

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA POLÍTICA INTERNACIONAL (PEPI)

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A CONSTRUÇÃO DA LINHA DE PESQUISA DO SISTEMA INTERESTATAL
CAPITALISTA E DO PODER GLOBAL: DOS SOFISTAS A THOMAS HOBBS.

MÁRIO MAXIMO
matrícula nº.: 110003954

ORIENTADOR: PROF. DR. ANDRES FERRARI

JANEIRO 2012

A CONSTRUÇÃO DA LINHA DE PESQUISA DO SISTEMA INTERESTATAL
CAPITALISTA E DO PODER GLOBAL: DOS SOFISTAS A THOMAS HOBBS.

Mário Motta de Almeida Maximo
matrícula n°.: 110003954

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ECONOMIA POLÍTICA INTERNACIONAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA A
CONCLUSÃO DO CURSO DE MESTRADO.

Mário Motta de Almeida Maximo

Orientador: Prof. Dr. Andres Ferrari

RIO DE JANEIRO, RJ – BRASIL
JANEIRO DE 2012

Agradecimentos

Agradecer é sempre uma tarefa difícil. Todo trabalho é resultado de uma infinidade de influências e auxílios, e nomear todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente com o processo criativo é sempre um exercício hercúleo. Peço desculpas, portanto, a todos que aqui não estiverem lembrados, mas que certamente foram essenciais na construção desta dissertação.

Gostaria de agradecer em primeiro lugar a Juliana Nascimento, que acompanhou toda a elaboração deste texto e zelou incansavelmente por sua qualidade. Gostaria de agradecer também ao meu orientador, professor Andres Ferrari, pelos conselhos dados, pela paciência e pelas palavras compreensivas.

A todos os demais professores que me acompanharam e me ensinaram muito durante todo o mestrado: Maurício Metri, pelo diálogo sereno e pelo amor à verdadeira economia; Clarice Vieira, pela amizade inestimável e pelas diversas horas de debate sobre o pensamento, tão cheias de vida e alegria; Maria Claudia Vater, pela energia extremamente positiva e por me ajudar a enxergar o mundo através de suas relações e não por suas singularidades; E ao José Luís Fiori, por suas aulas inspiradoras e por sua coragem e autenticidade intelectual, que são fontes constantes de estímulo e aprendizado.

Agradeço também aos meus amigos por compartilharem a paixão pela filosofia e pela política: Conrado Costa, pela convivência enriquecedora e por me lembrar sempre do valor de uma utopia; Fernando Henrique Tavares, pelo humor único e por trazer questões sempre desafiadoras; Flávia Naves, pela defesa firme da arte como forma legítima e preciosa do pensamento; e a todos os meus amigos da “hora do play”, pelos momentos mágicos.

Por fim, gostaria de agradecer a minha família. Aos meus pais, Paulo e Magda, pelo apoio incondicional. E a meus irmãos, André e Bárbara, pela harmonia e fraternidade, ambas muito importantes para o desenvolvimento deste trabalho.

Resumo da Dissertação apresentada ao PEPI/UFRJ como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em Economia Política Internacional.

A CONSTRUÇÃO DA LINHA DE PESQUISA DO SISTEMA INTERESTATAL CAPITALISTA E DO PODER GLOBAL: DOS SOFISTAS A THOMAS HOBBS.

Mário Motta de Almeida Maximo
Janeiro/2012

Orientador: Prof. Dr. Andres Ernesto Ferrari

Programa: Economia Política Internacional

A construção do programa de pesquisa nomeado como Sistema Interestatal Capitalista e Poder Global tem origem numa estrutura de pensamento céptica quanto à possibilidade de se realizar uma ontologia. A intenção desta dissertação é reconstruir a história do pensamento político, filosófico e social que permitiu a fundação de um olhar voltado para a lógica competitiva entre os Estados. Pretende-se encontrar a estrutura filosófica que sustenta essa perspectiva e destrinchá-la no pensamento dos diversos autores que contribuíram para a formação desta linha de pesquisa. A dissertação visitará as ideias gregas clássicas, berço de todo o pensamento ocidental, assim como as obras de Maquiavel e Hobbes, gigantes do realismo político e observadores argutos do momento crítico de formação e consolidação dos Estados Nacionais.

Sumário

Introdução	pág. 06
Capítulo 1 – Os Sofistas e o Conflito com a Filosofia Clássica	pág. 11
Capítulo 2 – Maquiavel e a Descoberta de um Novo Continente	pág. 21
Capítulo 3 – Thomas Hobbes e a Alegoria do Estado Natural	pág. 33
Conclusão	pág. 51
Referências Bibliográficas	pág. 54

Introdução

A presente dissertação é resultado de um atordoamento. Ao ingressar no programa de pós-graduação em economia política internacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro me deparei com um conjunto de ideias desafiadoras, que me deixaram ao mesmo tempo pasmo e animado. Por um lado, aquelas reflexões se apresentavam com uma força espantadora, uma miríade de importantes explicações para o funcionamento do sistema mundial moderno decorriam de um pequeno punhado de ideias, enquanto, por outro lado, uma verdadeira avenida se abria para o pensamento, uma enormidade de pesquisas passavam a ser possíveis dentro desse novo olhar teórico.

