tolos, e de que não haveria sábios em quantidade suficiente para compreendê-la; embora estivesse Casavecchia se referindo especificamente a um posicionamento de Maquiavel sobre o episódio político da recaptura de Pisa pelos milicianos (o que, naturalmente, não corresponde ao entendimento de “filo-

sofia” como a temos hoje), o comentário de Casavecchia – de uma clarividência que acaba por estender-se a Hobbes – apontou não apenas um aspecto que vem a ser a cara do próprio *Príncipe*, mas também a qualidade, no amigo Maquiavel, mais admirada em nossos dias: a originalidade de seu pensamento, e de como o mesmo mantém um caráter provocativo (e “maldito” para vários), através dos tempos.

B) Hobbes, um filósofo político

Thomas Hobbes de Malmesbury (1588-1679), fortemente calcado em conceitos de natureza filosófica para a sistematização de uma filosofia moral e política, apresenta em *Leviatã* sua visão da natureza humana, bem como seu conceito e sistematização de um Estado político. Influenciado pela formação humanística e escolástica que recebeu, concentra a preocupação científica – de método empírico-matemático, e nominalista no campo da Lógica - para uma visão prática, voltada para a vida humana social e política (destacando-se o papel do Estado como instituição), reagindo contra o apriorismo cartesiano. Para Hobbes, o ideal da ciência é atingir um escopo de ideias tal que um processo de reconstrução dos processos corpóreos seja possível, uma vez que sua filosofia tem como objeto específico a experiência como comprovadora da existência dos corpos (herança empiricista de Bacon – ainda que não muito marcante -, de quem fora amigo e discípulo): no sistema hobbesiano, tudo que não seja redutível ao empírico e matemático não é filosófico. A ideia de “alma” é apenas como substância corpórea composta de matéria mais sutil, tornando incompreensível a ideia de um “ser espiritual”. Consequentemente, todo conhecimento reduz-se à sensação, e esta, a um movimento - ou imutação - material do órgão; “vontade” possui caráter exclusivamente fisiológico, referente aos *estados* de um organismo. Nesta visão, a construção do raciocínio equipara-se, pragmaticamente, às operações de soma e de subtração (onde, no dizer de Hobbes, as próprias operações de multiplicação e divisão não são mais que derivados das operações básicas anteriores) – como já deixa claro no capítulo 5 de *Leviatã*. Neste capítulo, Hobbes apresenta de forma objetiva uma *definição de ciência*, que constitui as bases de seu sistema metodológico empiricista, o qual adequa-se ao contexto metodológico do problema da Filosofia da História. Vale lembrar que o conjunto da obra de Hobbes, no entanto, vai muito além da moral e política, apresentando diversos pontos de vista em áreas como metafísica e epistemologia em uma acepção estritamente moderna, incluindo-se tratados científicos de peso em áreas como física, ótica e geometria. E, tal como se aplica a este trabalho, o pensamento de Hobbes se estende à própria história e historiografia, e áreas como o Direito e a Hermenêutica bíblica (incluindo uma espécie de teologia racional).

A formação em latim e grego clássico (este, curiosamente, um idioma nunca aprendido por Maquiavel, tendo o florentino adquirido seu conhecimento de autores gregos através de traduções latinas) adquirida por Hobbes aos oito anos de idade constituiu sólida base para o progressivo enriquecimento cultural e espiritual, além de porto seguro para os altos e baixos trazidos pela vida. À época em que o jovem Hobbes ingressou em Oxford, por onde se formaria - apesar de certa decepção proporcionada pelo que ele considerava como uma ausência de vitalidade no meio acadêmico de então, decepção que não se desvaneceria contudo, mediante o estudo dos historiadores, dos poetas clássicos, da leitura de mapas celestes e da Terra, e de um vivo interesse por Aristóteles ainda em vigor no meio acadêmico -, “há uma série de evidências de que os acadêmicos no início do século XVII tinham [outros] interesses intelectuais, especialmente nas ciências, [...] além do currículo oficial, e de que estes interesses refletiram-se muitas vezes [no] ensino. Também não devemos supor que a hostilidade de Hobbes pela lógica escolástica não tenha encontrado algum eco simpático na Oxford de sua época” (SORELL, 2006:17). A crítica humanista à Escolástica persistia no ambiente acadêmico: “uma preleção ferozmente anti-Escolástica [ocorrida] dois ou três anos antes da chegada de Hobbes [a Oxford] atacou as 'palavras torpes e bárbaras', as 'entidades', as 'essências formais e 'sofismas' e perguntou retoricamente: 'Como é a ética desenvolvida pelo conhecimento de proposições ou o fabrico de silogismos?’” (Idem, *ibid.*) De sua graduação ao longo de sua vida, Hobbes acumulou vasta experiência como educador e preceptor para famílias nobres ou abastadas. Tal como Maquiavel durante sua vida de chanceler e diplomata, Hobbes passou a acumular grande experiência em viagens entre a Inglaterra e o continente europeu, algum tempo após tornar-se tutor de William Cavendish (posteriormente Conde de Devonshire), em 1608, tendo a família Cavendish desde então se tornado mecenas de Hobbes, ao longo de toda sua vida. Em 1610, Hobbes e seu aluno empreenderam viagem ao continente europeu, passando por Alemanha, França e Itália. Hobbes também foi tutor do filho de Cavendish após a morte deste, o que proporcionou outras viagens possibilitando o contato com nomes como Galileu Galilei e Descartes (cujo círculo de amizades frequentou, e cujo sistema filosófico questionaria).

Similar a Maquiavel, Hobbes teve sua vida (mais longa que a do autor florentino, no entanto) marcada pelas perturbações sociopolíticas – no caso, daquelas que a Inglaterra sofreu em meados do século XVII, como veremos mais adiante. Falecido aos 91 anos, Hobbes foi sepultado sob uma lápide com inscrição modesta nela gravada, aparentemente de sua autoria: “Foi um homem virtuoso e, por sua reputação de aprendizagem, era bem conhecido no país e no estrangeiro”, dado o seu imenso e desenvolvido círculo de amizades (entre acadêmicos e também alunos), dentro e fora da Inglaterra. Ao que Noel Malcolm acrescenta: “Dizia-se que ele também tinha considerado uma inscrição diferente, que teria lembrado àqueles que o conheciam de uma de suas qualidades pessoais, que é muito raramente mencionada, mas que nenhum leitor de suas obras pode deixar de descobrir: seu esplêndido senso de humor. A inscrição pro-

posta era: 'Esta é a verdadeira pedra filosofal'³⁰. (Em irônica alusão à uma antiga obsessão dos alquimistas medievais)

b.1) Hobbes historiador

Temendo que suas especulações sobre política expressas em especial na trilogia *Os Elementos do Direito* (1632), *Do Cidadão* (1642) e, finalmente, *Leviatã* (de 1651) – trilogia na qual a terceira obra é um desenvolvimento e sistematização das duas primeiras –, fossem classificadas como utópicas, no mesmo plano da *República* de Platão, “Hobbes, ainda que compartilhe com este a tese do filósofo-rei, não chega a propor um modelo de cidade perfeita onde o governante deveria ser filósofo. Entre a ideologia platônica e o modelo maquiaveliano [...], a análise política hobbesiana, sem dúvida, procura se manter fiel ao renascentista florentino Maquiavel [...]”³¹.

Tal como Maquiavel, Hobbes teve um expressivo desempenho como historiador ao longo de sua carreira, cujas produções mantinham contato com o gênero como forma de educação política e também como gênero literário. Embora a transição das preocupações humanísticas iniciais de Hobbes para o seu grande projeto filosófico seja o objeto de estudo mais amplamente debatido, as *consequências* de tal mudança em sua concepção e prática da história, dessa transição da ênfase na história como narrativa didática e crítica ao emprego da lógica e da geometria como quadro demonstrativo filosófico e científico são pouco estudadas. E tal mudança de postura quanto à *historia como método* está estritamente relacionada à sua mudança de visão decorrente do entendimento dos processos de mudança e sua consequente revisão de conceitos adquiridos em sua própria formação, em razão do seu próprio testemunho dos turbulentos acontecimentos sociopolíticos da Guerra Civil Inglesa³². Assim, em “A História no Pensamento de Hobbes³³”, Luc Borot adota perspectivas para, a fim de analisar o papel de Hobbes como historiador, enfatizar a coerência interna do sistema filosófico e científico de Hobbes, bem como identificar o lugar e a função da história em seu sistema, conceitos de grande importância que se aplicam ao estudo de *Leviatã* apresentado aqui: a *classificação dos tipos de ciência (ou conhecimento) e a teoria da ciência* como apresentadas em *Leviatã*; as *funções e modos*

30 SORELL, 2006:38

31 BAPTISTA, 2011 (Ver Referencias Bibliográficas)

32 Esta guerra civil, ocorrida durante a Revolução Inglesa, travou-se entre os partidários do rei Carlos I (a quem Hobbes era leal e cujo filho, o futuro Carlos II, fora aluno de matemática de Hobbes, também durante o exílio) e o Parlamento, liderado por Oliver Cromwell. Começou em 1642 e acabou com a condenação à morte do rei em 1649. Isto levou os partidários do Rei a um exílio - entre os quais Hobbes, por 11 anos -, durante o qual, *Leviatã* foi escrito.