O meu desejo não era outro que entender da melhor forma possível este olhar teórico, identificar quais ideias o fundamentavam e como se conectavam. Para isto recorri à história do pensamento político, porque compreendo que a melhor forma de pensar o pensamento é através das suas diversas formulações e manifestações, é por meio de sua história. Quando estamos diante de uma teoria, a maneira mais apropriada de nos aproximarmos é reconstituir a matriz das ideias que a influenciaram, é fazer uma espécie de arqueologia do ideário que a compõe. Por exemplo, é difícil entender o materialismo histórico de Marx sem compreender a dialética de Hegel, ou ainda, é espinhoso alcançar tudo aquilo que John Stuart Mill queria dizer com seu conceito de liberdade se não estivermos cientes da filosofia utilitarista de Bentham. O objetivo dessa dissertação é, portanto, vasculhar a história do pensamento político atrás das ideias que ajudaram a construir o olhar teórico que recebeu o nome de Poder Global.

Para ser mais específico, a linha de pesquisa em questão chama-se: Sistema Interestatal Capitalista e Poder Global. Apresenta-se como uma agenda de investigação dos temas internacionais, um estudo que combina teoria e história na análise da dinâmica do sistema político e econômico mundial. De certa forma, o surgimento deste olhar teórico é resultado da avaliação de que o programa de economia política internacional anglo-saxão¹ se esgotou, de que estava associado aos problemas da suposta crise da hegemonia americana da década de 1970 e que não fora capaz de enxergar a retumbante vitória dos EUA no cenário internacional na década de 1990,

¹ “Globally, the dominant version of IPE [International Political Economy] (we might even say the hegemonic version) is one that has developed in the United States, where most scholarship tends to hew close to the norms of conventional social science. In the “American school,” priority is given to scientific method—what might be called a pure or hard science model. Analysis is based on the twin principles of positivism and empiricism, which hold that knowledge is best accumulated through an appeal to objective observation and systematic testing.” (COHEN, 2008, p.4-5)

com o fim do antagonismo com a União Soviética, com a explosão da forte retórica ligada ao neoliberalismo e à globalização, e com a vitória militar no golfo pérsico. Mesmo diante destes acontecimentos, o programa tradicional em economia política internacional insistia em afirmar que os Estados Unidos passavam por uma crise hegemônica e estariam diante de um colapso político e econômico. As teorias tratavam sempre de um fim iminente, acompanhadas de visões apocalípticas para o futuro.

Foi esta insatisfação com a agenda de pesquisa anglo-saxã para a economia política internacional que gerou a necessidade de um novo pensamento, de uma nova teorização para o sistema mundial. Por outro lado, a linha de pesquisa sofre uma enorme influência das preocupações relacionadas com o desenvolvimento econômico que dominaram o pensamento social à partir do pós-guerra, mas, com a percepção clara (muitas vezes ausente em outras matrizes teóricas ligadas ao desenvolvimento) de que o processo de crescimento econômico passa necessariamente pela dimensão competitiva dos Estados. Compartilha a importante perspectiva de que "em última análise, também os processos de desenvolvimento são lutas de dominação" (WEBER, 1982 apud FIORI, 1999: 52).

Entres as influências da linha de pesquisa, é importante destacar o texto da professora Maria da Conceição Tavares, "A retomada da hegemonia norte americana", publicado no segundo trimestre de 1985 pela Revista de Economia Política, e que de certa forma funda o estudo da economia política internacional no Brasil, assim como o texto do professor José Luís Fiori, o prefácio do Poder Global e a Nova Geopolítica das Nações, lançado em 2007, e que apresenta os principais pontos teóricos que serão alvo de reflexão da linha de pesquisa em questão. No entanto, não é o objetivo desta dissertação fazer uma revisão histórica de como a agenda do Poder Global se desenvolveu e se consolidou, sendo estes apenas dois marcos de uma longa e interessantíssima trajetória de um grupo de intelectuais brasileiros que se dedicou a estudar as questões internacionais e que fundou um novo modo de olhar o assunto. Antes, porém, de responder qual seria então o objetivo da dissertação, falta-nos a definição precisa desta linha de pesquisa:

"Essa linha tem como objeto de estudo a articulação e a luta pelo poder global e pela acumulação do excedente econômico, entre estas e economias nacionais, dentro do que chamamos de "sistema inter-estatal capitalista". Promove a análise do funcionamento e das tendências de longo prazo do sistema mundial que se formou a partir a partir do Século XVI, e da expansão conquistadora de alguns estados europeus e suas economias nacionais. Centra-se no conceito de poder global como "modo de olhar" o sistema político e econômico mundial que privilegia o movimento, o conflito e as contradições que movem este sistema, impedindo sua estabilização e qualquer tipo de "paz perpétua" ou de

“governança estável”. Investiga a história dos impérios e das hegemonias internacionais, e a dos processos de conquista e de colonização, e analisa o poder militar como um dos aspectos emblemáticos das relações assimétricas no sistema.”²

Na tentativa de entender o sistema mundial moderno, o programa de pesquisa retorna ao século XIII e ao momento de nascimento do sistema onde a acumulação de poder casa-se de forma simbiótica e consistente com a acumulação da riqueza, dando vida a este sistema expansivo insaciável que, por força interna, se vê obrigado continuamente a acumular cada vez mais riqueza e poder. “A guerra, a moeda e o comércio sempre existiram. A originalidade da Europa, a partir do “longo século XIII”, foi a forma em que a “necessidade da conquista” induziu e depois se associou com a “necessidade do lucro”. (FIORI, 2007, pág. 24) Diferente de outras civilizações, onde a relação do poder com a atividade comercial e pecuniária variava num espectro de indiferença e reprovação, os europeus criaram uma engrenagem em que o poder passou a se alimentar compulsivamente do “mundo dos negócios”, sendo capaz de financiar cada vez mais guerras e conquistas, enquanto do outro lado, os financistas percebiam a imensa lucratividade no empréstimo de recursos ao soberano na sua escalada expansiva.

As ideias de expansão e movimento são centrais para o programa de pesquisa. Há a percepção de que o sistema internacional se expande constantemente, desde sua criação, e há momentos de explosão, onde essa expansão é acelerada e as fronteiras do sistema são alargadas. Essa expansão comumente se traduz como a absorção de unidades que estavam “fora” do Sistema-Interestatal Capitalista, incorporando-as na lógica de competitividade interna do sistema. Não é possível, entretanto, entender essa expansão através da busca por riquezas ou por uma força interna aos próprios mercados, não, a causa primeira de expansão do sistema é o poder. “Ou seja, a força expansiva que acelerou o crescimento dos mercados e produziu as primeiras formas de acumulação capitalista não pode ter vindo do “jogo das trocas” (...). Veio do mundo do poder e da conquista.” (FIORI, 2007, pág. 16)

Todo programa de pesquisa é uma construção intelectual constante e este que estamos tratando não é diferente. Há muitos pontos de divergência e importantes estudos são acrescentados ao programa frequentemente. No entanto, podemos traçar algumas questões que são essenciais na agenda investigativa daqueles que compartilham essa visão teórica do sistema internacional moderno e que se encontram presentes nos seus diversos ramos de pesquisa. Questões que aparecem de forma muito vívida quando pensamos nos problemas propostos pelo programa.

² Texto extraído do manual 2011 do programa de pós-graduação em economia política internacional da UFRJ.

A definição da linha de pesquisa fala em "luta pelo poder" e afirma ser impossível qualquer espécie de "paz perpétua". Deixa clara a importância do estudo da história ao percorrer a formação do sistema "a partir do século XVI" e investigar "a história dos impérios e das hegemonias internacionais, e a dos processos de conquista e de colonização". Preocupa-se com o movimento, com a expansão do "sistema inter-estatal capitalista" e com os "conflitos" e as "contradições" que são responsáveis pela agitação, pelo mover deste sistema. Todos estes temas que já estão apontados na definição carregam uma visão político-filosófica muitíssimo particular. São os fundamentos, os alicerces, as bases que permitem o desenvolvimento da pesquisa e do pensamento. É justamente este o tema da presente dissertação. Qual é o pavimento sobre o qual o edifício do Poder Global foi erguido? Quais são as principais colunas que sustentam a abóbada deste pensamento tão inovador e singular? Quais são as matrizes teóricas em que ele se sustenta?

Obviamente, estas perguntas conduzem a uma vasta discussão e não pretendemos esgotá-la neste trabalho, pelo contrário, o objetivo primeiro desta dissertação é estimular o debate em torno destas questões. No entanto, o que a dissertação se propõe a fazer é apresentar uma tradição do pensamento humano que responde em grande parte a estas perguntas, um caminho que começa com os sofistas na Grécia antiga, passa pela força do pensamento de Maquiavel e desemboca nas reflexões de Hobbes. Um caminho que trata fundamentalmente de dois pontos que são essenciais ao programa: O primeiro é o conceito de poder e o segundo é a postura que denominamos como ceticismo ontológico. Desta forma, a dissertação possui dois objetivos. Montar uma história do pensamento político-filosófica e procurar entender os conceitos de poder e ceticismo ontológico a partir desta história do pensamento.