33 SORELL, 1996 (Ver Referencias Bibliográficas)

de história tal como definidos por Hobbes em trabalhos anteriores e posteriores a *Leviatã* (cujo marco decisivo foi a Guerra Civil já mencionada); e, por fim, o *papel de Hobbes como historiador* propriamente dito, à luz dos critérios identificados nas duas primeiras perspectivas. “Inconformado com as desordens sociais que prenunciavam o advento da Guerra Civil Inglesa, que testemunhava na Inglaterra por volta da metade do século XVII, [...] Hobbes, pressionado pelos fatos históricos, abandona seus estudos na área de filosofia natural que, em sua própria avaliação teria como único fim o prazer, para se dedicar ao estudo das causas dos conflitos e das guerras, assim como dos meios necessários para evitá-los. Em sua trilogia política [já mencionada] descreve a violência generalizada que caracteriza o *Estado de Natureza como um estado de guerra*. Buscando o pragmatismo e a utilidade que a filosofia natural dispensa, propõe o contrato mútuo, como única origem legítima para a criação do Estado Político, condição única e essencial para o bem estar e o almejado progresso da humanidade com o estabelecimento da paz. Ciente que a guerra é fruto da ignorância e a paz consequência direta do conhecimento dos conceitos políticos [mediante o emprego *racional* desse conhecimento], o autor manifesta a esperança de que suas obras na área sejam lidas e bem divulgadas, principalmente nas universidades³⁴”. (Grifos meus)

Para começar, a leitura da Parte I (“Do Homem”) do *Leviatã*, que trata da natureza humana e das formas de conhecimento (e teorização do mesmo), é crucial para o entendimento de Hobbes como historiador; boa parte do brevíssimo capítulo IX do *Leviatã* (e citado na abertura deste capítulo do trabalho) é constituída por uma tabela hierárquica das ciências³⁵, elaborada de acordo com o grau de certeza (i.e. probabilidade) que cada ciência deve prestar. Esta tabela é precedida por uma *definição de conhecimento* (apresentada, de maneira clara e objetiva – estilo característico de toda a obra, aliás - no capítulo IX), o qual divide-se em 2 tipos básicos: conhecimento dos *fatos* – de caráter *absoluto* (determinado pela memória e pelos sentidos) - e conhecimento das consequências *de uma afirmação a outra* – de caráter *condicional* (como o conhecimento do testemunho prestado em um júri, por exemplo). Estando a ciência relacionada a operações mentais do tipo condicional, deduções originam-se de definições. Disto, a filosofia mais apropriadamente científica para o funcionamento de um Estado (*commonwealths*) é aquela que origina-se do conhecimento absoluto da testemunha, passando, por dedução, a certas conclusões, ou em processo inverso, por indução a *fundamentos sólidos de conhecimento* - político, jurídico ou eclesiástico. Assim, “história civil” (como denominada por Hobbes), em sua forma ideal, estaria a mais próxima possível dos registros de fato da “história natural”, consistindo em *narrativas e descrições de ações e eventos, de caráter documental autêntico das ações humanas*.

34 BAPTISTA, 2011 (Ver Referencias Bibliográficas)

35 Ver Anexo II

Mas, pensando bem, presta-se o objeto da história civil a um tratamento científico? Considere-se a definição de 'história civil' por Hobbes [como apresentada no capítulo IX] como a história das ações *voluntárias* dos homens no Estado [*commonwealths*]. O 'civil' não diz respeito ao homem como ser natural, mas como *animal social e político*, como se Hobbes pensasse em uma *antropologia social ou política*; o 'voluntário' refere-se à *força motriz da psicologia do homem*: o *desejo*, o apetite, ou o empreendimento. Seja no estado de natureza ou no estado da sociedade civil, os homens agem de acordo com uma combinação de suas vontades e apetites - a aliança [ou *pacto*] é a operação através da qual *as vontades dos homens agem juntas pela primeira vez de acordo com a razão*, ao invés do apetite. A razão dos homens pode ser depravada por seus apetites e aversões, e essa depravação pode perverter as suas vontades; daí, os comportamentos individuais absurdos e suicidas em estado de natureza e os coletivos no estado de sociedade. Evidências de atos racionais ou irracionais da vontade podem, então, não serem razoáveis e podem até levar a conclusões não-filosóficas. [Borot, 2006:308] (Grifos meus)

Este “conhecimento ideal” adquirido pelo *testemunho* deve fundamentar-se na *memória* e, por extensão, no *passado* como uma espécie de abstração, tal o geômetra que lida com números e formas abstratos, que não pode vê-los “materializados” diante dos seus olhos; no mesmo processo de abstração, o pensador político ou o historiador utiliza os registros em legado pelos mortos, com base em sua memória, cujo levantamento remonta a fatores de distanciamento no tempo e no espaço. Acrescenta-se à memória o fator *experiencia* aliado à *prudencia*, sendo este binômio o cerne das filosofias política e moral para Hobbes - em uma via de questionamento ao antigo conceito aristotélico de prudencia subordinada à justiça. A objeção de Hobbes ao uso “ufanista” da história para a forja de mitos ideológicos, para fins de motivação a exaltações sociais, pode ter sido uma das bases estabelecedoras de uma sistematização da ciência política, mas tal questionamento é feito também por motivos *epistemológicos*: para Hobbes, qualidades como prudência, providência, e mesmo sabedoria, em sua acepção *idealizada*, não são mais que meramente falaciosas e conjecturais. Quanto ao seu estatuto epistemológico, o passado é tão confiável quanto a memória, esta sujeita a alterações (quando não à decadência) no decorrer do tempo. Conclusivamente, uma forma de conhecimento do passado, ou conhecimento histórico, embora reconhecido como tal, é passível de fragilidades devido à natureza e às modalidades deste tipo de conhecimento, tornando-o de um tipo precário. Disto, Hobbes estabelece o conhecimento científico como o verdadeiramente dotado de certeza nas suas deduções, que por sua vez dependem da segurança das suas bases, colocando a natureza do conhecimento científico em total oposição à natureza do conhecimento histórico: ciência implica o *uso da razão*, que não se adquire pela “contemplação meditativa” das experiências do passado histórico (sejam individuais ou coletivas), e sim mediante o emprego do raciocínio e o emprego adequado de sinais e palavras bem definidas. Isto distingue o binômio *experiencia-prudencia* e a ciência: como nas definições de ciência e história, a diferença é entre *fato* e *causalidade*. O passado é irrevogável como fato; o conhecimento apreendido pelo intelecto baseia-se em lógica e raciocínio causal, o que caracteriza o *conhecimento do fato*, onde entra em questão a *definição correta das palavras como o principal instrumento da ciência*. Portanto, *assimilar os termos ou linguagem adequados para a representação e trans-*

missão do conhecimento é considerado mais importante que a transmissão de um conhecimento de alegada factualidade. Para Hobbes – contrapondo o método histórico “realista” de Tucídides ao método “retórico” de Dionísio -, palavras são como contadores, e sua relação com a verdade se altera dependendo de quem as emprega - sábios ou tolos. Portando, para Hobbes, verdade em História significa, entre outros aspectos, *precisão*, o que implica a busca de *informações fidedignas*. Daí, uma “verdade histórica”, para Hobbes, tem igual relação com a *sucessão de eventos, suas causas e efeitos, e a realidade dos resultados apresentados*.

b.2) Hobbes e uma releitura da criatura mítica do Leviatã³⁶

Para que se possa compreender o título da obra de Hobbes, cumpre-se fazer uma breve análise do significado mitológico da criatura intitulada Leviatã, a qual adquiriu diversos significados tanto na Bíblia como no folclore popular, chegando o bíblico e o popular a se confundir, em alguns momentos. A caracterização do Leviatã também influenciou na criação da célebre gravura que acompanha as edições da obra até hoje.