É necessário um esclarecimento maior de cada um dos objetivos. Com relação ao primeiro, podemos nos perguntar por que os sofistas foram escolhidos? Por que Maquiavel e Hobbes? Os sofistas, porque há um entendimento de que surgiu na Grécia clássica um confronto intelectual decisivo para todo o pensamento ocidental e que marca profundamente qualquer postura com relação ao conhecimento, principalmente a episteme política. Este ponto será justamente explorado no primeiro capítulo. Os capítulos posteriores tratam de Maquiavel e Hobbes e estes foram escolhidos porque são considerados aqui sofistas modernos, pensadores que carregam a herança sofista e a desenvolvem. Maquiavel e Hobbes fundam a teoria política moderna a partir de conceitos muito próximos aos dos sofistas clássicos. Com relação ao segundo ponto, nos indagamos por que estudar o poder e o ceticismo ontológico, e o que estamos querendo dizer exatamente com cada uma

destas expressões? Apesar de não serem as únicas que ocupam este papel, julgamos que estas duas ideias são fundamentais para a linha de pesquisa e o que queremos fazer na dissertação é justamente entendê-las melhor, clarificá-las, compreender como encaixam no olhar teórico estudado.

Por um lado, queremos vasculhar este caminho que o pensamento político percorre, precisamente, para observar como o conceito do poder e da política aparece nos diversos autores e como ele se desenvolve, se modifica e se transforma. Fazer uma investigação desta ideia tão importante. Por outro lado, queremos entender esta postura filosófica, que aqui chamamos de ceticismo ontológico, que nada mais é do que uma certa incredulidade com relação às questões do ser, um afastamento dos problemas ligados às preocupações das coisas em si. A proposta da dissertação é, com efeito, explorar estas ideias do poder e do ceticismo ontológico em detalhes, examiná-las, acompanhá-las ao longo do tempo e ver como fundamentam a linha de pesquisa em questão. Portanto, vamos iniciar esta jornada que atravessa séculos do pensamento humano para tentarmos entender este modo de olhar que é, acima de tudo, um olhar sobre o nosso próprio tempo.

Capítulo 1: Os sofistas e o Conflito com a Filosofia Clássica

A palavra ocupa papel central no pensamento e na vida da civilização grega. Falar é agir. O discurso, o diálogo, a narrativa, o poema, são todos essenciais naquilo que os gregos consideravam como a condição humana. A linguagem tem uma força tão importante no pensamento clássico que se aproxima muito do que modernamente nós entendemos como realidade. Falar é tornar algo real; é descobri-lo; é mostrar e propor. *Lógos* reúne para os gregos três sentidos que para nós são muito distintos: Linguagem, pensamento e realidade. É por isso que, para os gregos, dizer, pensar e ser são a mesma coisa. É a palavra (o *lógos*) que dá a razão, o sentido, o que há de mais fundamental, o ser da coisa. A palavra é, portanto, algo extremamente precioso, que precisa ser cuidada e tratada.

Os gregos enxergavam dois tipos de palavras e a relação entre elas é importantíssima para o conflito que nos propomos a estudar. De um lado, havia a *alétheia*, ou a palavra verdade, a lembrança daquilo que foi contemplado e ouvido. Os gregos definiam a verdade (*alétheia*) através de uma negação. A verdade é o não-esquecimento (*a-Léthe*). *Léthe* é um dos rios do Hades e aqueles que bebem de sua água experimentam o absoluto esquecimento. Na Grécia arcaica, que precede o surgimento da *pólis*, são os adivinhos e os oráculos que possuem a *alétheia*. A verdade aparece na forma de mitos e agouros; é uma palavra sagrada, divina, pertencente somente àqueles que são iniciados. Por outro lado, há a palavra (*lógos*) dos homens, que é a palavra política, a *dóxa*. Significa tomar partido do que se julga mais adequado para uma decisão; decidir e deliberar. Como as decisões políticas eram tomadas em assembleias, as pessoas tentavam argumentar e convencer umas as outras a favor de suas posições e, nesse sentido, a *dóxa* assume o caráter de persuasão. É a palavra por excelência da vida política.

Assim, a filosofia irá surgir no seio desses dois tipos de palavras, a *alétheia* e a *dóxa*. No princípio, os filósofos tentarão falar com as duas línguas, ora atuando como reveladores da verdade, ora influenciando na tomada de decisões políticas. Mas será com a formação da escola pitagórica que surgirá o conflito entre a *alétheia* e a *dóxa*, fazendo com que a história da filosofia grega se traduza como momentos de favorecimento de uma palavra em detrimento da outra:

"(...) com os filósofos Pitágoras de Samos e Parmênides de Eleia, afastam a dóxa e fortalecem apenas a alétheia. No entanto, a partir do desenvolvimento da democracia, sobretudo em Atenas, um grupo de filósofos novos, os sofistas, afastam a alétheia e fortalecem exclusivamente a dóxa. Finalmente, com Sócrates e Platão, haverá um esforço gigantesco (decisivo para todo o pensamento ocidental) para colocar a alétheia no lugar da dóxa" (Chauí, 2002, p. 44)

O discurso político, na assembleia, em público, feito da troca de argumentos e posições, é pedra angular da vida grega. A capacidade de exposição e desenvolvimento dos argumentos é valorizada de forma essencial, enquanto argumentos fracos e ideias pobres são rejeitadas de imediato. A formação da *pólis* (a cidade-Estado grega) e a criação da democracia colocam numa posição privilegiada o debate político. Para sublinhar esse ponto, podemos olhar para um outro importante conceito grego, a *areté*, ou mérito e virtude. Um traço fundamental na cultura grega é a busca pela excelência. Seja ela em corridas, em testes de força ou resistência. Dado que a fala habita um lugar tão especial para os gregos, não surpreende que o "bom falar" seja algo que os gregos perseguissem com tamanha vocação. Bom falar tanto no sentido de aprimoramento do diálogo, da exposição de argumentos e do uso da razão, quanto na capacidade de emocionar, no exercício da retórica e na forma eloquente de se pronunciar. A *areté* é, portanto, um ideal de excelência que orientava a formação grega e que preconizava o bom uso das palavras, do pensamento e do raciocínio.

Outra obsessão grega é a investigação da origem e do princípio de todas as coisas. O fundamento primeiro, o que está no começo de tudo, a *arkhé*. Esse é um conceito recorrente no exercício do *lógos* e estará presente de uma forma ou de outra em toda tradição filosófica. Nietzsche, por exemplo, marca o início da filosofia com Tales de Mileto, justamente, por este ter encontrado uma *arkhé*, a água, afirmando que tudo é água, isto é, que a água é o princípio e o que dá forma a todas as coisas. É interessante notar que a mesma palavra que os gregos usavam para designar a origem e o começo de tudo, a *arkhé*, também significa poder e autoridade, por isso ela se encontra na origem da palavra arconte, que era um dos nove magistrados que presidiam o governo de Atenas. Isto é algo extraordinário, os gregos expressavam na mesma palavra a substância que dá origem a todo universo e a ideia de poder, comando e soberania. Neste segundo sentido, *arkhé* forma as palavras *monarkhía*, ou governo de um só (*mónos*: um); *oligarkhía*, ou governo de alguns poucos (*olígos*: pequeno número); *anarkhía*, ou o não governo (a: prefixo de negação).

O conflito intelectual entre os sofistas e a filosofia clássica ocorreu num período muito marcante da história da Grécia, conhecido como o século de Péricles ou Idade de Ouro de Atenas. É o momento em que o eixo político se desloca das colônias gregas da Ásia Menor e da Magna Grécia para a Grécia continental, mais especificamente para Atenas, que se torna o centro urbano e comercial de todo o mundo conhecido. O seu porto, o Pireu, é lar de um poder naval impressionante, sem precedentes na história antiga, e sua vida intelectual e artística é riquíssima, tornando Atenas a liderança do mundo grego. Em linhas gerais, esse período de luminosidade e

efervescência se inicia com a vitória de Atenas contra os Persas nas guerras médicas (480 a. C.) e se estende até a derrota de Atenas para Esparta na guerra do Peloponeso (404 a. C.).

Isto não significa dizer que as conquistas atenienses estão confinadas nesse período, pelo contrário, importantes realizações gregas encontram-se antes ou depois dessa fase. A fundação da Academia platônica, para citar apenas um exemplo, ocorre aproximadamente em 387 a. C. O nome de Péricles, entretanto, aparece porque foi o político que patrocinou a cultura ateniense e sua oratória em defesa de Atenas se tornou um símbolo de ascensão da cidade. Esse é o momento em que nasce a democracia ateniense, com as importantes reformas de Clístenes, que estabelece dois princípios fundamentais para a cidadania e para a política ateniense: A isonomia, isto é, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei; e a isegoria, isto é, o direito de qualquer cidadão falar e ver suas opiniões serem levadas em consideração e discutidas antes da decisão política.

O século de Péricles não marca somente o nascimento da democracia ateniense, mas ligado a isso e talvez mais importante do que isso, marca o surgimento da própria política, ou como os gregos se referiam, *politéia*. Isto porque foram os gregos, a partir do surgimento da *pólis* e do desenvolvimento da democracia, que elaboraram uma reflexão sobre o poder que foi capaz de separá-lo da personalidade que o possui. A ideia com que os helenos rompem ao formularem o conceito de política é a da identidade entre aquele que detêm o poder e o poder em si. Essa ideia estava muito presente nos impérios orientais (com quem os gregos mantinham intenso contato, seja através da guerra, seja pelo comércio ou por um intercâmbio intelectual), onde o imperador era associado diretamente ao poder. O imperador era o próprio poder, portanto, sua vontade era lei, seus desejos e seus caprichos deviam ser imediatamente atendidos. Os gregos irão olhar para isso com desprezo e irão criar, até mesmo como resposta, a política.