O Leviatã é sempre descrito como uma criatura de grandes proporções, e foi bastante comum no imaginário dos navegantes europeus da Idade Média (não deixando, contudo, de haver referências a ele até tempos bem recentes). No Velho Testamento – e aqui adquire particular significado na metáfora hobbesiana, levando-se em conta Hobbes como leitor atento da Bíblia, o que seria de influência decisiva tanto para a metáfora do Leviatã como também para a criatura intitulada *Behemoth*, o arquirrival do Leviatã, aliás, título de outra obra de Hobbes -, a imagem do Leviatã aparece no Antigo Testamento, no *Livro de Jó* e em *Isaias*. Além do Antigo Testamento, o Leviatã é popularmente caracterizado em diferentes formas animais, sempre como criatura aquática: dragão marinho, serpente, polvo, entre outras. A origem histórico-mitológica do Leviatã - tal como a do seu rival Behemoth - como descrito na Bíblia é um tanto obscura, sendo que ambos animais estão associados a algumas sagas. De qualquer forma, as origens do Leviatã remontam à mitologia fenícia em que simbolizava o caos e possuía a imagem de um crocodilo. Na crença bíblica judaica, o Leviatã (também chamado, em Ezequiel, de “dragão” [29.3] e de “crocodilo” [32.2]) simboliza um poder contrário ao de Deus que, segundo o cristianismo, deverá sucumbir no Juízo Final, derrotado pelo Behemoth. Mesmo com diversas interpretações, o Leviatã, na maior parte do tempo descrito como gigantesco animal *aquático*, aparece na Bíblia como um crocodilo ou na forma de um enorme peixe, ou baleia (seu inimigo behemoth, como animal *terrestre*, é representado na forma de um hipopótamo). Na Idade Média, o Leviatã foi considerado pela Igreja como o demônio representante do quin-

36 Baseado em: <http://www.arcos.org.br/cursos/teoria-politica-moderna/thomas-hobbes/o-que-e-leviata> e [http://pt.wikipedia.org/wiki/Leviat%C3%A3_\(monstro\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Leviat%C3%A3_(monstro)). Acessados em 29/01/2015, às 21:00h.

to pecado capital, a Inveja, também sendo caracterizado com um dos sete príncipes infernais (o que, curiosamente, sugere uma irônica semelhança ao “Príncipe” de Maquiavel, no sentido de que, para os medievais, o Leviatã era, também, um “príncipe”...).

Para Hobbes, a figura do Leviatã representava muito mais do que a simples metáfora de cunho político, moralista e ético, constituindo elemento crucial para a elaboração de toda uma *estratégia visual* adotada logo na primeira edição do livro, estratégia esta da qual a célebre gravura da capa faz parte (não sendo a gravura, no entanto, a única peça componente desta estratégia): para Hobbes, a estratégia visual assume um elemento de reforço para a persuasão, uma vez que, para o autor, no plano visual, figuras atuam diretamente na psicologia humana. Daí a importância, para Hobbes, do *emprego de imagens como elemento de reforço persuasivo ao uso das palavras*. A compreensão desta estratégia visual adotada por Hobbes é feita mediante uma análise cuidadosa da edição original de Leviatã apresentada por Horst Bredekamp em “As Estratégias Visuais de Thomas Hobbes³⁷”: a participação do próprio Hobbes na concepção da capa de Leviatã sugere que a ilustração, como aquelas empregadas nos prefácios de outras obras suas (como *Tucidides*, *De Cive* e *Philosophical Rudiments*), pertencia a uma estratégia iconográfica cuja intenção era alertar o leitor mediante o emprego de imagens surpreendentes. O elemento estético de Leviatã está estritamente ligado ao significado do elemento estético como era entendido na arte renascentista; nesta estratégia iconográfica, aliada aos conceitos psicológicos de Hobbes, “o frontispício do Leviatã fornece o estado-gigante não apenas com as *lembranças do indivíduo como marcas* [as *vivências*], mas também capaz de assumir o caráter de um marco geral, 'pelo qual, o que um homem [indivíduo] descobre pode ser manifestado e dado a ser conhecido por outros [coletivo].' A imagem do Leviatã concluiu a etapa do marco a assinalar, não apenas como representação da imaginação individual, mas também porque constitui o marco do *estado*, com o poder de *ação direta*”³⁸. (Grifos meus)

b.3) O Bem e o Mal em Hobbes

Considerando-se as discorrências pró-Republicanas de Maquiavel estabelecidas em vários momentos no conjunto de sua obra, a figura do “Príncipe” pode bem ser interpretada como uma *alegoria* da figura genérica do governante, do chefe de Estado, da mesma forma que a figura mítico-bíblica do “Leviatã” constitui uma representação alegórica do Estado formalmente constituído. Escrito durante a conturbada época da Guerra Civil Inglesa (que durou de 1642

37 SPRINGBORD, 2007

38 Idem, *ibid.*

a 1651), o título de *Leviatã* é inspirado na figura bíblica homônima, aqui interpretada como uma *representação alegórica* do Estado e suas instituições (levando-se em conta o significado bíblico original da criatura mítica discutido acima). Um dado curiosamente contraditório acerca do próprio título da obra de Hobbes, aspecto sobre o qual Johan Tralau chama a atenção, é o de que “há algo estranho sobre o *Leviatã* [...], vago, indefinido e contraditório. Pois em *Leviatã*, Hobbes só menciona seu monstro-título três vezes. No entanto, essas três passagens realmente nos dão imagens muito divergentes daquela [caracterização inicial de] besta política enigmática. Veremos que o caráter indefinido deste monstro é revelador, e que a imagem mitológica não é, portanto, meramente, um ornamento acidental supérfluo, mas serve a um *propósito teórico* no argumento de Hobbes. Além disso, [...] o seu uso da imagem, o que contraria seus próprios princípios no tocante ao método filosófico, é em certo sentido uma necessidade teórica e política para ele [Hobbes]” (SPRINGBORD, 2007:61) (Grifos meus). Na acepção estética, reiterando-se a interpretação alegórica já discutida do *Leviatã* como representação do Estado, a organização criada por indivíduos saídos de um estágio “da idade da pedra” para celebrar seu pacto – ou *contrato*, nas palavras de Hobbes – com a nova autoridade. Em sua forma original, Originalmente representado na forma de animais (crocodilo, baleia, peixe, dragão ou algum outro tipo de besta) o *Leviatã*, aqui, tal como representado em sua famosa capa - uma gravura de autoria incerta, possivelmente de origem francesa -, Hobbes ressalta que a sua “nova besta” assume forma também *humana*, como pessoa, tornando-se o *Leviatã simultaneamente homem e animal, com uma qualidade extra*: é um ser artificial – ou melhor, uma *máquina*. O que pode soar assustador mas, para Hobbes, adquire significado moral, político e também epistemológico. Hobbes estabelece as limitações da condição humana, cujo orgulho e demais paixões que a movem obrigam-na a submeter-se estabelecendo um pacto, pela força das circunstâncias de desordem trazida por estas paixões, a um governo e Estado formalmente constituídos (a face *artificial* do *Leviatã*) em conjunto com o grande poder do governante, do chefe de Estado (a face *humana* de *Leviatã*). Embora Hobbes persiga a noção de *Leviatã* como Estado, Hobbes estabelece que, ao afirmar o *Leviatã* como “governador” dos homens, sugere uma identificação do mesmo também com o *soberano*, e não apenas com o Estado. Logo, o *Leviatã*, é simultaneamente o “animal” - não apenas o “estágio animal humano” inicial, mas também o estágio humano como *animal político*, além de máquina e deus, Estado e governo, conferindo ao *Leviatã* curioso atributo de indeterminação de sua natureza, contraditória ao sistema lógico hobbesiano, e que sugere um componente de vagueza em Hobbes na caracterização do *Leviatã*. Porém, para além das aparências desta contradição inicial, Hobbes – leitor atento da Bíblia, o que se reflete nas partes III e IV do livro -, é obcecado com clareza conceitual, e implacável ao criticar escolásticos e outros autores aos quais acusa de falta de precisão. Ao estipular sua própria teoria empiricista da ciência com a necessidade de “definições exatas”, ele professa que “metáforas e palavras ambíguas e sem sentido são como *ignes fatui* [fogo de tolo, ou “fogo fátuo”], e o raciocínio sobre elas vaga por inúmeros absurdos”. Por isso Hobbes surpreende ao justamente empregar uma “metáfora” ou “imagem”.

Leviatã, na condição de uma das primeiras obras a sistematizar uma *teoria do contrato social* (em um Estado de Direito constituído), expõe a ideia do *Summum bonum* ou “bem supremo” tornada como “sem efeito”, devido às oscilações dos desejos e paixões inerentes à condição individualista inicial da natureza humana; nesta exposição, a guerra civil e a condição brutal do que o autor denomina como “estado de natureza” (ou “guerra de todos contra todos”) podem ser evitadas apenas por um governo (i.e. O Estado de Direito e suas instituições) fortemente constituído e indivisível, acrescido de instituições solidamente embasadas. Nas 4 partes que organizam o livro, as 2 primeiras são de especial importância para o entendimento do sistema hobbesiano acerca das questões sobre Ética, Moral e Política: “Do Homem” - Parte I apresenta uma realística descrição da natureza e da psicologia humanas sem a idealização de uma “alma”, esta apresentada apenas como matéria sujeita a instabilidades comportamentais e ambientais, movida e motivada basicamente pelo medo (especialmente da morte violenta), em uma crítica ao que o autor define como elementos contraditórios nos Escolásticos, mantendo a crítica já despertada nos tempos de universidade. Nesse contexto, o “estado de natureza” constitui um tipo de condição representativa da natureza humana *tal como se representa na Terra*, com o que o autor denomina “leis da natureza”: para Hobbes fica claro que, no estado de natureza, nada pode ser considerado “justo” ou “injusto” (pois que tais conceitos dependem das *circunstâncias* e das *variações de interpretação*), e cada indivíduo deve ser considerado como detentor de direitos a todas as coisas. Em outra “lei da natureza” apresentada, deve-se estar disposto a renunciar ao próprio direito - na medida em que os outros também estão dispostos a fazê-lo, em um consenso - para se sair desse “estado de natureza” e erguer-se uma comunidade (Estado) com autoridade para comandar os indivíduos que dele façam parte. Em “Do Estado” - Parte II, estabelece-se uma *relação de contrato social* (conceito posteriormente retomado e reformulado por Rousseau), onde a comunidade-Estado é formalmente instituída quando se estabelece, de comum acordo: “*Autorizo e transfiro a este homem ou assembleia de homens meu direito de governar a mim mesmo, com a condição de que vós transferireis a ele vosso direito, e autorizareis todos seus atos da mesma forma*”³⁹).