A política é, portanto, uma reflexão sobre a constituição do poder, sua origem, suas manifestações e suas formas. É encantador observar como os gregos teorizaram o mundo do poder, um movimento de que indubitavelmente nós ainda somos herdeiros. O nascimento da política está no âmago da oposição entre os sofistas e a filosofia clássica, aliás, como será mostrado mais adiante, a filosofia socrática-platônica é uma reação ao pensamento político dos sofistas. Não seria exagero afirmar que a filosofia clássica nasce como filosofia política, colocando-se uma pergunta muito original e que certamente é fruto da maneira como os gregos enxergavam a política: Qual é a melhor forma de governo? Ou, em outras palavras, como a sociedade (ou a *pólis*) deve se organizar para ser justa? É importante reforçarmos esse ponto, para apagarmos a noção equivocada de que os

filósofos são homens com a mente nas "nuvens", afastados da realidade, e cujas preocupações não são de ordem prática. Nada poderia ser mais falso. Platão viajou três vezes para Siracusa, na esperança de ensinar suas ideias aos reis da cidade-Estado. Aristóteles foi preceptor do jovem Alexandre, o Grande, antes que este se tornasse rei da Macedônia. Isto para citar apenas dois dos mais célebres exemplos.

A invenção da política, esse fenômeno que é todo grego, encontra ecos nas duas manifestações intelectuais em que estamos interessados. Por um lado, a filosofia socrática apresenta uma forte ruptura com a tradição anterior, que ocupava-se com a ordem do universo, suas origens e suas causas. A figura de Sócrates representa a mudança do centro de reflexão, da natureza e da cosmologia, para o homem, para as virtudes humanas e para a política. Com Sócrates, o homem passa a ser o tema e o problema das preocupações filosóficas. Por outro lado, a democracia ateniense vê surgir um grupo de professores, que são muitíssimo requisitados (e bem pagos), porque são extremamente habilidosos na leitura e na prática do jogo político da cidade, os sofistas. Como vimos anteriormente, a cultura grega valorizava profundamente a boa fala, perseguindo-a como uma das mais importantes virtudes dentro do conjunto que forma o homem ideal, a *areté*. Os sofistas se apresentam então como professores de *areté*. Ensinam aos cidadãos a virtude da boa fala.

Infelizmente, nosso conhecimento sobre os sofistas é limitado, principalmente porque a maior parte do que sabemos sobre eles vem dos seus inimigos, notadamente Platão, Xenofonte e Aristóteles. Os relatos desses filósofos são sempre impregnados de rancor e a imagem construída por eles é a do mentiroso, falso e embusteiro. Os sofistas foram tão duramente atacados que a palavra sofista passou a estar sempre associada a um sentido pejorativo. Sendo assim, o pensamento dos sofistas aparece dentro das obras que visavam criticá-los. Platão, por exemplo, dedica dois dos seus mais importantes diálogos, Protágoras e Górgias, aos dois maiores sofistas do seu tempo. Dos textos dos próprios sofistas só restaram fragmentos, com exceção de um sofista tardio, Isócrates, cujas obras estão disponíveis. Façamos, então, um esforço para tentar entender o pensamento dos sofistas sem os preconceitos que lhes foram embutidos pela filosofia clássica.

Para isso, vamos olhar com calma para um importante conceito do pensamento helênico como um todo, a ideia do tempo fugaz, do momento certo, do instante extremamente rápido, expresso na palavra *kairós*. É a sensação do transcorrer do tempo, da sua efemeridade, e mais do que isso, a percepção da circunstância favorável, do momento oportuno. *Kairós* está associado a esse entendimento da ocasião fugidia, da oportunidade que precisa ser agarrada para que a ação

tenha sucesso. Os gregos diziam que quem era capaz de apanhar o *kairós*, possuía uma inteligência engenhosa, uma espécie de astúcia para escapar de situações problemáticas. A esse tipo de inteligência, eles davam o nome de *métis*, nome da deusa grega que personifica esse tipo de inteligência ardilosa, que combina intuição, prudência e astúcia.

Os gregos atribuíam o talento da *métis* a um grupo muito específico de homens: Os sofistas e os políticos. Isso nos revela que os sofistas eram homens dotados de sagacidade, perspicácia e de uma inteligência aguda, capazes de agarrar o *kairós* quando ele se apresentava. É interessante que, séculos depois, Maquiavel retomará o conceito de *kairós* na palavra fortuna, argumentando que o príncipe deve ter fortuna, isto é, ter sorte (ou estar destinado) para que os momentos certos se apresentem, mas também deve ser dotado dessa capacidade de identificá-los e agarrá-los, ou em outras palavras, o bom príncipe deve possuir o dom da *métis*.

Os sofistas eram, portanto, homens dotados de uma habilidade especial, mas o que realmente os distinguia e os tornava famosos era a perícia na arte da palavra. Veja, numa democracia direta, os cidadãos assumiam pessoalmente tanto a defesa de seus interesses como a acusação de um outro cidadão. A decisão era tomada por um júri popular (escolhido por sorteio) e cabia a um magistrado moderar o processo e proferir a sentença. Neste cenário era do maior interesse, para todo cidadão ateniense, aprender a arte da palavra, porque dela dependia a decisão do júri. Dessa perspectiva, o sofista ensinava a arte de ser cidadão, porque numa democracia direta, todos têm direito a opinião, as decisões são tomadas com base na argumentação dos pares, após discussões públicas e, portanto, vence o debate quem for mais persuasivo, mais hábil e astuto na argumentação de sua opinião.

Dois grupos eram contrários aos ensinamentos sofistas, os aristocratas e o grupo ligado a Sócrates. Os aristocratas porque temiam que as outras classes sociais, diante do ensinamento dos sofistas, fossem capazes de argumentar e vencer as discussões políticas, fazendo com que a assembleia decidisse contra os interesses aristocráticos. Mas é na crítica socrática que estamos interessados e, segundo ela, os sofistas operam somente no nível das opiniões (*dóxa*) e não se preocupam com a verdade (*alétheia*). Sócrates os acusa de enfeitar as palavras para ludibriar, enganar e mentir. A verdade, afirma Sócrates, é sempre igual e não depende de eloquência para defendê-la. O discurso que Sócrates faz diante da assembleia que irá condená-lo à morte é muito esclarecedor nesse sentido:

"O que vocês, Ó homens de Atenas, sentiram diante das palavras de meus acusadores, eu não sei. Quanto a mim, frente a argumentos tão convincentes, por pouco ia me esquecendo de quem sou. Posso afirmar que não há nenhuma verdade nessas palavras, mas surpreendeu-me, entre tudo o que disseram contra mim, a recomendação para que tivessem cuidado e não se deixassem enganar por minha eloquência. Mais vergonhoso, contudo, é que não se envergonhem de mentir, mesmo sabendo que eu os desmentiria imediatamente, sem qualquer artifício de eloquência, com a apresentação de fatos e evidências. (...) Pois o meu discurso, ó homens de Atenas, diferente do deles, não será rebuscado, ornamentado por palavras e frases cuidadosamente arranjadas, mas com as palavras e frases que o acaso trouxer à minha boca. E ainda assim acredito que tudo o que disser será justo, pois nenhum de vocês espera outra coisa de mim." (Platão, Apologia de Sócrates, p. 23)

Sócrates diz que o discurso de seus acusadores é tão sedutor que "por pouco ia me esquecendo de quem sou", mas o filósofo não se intimida porque "não há nenhuma verdade nessas palavras". Sócrates não tem dúvida, a verdade irá salvá-lo. No entanto, choca-se quando o acusam de ser eloquente, justamente porque sabe que a verdade não precisa de eloquência, ela se impõe com "fatos e evidências". Ele não precisa que seu discurso seja "rebuscado, ornamentado por palavras e frases cuidadosamente arranjadas", porque tem a confiança de que é justo e, portanto, não precisa se preocupar. De fato, no final da Apologia, Sócrates chega a afirmar que não está se defendendo, e sim, tentando defender a cidade, impedindo que ela cometa uma injustiça.

Dessa forma, podemos ver o núcleo do conflito entre os sofistas e a filosofia clássica, a postura com relação à verdade. O pensamento sofista representa o ceticismo quanto à pretensão da filosofia de conhecer a verdade última de todas as coisas. Os sofistas introduzem a ideia de que as crenças sobre o bem, o justo e o verdadeiro não pertencem ao domínio da *phýsis*, isto é, aquilo que é necessário e natural. Os sofistas dirão que tudo é por convenção, de que tudo é pelo *nómos*, isto é, por regras, normas e costumes entre os homens. Sendo assim, a justiça, a política, a religião, todas as coisas, não passam de acordos e convenções sociais estabelecidas entre seus membros. Tudo depende da vontade e da decisão dos homens, nada é por natureza, por si mesmo independente da deliberação humana. Daí o famoso princípio do sofista Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas; das que são, que elas são, e das que não são, que elas não são".

O homem é a medida da realidade. Isto não significa dizer que o homem tem poder de tornar irreal o real, ou o real irreal. Significa dizer, sim, que o homem é quem define o que as coisas são, dá a sua medida, as traz para a existência através de suas palavras ou opiniões e as excluem ao acordarem por sua exclusão. Protágoras afirma que não há saber universal, que as ideias pretensamente universais, como a justiça ou o bem, são frutos de convenções sociais e mudam conforme o tempo e o espaço. Inclusive o próprio conhecimento, mesmo aquele que se apresenta

como atemporal e universal, como a matemática, por exemplo, não passa de um acordo mútuo entre os homens. Dessa forma, Protágoras imputa aos homens a responsabilidade por tudo aquilo que constroem, e a política ocupa, portanto, papel fundamental na sua reflexão, porque é através dela que os homens definem e dão “a medida de todas as coisas”. É na arena política que a verdade e a realidade serão decididas e é por isso que, no caso da democracia ateniense, os sofistas defendiam a arte da retórica, porque era através dela que efetivamente as decisões eram tomadas.