Adicionalmente, em “De Um Estado Cristão” - Parte III, como que em uma tentativa de desenvolver uma Hermenêutica própria⁴⁰, especialmente no âmbito jurídico, Hobbes – um leitor atento da Bíblia - trata de investigar a *natureza de uma comunidade cristã*, levantando um questionamento sobre o grau de falibilidade das Escrituras, no sentido de que, se qualquer indivíduo reivindicasse alguma revelação sobrenatural como “superior” ao Direito Civil, então instituir-se-ia o caos; neste problema hermenêutico sugerido aqui, Hobbes estabelece que não podemos infalivelmente tomar “palavras pessoais” por “revelação divina”. Finalmente, em “Do Reino das Trevas” - Parte IV, no qual Hobbes, contrapondo os arraigados conceitos cris-

39 *Leviatã*, Cap. 17, “Das Causas, Definição e Geração de Um Estado”.

40 Levando-se em conta o tradicional conceito de Hermenêutica, ainda em vigor à época – tanto a de Maquiavel como a de Hobbes - desde os Escolásticos, a de Hermenêutica como *método de interpretação das Escrituras*.

tãos de “Céu”, “Inferno” e “Purgatório” (nos quais não acreditava), não apresenta estas “Trevas” na tradicional acepção ética e moral (no plano crime-e-expição-do-crime) do “Inferno” tal como entendido na cristandade, mas como uma *escuridão da ignorância em oposição à luz do verdadeiro conhecimento*, como que desenvolvendo e esboçando uma saída ao problema hermenêutico apresentado na parte anterior.

b.4) Ética, Política e Moral em Hobbes

O entendimento dos processos de mudança assimilados pela experiência e vivência de Hobbes se estende à área política: para Hobbes, homens são simultaneamente agentes (que moldam, “fabricam”) e “matéria-prima” constituinte de um Estado. À medida que cada homem dá-se o direito de governar a si mesmo na condição de que qualquer outro homem faça-o também, ressalta-se o papel de um “mediador” sujeito ao indivíduo ou assembleia de indivíduos, que adquire autonomia representativa da comunidade. Logo, estes mediadores ou representantes são a matéria-prima da comunidade, e cada um deles é, com os outros, uma *máquina* da comunidade, um dos coautores dos atos do chefe de Estado soberano. Desta participação de mão dupla de cada um na comunidade, Hobbes elaborou a “teoria da dupla responsabilidade humana na dissolução da comunidade”: como criadores da comunidade, homens são também responsáveis por possíveis imperfeições surgidas na comunidade (como na introdução de legislações vagas ou ambíguas). Todos os assuntos da comunidade são também do chefe de Estado, correndo-se o risco de deter opiniões falsas ou desinformações com respeito aos fins para os quais o soberano foi erguido; pior, podem se deixar influenciar por estas falsas opiniões e destruir a segurança e, por conseguinte, a paz. Assim, sua única garantia contra esse perigo é o *uso da razão*. “Os capítulos 29 e 30 do *Leviatã* oferecem igualmente uma prática e um conjunto de princípios filosóficos para governar-se um Estado e prevenir-se a dissolução interna. Maquiavel ofereceu regras para governar-se a si mesmo [como em uma espécie de autocontrole], mas Hobbes sugere que quem queira preservar a sua soberania [autonomia] deve primeiro ter em mente que a sua tarefa é *governar* [a comunidade ou o Estado, cuja finalidade é a *segurança do povo*]” (SORELL, 2006:316). Em suas teorias acerca da origem do Estado e da autoridade civil, Hobbes partilha com Epicuro a opinião de que a condição primitiva da natureza humana foi a vida isolada e independente, em que homens egoístas e isentos de lei moral viviam em luta uns contra os outros – o homem como “lobo do homem”.

Mais uma vez, é Leo Strauss quem aponta a indiscutível contribuição precursora de Maquiavel como marco na sistematização de uma filosofia política e moral, mudança esta “em perfeito acordo com o seu espírito”, tendo em Hobbes a sua continuidade: “Maquiavel dilacerara completamente a conexão entre a política e a lei natural ou direito natural, i.e. a ideia da justi-

ça entendida como algo independente da arbitrariedade humana. A revolução maquiaveliana apenas adquire toda a sua força quando a conexão é restabelecida e então a justiça, ou o direito natural, são reinterpretados no espírito maquiaveliano”, e continuados na obra de Hobbes em sua própria distinção e reinterpretação dos conceitos de política (contrato social) e de lei natural (estado de natureza). “Pode-se descrever a mudança efetuada por Hobbes da seguinte maneira: se antes dele a lei natural era entendida à luz de uma hierarquia das finalidades do ser humano na qual a autopreservação ocupava o mais baixo patamar, Hobbes entendeu a lei natural exclusivamente em termos de autopreservação. Por causa disso, a lei natural passou a ser entendida principalmente em termos do direito de autopreservação enquanto distinto de qualquer obrigação ou dever – um desenvolvimento que culmina com a substituição da lei natural pelos direitos do homem (a natureza substituída pelo homem e a lei substituída pelos direitos). Já em Hobbes, o direito natural de autopreservação inclui o direito de ir e vir [*corporeal liberty*] e a uma condição na qual o homem não se sinta enfastiado da vida, o que se aproxima do direito de autopreservação com conforto [...]. Eventualmente se chegou à conclusão de que a abundância universal e a paz são condições necessárias e suficientes para uma justiça perfeita.” (STRAUSS, 2013:333)

CONCLUSÃO

Consideradas pois, todas as coisas já expostas, pensando comigo mesmo se no momento presente, na Itália, corriam tempos capazes de honrar um príncipe novo e se havia matéria que assegurasse a alguém, prudente e valoroso, a oportunidade de nela introduzir nova organização que a ele desse honra e fizesse bem a todo o povo, quer me parecer concorrerem tantas circunstâncias favoráveis a um príncipe novo que não sei qual o tempo que poderia ser mais adequado para isto. E se, como já disse, para se conhecer a virtude de Moisés foi necessário que o povo de Israel estivesse escravizado no Egito, para conhecer a grandeza do ânimo de Ciro, que os persas fossem oprimidos pelos medas, e o valor de Teseu, que os atenienses estivessem dispersos, também no presente, querendo conhecer a virtude de um espírito italiano, seria necessário que a Itália se reduzisse ao ponto em que se encontra no momento, que ela fosse mais escravizada do que os hebreus, mais oprimida do que os persas, mais desunida do que os atenienses, sem chefe, sem ordem, batida, espoliada, lacerada, invadida, e tivesse suportado ruína de toda sorte. (*O Príncipe*, Cap. XXVI - “Exortação Para Procurar Tomar a Itália e Libertá-la das Mãos dos Bárbaros”)

O poder de um homem (universalmente considerado) consiste em seus meios presentes para obter algum bem manifesto futuro. Pode ser *original* ou *instrumental*. *Poder natural* é a eminação das faculdades do corpo ou da inteligência, tais como força, beleza, prudência, aptidão, eloquência, liberalidade ou nobreza extraordinárias. São *instrumentais* aqueles poderes que se adquirem mediante os anteriores, ou pelo acaso [fortuna], e constituem meios e instrumentos para adquirir mais, como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus, o que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é, neste ponto, como ocorre com a fama, crescente à medida que avança; ou como o movimento dos corpos pesados, que quanto mais progredem tanto mais rapidamente o fazem. O maior dos poderes humanos é o que se integra com os poderes de vários homens unidos pelo consentimento em uma pessoa natural ou civil; tal é o poder de um Estado; ou o de um grande número de pessoas, cujo exercício depende das vontades das distintas pessoas particulares, como o poder de uma facção ou de várias facções coligadas. Por conseguinte, ter servos é poder; ter amigos é poder, porque são forças unidas. Também a riqueza, unida com a liberalidade, é poder, porque procura amigos e servos. Sem liberalidade não o é, porque neste caso a riqueza não protege, mas expõe aos ardis da inveja. (*Leviatã*, Cap. X - “Do Poder, da Estimativa, da Dignidade, da Honra e do Título às Coisas”)

Por diversas vezes, afirma-se ser *O Príncipe* uma das primeiras obras daquilo que hoje é compreendido como filosofia moderna, mais especificamente filosofia política (especialmente a moderna política) na qual a verdade efetiva – ou *realista* - é tomada como mais importante e efetiva do que qualquer ideal abstrato, tal confrontando-se diretamente com as doutrinas católicas e escolásticas dominantes na época a respeito de como considerar questões como a política e a ética, bem como a – na realidade – questão de uma estreita relação entre moralidade e política (esta, uma questão que Maquiavel perseguia arduamente). E neste despontar da Filo-

sofia Política, Leo Strauss aponta Maquiavel como o primeiro agente da *modernidade* (conceito apresentado por Strauss e já mencionado aqui), quando Maquiavel entra em profundo desacordo com seus antecessores (alguns historiadores incluídos, como observa Newton Bignotto em seu artigo *Maquiavel Historiador*) quanto ao modo como o príncipe deve se conduzir nos relacionamentos e interesses. Como motivo para esse desacordo, Maquiavel dedica-se à verdade prática, factual (dada as suas próprias contribuições como historiador, ainda no artigo de Bignotto), e não a idealizações (ou a busca de um *summum bonum*). “Por se preocuparem em como o homem devia viver e não como o homem *de fato* vive, muitos imaginaram governos e principados que nunca existiram. A esse idealismo historiográfico e filosófico-político tradicional, Maquiavel opõe uma abordagem *realista* das coisas políticas. Se bem que, como observa Strauss, “isto é apenas um lado da verdade ou, em outras palavras, o realismo de Maquiavel é de um tipo específico”, onde ganham peso os conceitos que ele estabelece para *virtù*, *fortuna* e prudência.

Para o entendimento destes aspectos, Strauss faz recordar que a filosofia política clássica era uma busca pela “melhor” ordenação política ou pelo regime considerado “melhor” *no sentido de que melhor conduziria à prática da virtude* (em uma dimensão teleológica, escatológica da virtude), ao modo como o homem deve viver, e que o estabelecimento deste “melhor regime” dependia necessariamente de uma incontável e artilosa fortuna ou destino⁴¹. “Que tais naturezas estejam ou não presentes depende do destino e não da arte do legislador. Maquiavel parece concordar com Aristóteles ao dizer que não se pode estabelecer a mais desejada ordenação política se a matéria-prima [povo] é corrupta [...]. Mas se a matéria-prima corrupta representa para Aristóteles uma impossibilidade, para Maquiavel é apenas uma grande dificuldade. Essa dificuldade poderia ser superada por um homem excepcional que usasse os meios adequados para transformar uma matéria-prima corrupta em uma matéria-prima boa. *O obstáculo para o estabelecimento do melhor regime pode ser superado porque a sua matéria-prima, o homem, pode ser transformado*”. (STRAUSS, 2013:330) (Grifos meus)

Algumas questões já eram feitas por Maquiavel, a começar por uma questão filosófica particularmente espinhosa que vem a ser o enigma representado pelo embate entre *arbitrio* e *contingência* - ou, nos seus próprios termos, respectivamente *virtù* e *fortuna* (já apresentados anteriormente). A imprevisibilidade dos acontecimentos – levando-se em conta o panorama politicamente instável de seu tempo -, a irracionalidade do curso da história e a incapacidade humana de se desvencilhar de suas naturezas e inclinações inatas (fatores os quais convergem

41 Diferentemente da *República* de Platão, onde o vir-a-ser do regime “ideal” depende da coincidência e improvável união da filosofia e do poder político, e mesmo do “realista” Aristóteles, que concorda com Platão nos dois aspectos decisivos em que o “regime ideal” é a ordenação que adequadamente conduz à prática da virtude e a atualização deste regime depende do acaso. Para Aristóteles, o regime “ideal” não pode ser estabelecido se a natureza do território e do povo presentes não for compatível com um regime “ideal”.

para o que ele definia como *fortuna*) levou Maquiavel a questionar onde e como o arbítrio (ou livre-arbítrio, como gostamos de denominar mais frequentemente) pode determinar ou influenciar o curso e resultado dos eventos (este, um sentido importante da *virtù* maquiavélica). Ele às vezes sucumbiu a um tipo de fatalismo que nega a capacidade humana de se adaptar às mudanças. Nesse sentido, *O Príncipe* constitui corajosa – embora desesperada - tentativa para definir os requisitos de autonomia e de *virtù* mas, ironicamente, a solução apresentada no cap. 25⁴² torna-se refém de tal fatalismo. Se, teoricamente, esta imprevisibilidade pode ser controlada (quer pela prudência, quer pela impetuosidade), a prática resulta ineficaz devido ao aprisionamento das imutáveis naturezas individuais que obstruem a necessária flexibilidade de atitude para a aquisição da referida autonomia. Uma outra questão filosófica perseguida por Maquiavel – como herança, mas também como *questionamento* ao legado dos historiadores antigos e dos humanistas do Renascimento acerca do tema - foi a da *liberdade*: as condições em que esta se estabelece, como ser recuperada quando perdida e como defendê-la das condições adversas da tirania e da permissividade. Ao questionar se a liberdade é mais eficazmente defendida pelas elites ou pelo povo, Maquiavel contestou a velha suposição paternalista de que a liberdade exige guardiões aristocratas. Sua compreensão da *liberdade em função das relações de classe* da mesma forma implicou a *reformulação do conceito de tirania*, que ele acreditava resultar do esforço de uma classe (geralmente a nobreza) para proteger-se dos seus rivais. *Liberdade para Maquiavel é, em última análise, função das leis e das instituições públicas que ele denominava ordini*, ou procedimentos constitucionais com a finalidade de manter o bem público preservado de fatores como ambição política e interesses particulares. Nesse contexto, a mais grave ameaça às *ordini* – e, por extensão, à liberdade - é o poder de cidadãos influentes com recursos para construir grupos de interesse os quais ignoram, perturbam e minam as instituições (leis, tribunais etc.), o que Maquiavel define como “corrupção” (ou subversão das *ordini*).

Nas considerações apresentadas por Maquiavel sobre a natureza humana e suas relações com a sociedade constituída de “animais políticos”, Strauss ainda observa que

[...] o que Maquiavel chama de *repúblicas* [ou, poderia ser, “Estados”] imaginárias dos primeiros pensadores é baseado num *entendimento específico da natureza* que ele, ao menos implicitamente, rejeita. De acordo com essa compreensão da natureza, todos os seres naturais, pelo menos todos os seres vivos, dirigem-se para uma finalidade, uma perfeição a qual eles aspiram. [...] [E, nesse contexto,] Há uma perfeição notadamente humana que é determinada pela *natureza do homem enquanto ser racional e social*. A natureza fornece o padrão, um padrão totalmente independente da vontade humana; e isso implica que a natureza é boa. O homem ocupa uma definitiva posição no todo, uma posição bastante destacada. Pode-se dizer *que o homem é a medida de todas as coisas ou um microcosmo*, porém que ele ocupa essa posição por natureza. O homem tem assim o seu lugar em uma ordem que ele não criou. “O homem é a medida

42 “De Quanto Pode a Fortuna nas Coisas Humanas e de Que Modo Se Lhe Deva Resistir”

de todas as coisas” é aqui o contrário de “o homem é o mestre de todas as coisas”. O homem tem um lugar no todo; logo, o poder do homem é limitado. O homem não pode superar as limitações de sua natureza. [...] Essa limitação se mostra particularmente no inelutável poder do destino. A vida boa é a vida de acordo com a natureza, o que significa existir sob certos limites. A virtude é, essencialmente, moderação. Não há nisso distinção entre a filosofia política clássica e o apolítico hedonismo clássico: o desejável não é o máximo de prazeres, porém os mais puros dos prazeres; a felicidade depende decisivamente da limitação de nossos desejos.” (STRAUSS, 2013:330-331) (Grifos meus)

Como contextualização para um julgamento apropriado da doutrina política de Maquiavel, Leo Strauss considera um acordo, previamente estabelecido estabelecido pelos Escolásticos, entre a filosofia clássica e a Bíblia, acordo este considerado relevante levando-se em conta os conceitos filosóficos apresentados neste trabalho: o homem, criado à imagem bíblica de Deus, recebe por ordenação divina o comando de tudo que é criado na Terra, não o comando acerca do todo, mas *a atribuição de um lugar, um posto, em uma ordenação natural das coisas*, onde o justo é obedecer à ordenação estabelecida pelo plano divino - assim como no pensamento clássico a justiça significa observância a esta *ordenação natural*. E nesta ordenação natural, ao reconhecimento dos reverses do acaso corresponde o reconhecimento da inescrutabilidade da providência divina. Maquiavel rejeita toda esta tradição filosófico-teológica, pelos seguintes motivos:

As visões tradicionais implicavam que as coisas políticas não fossem levadas a sério (Epicurismo) ou então que estas fossem entendidas à luz de uma imaginária perfeição – as repúblicas ou principados imaginários [como o Reino de Deus] [...]. Mas deve-se começar por *como os homens vivem* [...]. O corolário imediato é a *reinterpretação da virtude*: [esta] não deve ser entendida como a causa da existência das repúblicas, mas [ela] existe exclusivamente por causa das repúblicas. A vida política propriamente dita não é redutível à moralidade, pois a moralidade não é possível fora da sociedade política e pressupõe a sociedade política. A sociedade política não pode ser então estabelecida e preservada permanecendo nos limites da moralidade pela simples razão de que o efeito ou o condicionado não pode preceder à causa ou ao condicionante. Além disso, o estabelecimento da sociedade política e mesmo da mais desejável sociedade política não depende do acaso, já que o acaso pode ser conquistado e o material corrupto pode ser transformado em um material incorruptível. Há uma garantia para a solução do problema político por que (a) o objetivo está atenuado, i.e., está agora em consonância com o que muitos homens de fato desejam, e (b) o acaso pode ser conquistado. O problema da política se torna um problema técnico. Tal como Hobbes formulou, “quando as Repúblicas se veem destruídas por dissensos internos, a culpa não está nos homens enquanto sua matéria constitutiva e sim nos homens enquanto aqueles que as moldam”. A matéria não é corrupta ou viciosa e não há mal ou vício nos homens que não possa ser dominado. O que é requerido para tanto não é a graça divina, a moralidade ou sequer a formação do caráter, mas *instituições* eficazes. [...] O problema político fundamental é simplesmente “*a melhor organização do estado que o homem seja de fato capaz de obter*”. (STRAUSS, 2013:331-332) (Grifos meus)

Leo Strauss comenta como Maquiavel, em sua filosofia de cunho político e social, constituiu o divisor de águas para o caminho rumo à modernidade (como todo o seu conjunto de transformações) no sentido de que, de modo a entender esta mudança realizada por Maquiavel no redimensionamento histórico do conceito filosófico de Ética aqui estabelecido, deve-se considerar outras duas grandes mudanças, “que ocorreram depois dele, mas que estão de pleno acordo com o seu espírito”. A primeira é o surgimento da ciência natural moderna (consolidada no pensamento hobbesiano), com a rejeição das causas finais e, por conseguinte, do conceito de destino, aniquilando as bases teóricas da filosofia política clássica.

A nova ciência da natureza difere das várias formas da antiga ciência da natureza não apenas por causa de seu novo entendimento da natureza, mas sobretudo por causa de seu novo entendimento da própria ciência: o conhecimento não é mais entendido como sendo fundamentalmente receptivo; o ponto de partida do conhecimento é o *homem* e não mais a ordem cósmica [ou ordenação natural predestinada]; em sua busca pelo conhecimento, o homem pode chamar a natureza ao tribunal de nossa razão; [...] o entendimento humano prescreve à natureza as suas leis; o poder do homem é bastante superior ao que até ali se acreditava; o homem pode transformar a matéria humana corrupta em matéria humana incorrupta, ou conquistar o destino, pois toda a verdade e significado se originam do homem; o homem não está assim inserido numa ordem cósmica que antecede toda a atividade humana. [No plano estético, é o fator *criatividade*, e não mais o fator “imitação” ou “reprodução”, a guiar o processo criador] O propósito da ciência é reinterpretado: *propter potentiam* [para o poder], para o alívio da condição humana, para o controle da natureza, para o máximo controle, para o controle sistemático das condições naturais da vida humana. A conquista da natureza implica que a natureza é o inimigo, o caos a ser reduzido à ordem. Tudo o que é bom se deve mais ao trabalho do homem do que a um presente da natureza, uma vez que a natureza oferece materiais quase sem valor. Desse modo, a sociedade política não é de forma alguma natural: o estado é meramente um artefato criado pelos governantes. A perfeição do homem não é um fim natural do homem, mas um *ideal criado livremente pelo próprio homem*. (STRAUSS, 2013:332-333)

Sobre a inquestionável universalidade de Maquiavel e sua duradoura contribuição (levando-se Maquiavel em conta como o predecessor cronológico de Hobbes) – apesar das frequentes e inevitáveis distorções -, é John Najemy quem dá este parecer:

Maquiavel está agora em toda parte: rotineiramente invocado por comentaristas políticos e âncoras; apropriado, adequado e distorcido por autores de manuais sobre o sucesso na política, nos negócios, e na guerra; denunciado por autoproclamados defensores da virtude política por ter desencadeado as forças das trevas no mundo moderno; e admirado por ter exposto tal ingenuidade em um mundo em que, supostamente, só a tenacidade funciona. É estudado, analisado e debatido por eruditos a partir de uma ainda maior variedade de disciplinas acadêmicas e orientações intelectuais (literatura, história, filosofia, governo, ciência política, estudos de teatro, religião, ciência militar, e até mesmo história da arte) e atribuído como leitura obrigatória (em-

bora, normalmente, apenas “O Príncipe”) em mais cursos universitários e departamentos do que qualquer outro escritor. “Maquiavélico” assumiu vida própria como um adjetivo adequado universalmente reconhecido e tornou-se moeda comum, [...] usado (e abusado) na fala cotidiana muito além dos círculos acadêmicos e intelectuais, em sentidos alheios ao Maquiavel histórico. Em debates de televisão e colunas de opinião de jornais sobre questões políticas e sociais, enquanto “marxista” e “freudiano” têm até agora adquirido uma mofada singularidade e a maioria dos outros nomes históricos significam pouco para a leitura geral ou a escuta pública, ninguém, lamentavelmente, pensa ser necessário perguntar o que um orador pretende na caracterização de alguma pessoa ou ideia como “maquiavélica”, ou se a caracterização é justificada. [NAJEMY, 2010:05-06]

Levando-se em conta o fato de que tanto *Leviatã* como *Príncipe* constituem obras provocativas – quando não perturbadoras – ainda em nossos dias, com frequente carga de interpretações errôneas atribuídas a ambas (várias dessas interpretações nitidamente sugerindo a necessidade de uma leitura mais atenta e ainda mais: uma *compreensão das circunstâncias histórico-filosóficas* que levaram os autores a elaborar seus sistemas), este trabalho pretendeu demonstrar como estes constituem dois livros escritos em momentos históricos conturbados, diante de uma crise de paradigmas que obrigaram os respectivos autores a revisarem alguns conceitos. Para muitos, esta revisão pode ser interpretada – ainda que midiaticamente, na maior parte do tempo - como uma “deturpação”, “inversão” ou “subversão de valores”, como John Gray observa.

Os humanos prosperam em condições que a moralidade condena. A paz e prosperidade de uma geração sustentam-se sobre as injustiças de gerações anteriores; as delicadas sensibilidades das sociedades liberais são frutos de guerra e império. O mesmo é verdadeiro para indivíduos. A gentileza floresce em vidas resguardadas; uma confiança instintiva nos outros raramente é forte em pessoas que enfrentaram o improvável. As qualidades que dizemos valorizar acima de todas as outras não podem resistir à vida ordinária. [...] Muito do que admiramos vem de coisas que julgamos más ou erradas. Isso é verdadeiro para a própria moralidade. O *príncipe* de Maquiavel há muito tem sido condenado por pregar a [suposta] imoralidade. Ele ensina que qualquer um que tente ser honrado na luta pelo poder certamente acabará se lamentando: conquistar e manter o poder requer *virtú*, audácia e um talento para a dissimulação. (O ensinamento de Maquiavel é escandaloso mesmo hoje, quando todo mundo quer ser um príncipe.) O *Leviatã* de Hobbes foi atacado por observar que na guerra a força e a fraude são virtudes. A lição de *A fábula das abelhas*⁴³, de Bernard de Mandeville, é que a prosperidade é guiada pelo vício — por

43 Bernard Mandeville, ou Bernard de Mandeville (1670–1733), foi filósofo, economista político e satírico. Embora holandês de nascimento, viveu a maior parte de sua vida na Inglaterra, tendo escrito a maioria de suas obras em Inglês; *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* (“A Fábula das Abelhas: ou, Vícios Privados, Benefícios Públicos”) é sua obra mais conhecida. Embora o poema tenha sido publicado pela primeira vez em 1705, adquiriu versão expandida em livro, na forma de ensaio, em 1714. Esta *Fábula* - cuja análise adquire importância inclusive no campo da Economia, além do da Filosofia Moral e Política - defendia aquilo que conhecemos como os vícios humanos, a saber: ganância, inveja, vaidade e orgulho, sendo tais vícios entendidos como fundamentais para a prosperidade de uma nação; e este desejo ou processo

avareza, vaidade e inveja. [...] Nesses escritores, uma verdade proibida é posta a nu. Não é apenas que a vida boa tenha muito pouco a ver com 'moralidade'. Ela somente floresce por causa da 'imoralidade'. Os filósofos morais sempre se evadiram a essa verdade. Aristóteles começou a evasão quando apresentou sua doutrina do meio-termo, que diz que as virtudes aumentam e diminuem aos pares. Coragem e prudência, justiça e simpatia — todas são altamente desenvolvidas no homem virtuoso. (Não esqueçamos que ele fala apenas dos machos.) Mas, como até Aristóteles deve ter notado, *as virtudes podem ser rivais: um rigoroso senso de justiça pode afastar a simpatia. Pior ainda, 'virtude' pode depender do 'vício'; a coragem frequentemente vai junto com uma certa inconseqüência. Quando se trata de vício e virtude, os seres humanos não são um todo coerente.* [...] [GRAY, 2011:123-125] (Grifos meus)

Por fim, Nicole Loraux cita Marc Bloch fazendo uma ligeira referencia a Maquiavel, ao contrapor o pessimismo maquiaveliano sobre a imutabilidade na natureza humana, em oposição ao otimismo de Bloch, em sua crença de como o espírito humano evolui à medida que adquire e aprimora as informações recebidas. E tal influi na sistematização tanto de um pensar histórico como de um pensar filosófico, estabelecendo uma compreensão evolutiva como o próprio sistema hobbesiano parece sugerir, onde as constantes mudanças podem, de acordo com o ambiente – hostil ou benéfico -, aprimorar o espírito ou fazê-lo regredir.

É claro que já não mais acreditamos hoje que, como escrevia Maquiavel [...], havia no tempo “ao menos algo de imutável: é o homem”. Aprendemos que o homem também mudou: em seu espírito e, sem duvida, ate nos mecanismos mais delicados do seu corpo. Como poderia ser diferente? Sua atmosfera mental transformou-se profundamente, sua higiene e sua alimentação também. Entretanto, é preciso que exista na natureza humana e nas sociedades humanas um fundo permanente. Sem o que os próprios nomes homem e sociedade nada poderiam significar. (BLOCH, apud LORAUX, 2009:192-193)

O “fundo” permanece através dos tempos, como referencia tanto para a consolidação de valores como para o questionamento e reformulação dos mesmos. Mas, como Maquiavel e Hobbes acreditavam, tal questionamento é possível apenas mediante a fundamentação de bases

pela busca do interesse individual teria, como consequência (deste processo mesmo), um “caráter estabilizador” social. Desta forma, o “bem comum” - ou, digamos uma derivação do *Summum bonum* em uma acepção no mínimo inusitada - seria definido não como produto da bondade ou das virtudes humanas, mas sim dos vícios individuais (o que sugere um “redimensionamento” do conceito quanto à sua tradicional acepção de virtude moral e filosófica). Um detalhe curioso é o de que, quando publicada na forma original de poema, a fábula atraiu pouca atenção, sendo no entanto considerada escandalosa ao ser desenvolvida e apresentada como ensaio, tida como ofensiva às virtudes cristãs ainda nos dias de hoje – em uma interpretação similar às do *Príncipe* e do *Leviatã*. (OBS.: uma tradução da *Fábula* em Português está disponibilizada neste link: <http://economiapoliticabrasil.blogspot.com.br/2009/03/fabula-das-abelhas-de-bernard.html>, acessado às 21:00h de 11/01/2015)

culturais sólidas (no indivíduo, através da instrução adquirida, e desta formação para a consolidação das instituições), para que as mudanças ocorram de maneira estruturada. Portanto, para Maquiavel e para Hobbes, este “fundo” residia na formação por eles adquirida, entre influências clássicas e escolásticas, adaptadas e destiladas em uma reformulação de conceitos que a premência de tempos difíceis exigia. Em Maquiavel e em Hobbes verifica-se, nesta tarefa de redimensionamento do conceito de valores como Ética e Moral, transpondo-os de seu patamar de valores “absolutos” e colocando-os sobre a perspectiva relativizante terrena e realista, um problema apresentado pelo sistema escolástico-tomista: o da subordinação do *summum bonum* ao *summum esse* (ou “Suprema essência”) no contexto de uma metafísica do ser, mas agora subordinada ao *plano sociopolítico terreno e à condição naturalista de “animal político” da natureza humana*, no sentido de que o “Sumo” (outrora identificado em Deus e no Uno), para Maquiavel e para Hobbes, passa a se relacionar ao plano terreno de uma organização política como finalidade de uma organização social, e os “graus de perfeição do bem” (antes entendidos como uma escala hierárquica dos tipos de bem dirigidos ao “Bem supremo”, ou Deus) redimensionados como a sólida fundamentação das bases políticas (como Maquiavel pretendia) a erigir instituições duradouras (como Hobbes pretendia), em um processo sociopolítico conduzido não mais pela idealização de valores absolutos e abstratos, mas pela vivência do real e do concreto oferecido pela realidade, mediante a experiência, aprendizado e avaliação das obras passadas (a História) e presentes (a conduta sociopolítica), tanto no plano individual como no plano organizacional.

ANEXOS

Anexo I

CARTA DE MACHIAVELLI A FRANCESCO VETTORI, EM ROMA (RELATIVA À OBRA *IL PRÍNCIPE*)

Magnifico oratori Florentino Francisco Vectori apud Summum Pontificem et benefactori suo.

Romae,

Magnífico embaixador. Tardias jamais foram as graças divinas. Digo isto porque me parecia não ter perdido mas sim estar esmaecida a vossa graça, tendo estado vós muito tempo sem escrever-me; estava em dúvida de onde pudesse vir a razão de tal. E dava pouca importância a todas as causas que vinham à minha mente, salvo quando pensava que tivésseis retraído de escrever-me, porque vos tivesse sido escrito que eu não fosse bom guardião de vossas cartas; e eu sabia que, afora Filippo e Pagolo, outros, de minha parte, não as tinham visto. Readquiri essa graça pela vossa última de 23 do mês passado, pelo que fico contentíssimo ao ver quão ordenada e calmamente exerceis essa função pública, e eu vos concito a continuar assim, porque quem deixa as suas comodidades pelas comodidades dos outros, perde as suas e destes não recebe gratidão. Desde que a fortuna quer dispor todas as coisas, é preciso deixá-la fazer, ficar quieto e não lhe criar embaraço, esperando que o tempo lhe permita fazer alguma coisa pelos homens; então, será bem suportardes maiores fadigas, zelar melhor das coisas, e a mim convirá partir da vilas e dizer: eis-me aqui. Não posso, portanto, desejando render-vos iguais graças, dizer nesta minha carta outra coisa que não aquilo que seja a minha vida, e se julgardes tal que valha trocá-la com a vossa, ficarei contente em mudá-la.

Aqui estou, na vila; depois que ocorreram aqueles meus últimos casos, não estive, somando todos, vinte dias em Florença. Até aqui tenho apanhado tordos à mão. Levantava-me antes do amanhecer, preparava a armadilha, ia-me além com um feixe de gaiolas ao ombro, que até parecia o Getas quando o mesmo voltava do porto com os livros de Anfitrião; apanhava no mínimo dois e no máximo seis tordos. E, assim, passei todo o mês de setembro. Depois esse passatempo, ainda que desprezível e estranho, veio a faltar com desgosto meu. Dir-vos-ei qual a minha vida agora. Levanto-me de manhã com o sol e vou a um meu bosque que mandei cortar, onde fico duas horas a examinar o trabalho do dia anterior e a passar o tempo com aqueles cortadores que estão sempre às voltas com algum aborrecimento entre si ou com os vizinhos. Acerca deste bosque eu teria a dizer-vos mil belas coisas que me aconteceram, bem como de Frosino de Panzano e dos outros que queriam desta lenha. Frosino, principalmente, mandou buscar certa quantidade sem dizer-me nada e, na ocasião do pagamento, queria reter dez libras que disse ter ganho de mim, há quatro anos, num jogo de *cricca* em casa de Antônio Guicciardini. Comecei a fazer o diabo: queria acusar o carroceiro, que fora ali mandado por ele, como ladrão. Enfim

Giovanni Machiaveili interveio e nos pôs de acordo. Batista Guicciardini, Filippo Ginori, Tommaso dei Bene e alguns outros cidadãos, quando aqueles maus ventos sopravam, cada um me adquiriu uma ruma de lenha. Prometi a todos e mandei uma a Tommaso, a qual chegou a Florença pela metade, porque, para empilhá-la, ali estavam ele, a mulher, as criadas e os filhos, os quais pareciam o Gabburra quando na quinta-feira, com seus rapazes, abate um boi. De modo que, visto em quem eu depositava o meu ganho, disse aos outros que não tinha mais lenha; todos se encolerizaram e agastaram comigo, especialmente Batista, que inclui esta entre as demais desgraças de Prato.

Saindo do bosque, vou a uma fonte e, daqui, ao meu viveiro de tordos. Levo um livro comigo, ou Dante ou Petrarca, ou um desses poetas menores, Tibulo, Ovídio e semelhantes; leio aquelas suas amorosas paixões, e aqueles seus amores lembram-me os meus; deleito-me algum tempo nestes pensamentos. Depois, vou pela estrada até à hospedaria; falo com os que passam, pergunto notícias das suas cidades, ouço muitas coisas e noto vários gostos e fantasias dos homens. Enquanto isso, chega a hora do almoço, quando com a minha família como aqueles alimentos que esta pobre vila e este pequeno patri-mônio comportam. Terminado o almoço, retorno à hospedaria; aqui, geralmente, estão o estalajadeiro, um açougueiro, um moleiro e dois padeiros. Com estes eu me rebaixo o dia todo jogando *cricca*, *trich-tach*, e, depois, daí nas cem mil contendidas e infinitos acintes com palavras injuriosas; a maioria das vezes se disputa uma insignificância e, contudo, somos ouvidos gritar por São Casciano. Assim, envolvido entre estes piolhos, cubro o cérebro de bolor e desabafo a malignidade de minha sorte, ficando contente se me encontrásseis nesta estrada para ver se essa malignidade se envergonha.

Chegada a noite, retorno para casa e entro no meu escritório; na porta, dispo a roupa quotidiana, cheia de barro e lodo, visto roupas dignas de rei e da corte e, vestido assim condignamente, penetro nas antigas cortes dos homens do passado onde, por eles recebido amavelmente, nutro-me daquele alimento que é unicamente meu, para o qual eu nasci; não me envergonho ao falar com eles e perguntar-lhes das razões de suas ações. Eles por sua humanidade, me respondem, e eu não sinto durante quatro horas qualquer tédio, esqueço todas as aflições, não temo a pobreza, não me amedronta a morte: eu me integro inteiramente neles. E, porque Dante disse não haver ciência sem que seja retido o que foi apreendido, eu anotei aquilo de que, por sua conversação, fiz capital, e compus um opúsculo *De Principatibus*, onde me aprofundo o quanto posso nas cogitações deste assunto, discutindo o que é principado, de que espécies são, como são adquiridos, como se mantêm, porque são perdidos. Se alguma vez vos agradou alguma fantasia minha, esta não vos deveria desagradar; e um príncipe, principalmente um príncipe novo, deveria aceitar esse trabalho: por isso eu o dedico à magnificência de Juliano. Filippo Casavecchia o viu e vos poderá relatar mais ou menos como é e das conversas que tive com ele, se bem que frequentemente eu aumente e corrija o texto.

Vós desejaríeis, magnífico embaixador, que eu deixasse esta vida e fosse gozar convosco a vossa. Eu o farei de qualquer maneira; mas o que me retém por ora são certos negócios que dentro de seis semanas terei ultimado. O que me deixa ficar em dúvida é que estão aí aqueles Soderini, aos quais eu seria forçado, estando aí, a visitar e a falar. Receio que ao meu retorno, pensando apear em casa, viesse a des-

montar no Bargiello, eis que, se bem este Estado" tenha mui sólidas bases e grande segurança, ele é novo e, por isso, cheio de suspeitas; nem faltam sabidos que, para aparecer, como Pagolo Bertini, meteriam outros na prisão e deixariam a meu cargo os aborrecimentos. Peço-vos me tranquilizeis deste receio e, depois, dentro do tempo mencionado, irei visitar-vos de qualquer modo.

Discuti com Filippo sobre esse meu opúsculo, se convinha dá-lo ou não e, sendo acertado dá-lo, se era mais conveniente que eu o levasse ou que o mandasse. Não me fazia dá-lo o receio de que Juliano não o lesse e que esse Ardinghelli se honrasse com esse meu último trabalho. Por outro lado, dá-lo satisfaria a necessidade que me oprime, porque estou em ruína e não posso permanecer assim por muito tempo, sem que me torne desprezível por pobreza, isso além do desejo que teria de que esses senhores Médici passassem a utilizar-me, se tivesse de começar a fazer-me rolar uma pedra; porque, se depois não conseguisse ganhar o seu favor, lamentar-me-ia de mim mesmo, eis que, quando fosse lido o opúsculo, ver-se-ia que os quinze anos que estive no estudo da arte do Estado, não os dormi nem brinquei, devendo todo homem achar agradável servir-se de alguém que, a custas de outros, fosse cheio de experiência. E da minha fidelidade não se deveria duvidar porque, tendo sempre observado a lealdade, não devo aprender agora a rompê-la; quem foi fiel e bom durante quarenta e três anos, que eu os tenho, não deve poder mudar sua natureza; da minha lealdade e bondade é testemunho a minha pobreza.

Desejaria, pois, que vós ainda me escrevêsseis aquilo que sobre este assunto vos pareça. A vós me recomendo. Seja feliz.

10 de Dezembro de 1513
NICOLÓ MACHIAVELLI
Florença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGRA FILHO, Luciano Bezerra. “Reflexões Sobre a História de Jacob Burckhardt: Algumas Considerações” [artigo]. Revista História, Imagem e Narrativas, out/2009, nº 9.
- BERBERT Jr., Carlos Oiti. “Teoria da História e Filosofia da História: uma análise das relações entre a epistemologia, a metodologia e o pensamento especulativo” [artigo]. Revista Dimensões, vol. 24, 2010, p.173-192. ISSN: 1517-2120.
- BIGNOTTO, Newton. “Maquiavel Historiador” [artigo]. São Paulo, SP. Revista USP, março-maio 1996. Nº 29, p.182-188.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões Sobre a História*. 1961. Rio de Janeiro, RJ, Zahar. 280p.
- CABALLERO, Alexandre. *A Filosofia Através de Textos*. 2ª ed. 1971. São Paulo, SP, Cultrix, 272p.
- FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. 22ª ed. 1978, Rio de Janeiro, RJ, Agir, 382p.
- GRAY, John. *Cachorros de Palha*. 7ª ed., 2011. Rio de Janeiro, RJ, Record. 255p.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. 2011. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 618p.
- JASPERS, Karl. “Origem e Meta da História” [artigo]. Curitiba, PR, FAE Centro Universitário. Revista Filosófica São Boaventura, v.6 n.1. janeiro-junho 2013. p.137-152.
- LORAUX, Nicole. “Elogio do Anacronismo em História” (in: *A Tragédia de Atenas*. Trad. Paula Rodrigues Coelho da Silva. 2009. São Paulo, SP, Loyola).
- KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. 9ª ed. 2013. Petrópolis, RJ, Vozes. 107p.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 12ª ed. 1988. Rio de Janeiro, RJ, Bertrand Brasil. 158p.
- MELLO, Ricardo Marques de. “O Que é Teoria da História? Três Significados Possíveis”. Jan-jun. 2012, Uberlândia, MG, Revista História e Perspectivas. p. 365-400.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 3ª ed. 1998. São Paulo, SP, Martins Fontes, 741p.
- NAJEMY, John M. *The Cambridge Companion to Machiavelli* [org.]. 2010, New York, Cambridge University Press, 304p. (Coleção *The Cambridge Companion to Literature*)
- ROSSATTO, Noeli Dutra. “*Summum bonum*: A perspectiva medieval” [artigo]. Santa Maria, RS, Studia Kantiana (Revista da Sociedade Kant Brasileira – Depto. de Filosofia da UFSM), 2011, nº 11, p.122-138.
- SIMMEL, Georg. *Ensaio Sobre Teoria da História*. 2011, Rio de Janeiro, RJ, Contraponto, 107p.
- SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes* [org.]. 1996, New York, Cambridge University Press. 420p. (Coleção *The Cambridge Companion to Philosophy*)
- SPRINGBORD, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan* [org.]. 2007, New York, Cambridge University Press. 534p. (mesma coleção)
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 1996. Rio de Janeiro, RJ, Bertrand Brasil.

Na web:

AURÉLIO, Daniel Rodrigues. “O Animal Político” [artigo]. <http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/23/o-animal-politico-para-aristoteles-o-homem-e-um-178984-1.asp>

Acessado às 16:00h de 14/01/2015.

BAPTISTA, Lígia Pavan. “Guerra e Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes” [artigo]. http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC000000122011000300004&script=sci_arttext.

Idem, *ibid*.

FELIPE, Cleber Vinicius do Amaral. “Navegando Por Mares Agitados: A Prudência em Maquiavel e Guicciardini” [artigo]. <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=rese-nhas&id=93> Idem, *ibid*.

Revista *Dimensões*. <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/> Acessado às 23:00h de 18/01/2015.

HAHN, Fábio André. “Espelhos dos Príncipes: Considerações Sobre o Gênero” [artigo]. <http://www.historiahistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=134> Acessado às 22:00h de 07/11/2014.

Revista *História, Imagem e Narrativas*. <http://www.historiaimagem.com.br/> Acessado às 21:00h de 05/01/2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe* (versão online). <http://www.culturabrasil.org/oprin-ci-pe.htm>. Acessado às 23:00h de 18/01/2015.

OLIVEIRA, Terezinha e RUBIM, Sandra Regina F. “Reflexões sobre a influência de Maquiavel na educação e na formação do Estado Moderno” [artigo]. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-46982012000100007&script=sci_arttext Idem, *ibid*.

STRAUSS, Leo. “Os Três Movimentos da Modernidade” (Tradução e prefácio de Evaldo Sampaio da Silva). <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2013v12n2p321>. Acessado às 22:00h de 07/11/2014.

Revista *Studia Kantiana*. <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk> Acessado às 21:00h de 05/01/2015.

Summum bonum. http://en.wikipedia.org/wiki/Summum_bonum. Idem, *ibid*.

Revista *USP*. <http://www.usp.br/revistausp/>. Idem, *ibid*.