"Com Protágoras, não há mais phýsis, não há um ser idêntico que subjaz às aparências e que pode ser universalmente conhecido por todos através do pensamento. A medida ou a moderação, que toda a filosofia anterior havia colocado na própria phýsis, se transfere para o homem. As coisas são ou não são conforme os humanos as façam ser ou não ser, ou digam que elas são ou não, segundo o nómos." (Chauí, 2002, p. 170)

É necessário dizer que os sofistas não eram atenienses. Protágoras era de Abdera e Górgias de Leontini. Isto de alguma forma os havia imunizado do sentimento "periclitiano"³ e os fazia colocar os valores atenienses em perspectiva. Além disso, os sofistas foram fortemente influenciados por um tipo de conhecimento que vinha de fora de Atenas, a história. Heródoto de Halicarnasso escreveu longamente sobre as invasões persas e a vitória grega, mas o mais interessante em sua obra é o tom elogioso dedicado aos persas: "Tal costume me parece louvável. Aprovo também a lei que não permite a ninguém, nem mesmo ao rei, mandar matar um homem por um só crime, nem a nenhum persa punir rigorosamente um dos seus escravos por uma só falta." (Heródoto, Histórias, CXXXVII).

O conhecimento histórico nos ensina a relativizar posições, nos mostra que o "justo" se torna frequentemente "injusto", que povos "inimigos" num determinado momento tornam-se "amigos" logo em seguida, que posições defendidas arduamente como "certas" são comumente abandonadas. Da mesma forma, o conhecimento histórico-geográfico demonstra a enorme variedade de costumes e tradições, questões que são consideradas seriíssimas num determinado lugar, não são sequer pensadas noutro. As diferentes convenções sociais, os *nómos*, se traduzem em diferentes realidades sociais. Heródoto apresenta a história como um problema para a filosofia e isso certamente contribuiu muito para o desenvolvimento do pensamento sofista.

As ideias sofistas também apresentam uma importante afinidade com a medicina grega. A arte médica, no mundo grego, instituída formalmente por Hipócrates e a obra *Corpus hippocraticus*,

³ Referência ao orgulho que os atenienses sentiam de si mesmos e como julgavam a sua cultura e a sua organização política superior a dos outros povos. “Digo que nossa cidade, no seu todo, é a escola de toda a Heláde” (Oração de Péricles).

tinha um modo muito interessante de elaborar o diagnóstico e fazer o tratamento. Para desvendar qual era a doença que afligia o paciente, o médico conduzia o enfermo por um diálogo, fazendo-o perguntas sobre sua condição de vida e trabalho, tentando lembrá-lo de detalhes importantes e acompanhando-o em suas recordações, num processo a que se dava o nome de *anámnesis*. O que desperta atenção é o fato do paciente participar diretamente do diagnóstico, que não era feito somente pelo médico, e sim, como um resultado do diálogo entre os dois. Isto nos revela que para a medicina grega a doença é sempre uma manifestação individual, cujas causas são sempre específicas, daí a importância de vasculhar seu passado e observar suas peculiaridades.

Esta ideia de que os fenômenos são específicos e que é necessário conhecer as particularidades de cada caso será essencial na formulação sofista. Assim como a importância que os médicos atribuíam à palavra persuasão, porque o tratamento, na medicina grega, só era realizado com o consentimento do paciente, que deveria ser convencido pelo médico de que aquele tratamento seria útil, ou ainda, de que não fazer nada, seria a melhor opção. A retórica e a eloquência tiveram suas primeiras formulações, justamente, dentro da medicina, com a palavra do médico para que o paciente aceite e apoie um determinado tratamento.

Platão dirá em seus diálogos dedicados aos sofistas que a retórica é uma expressão de violência da palavra, do ato de falar, do *lógos*. Irá contrapô-la à dialética socrática, enquanto para os sofistas há um professor, alguém que detém a palavra e é dotado de uma habilidade especial (a retórica) e se propõe a ensiná-la, para a dialética há um caminho a ser percorrido em busca da verdade, seus participantes são todos iguais e as respostas são conjuntas, o que se diz reverbera no outro, a construção é coletiva. No entanto, o que mais importa é a teoria do conhecimento que os opõe e que explica essas diferentes posturas com relação à palavra e ao pensamento. Platão acusa os sofistas de trabalharem apenas no nível das opiniões, que são contraditórias e mutáveis, por isso os acusa de serem falsos e promoverem a confusão, porque não estão preocupados com a verdade, a *alétheia*, que é única e sempre igual a si mesma. Por outro lado, a sofística afirma que nada é por natureza, que a *phýsis* não existe e que tudo é por convenção, tudo é *nómos*. Os sofistas irão acusar Sócrates de trapacear no debate, porque pergunta em termos de natureza, aquilo que não é natural e porque pressupõe a existência do ser (*phýsis*) e da verdade (*alétheia*) para conduzir seus interlocutores à contradição.

É interessante notar como essa oposição epistemológica irá impactar decisivamente na postura política das duas tradições. Os sofistas irão jogar o jogo político, mudando de facção

sempre que necessário, usando a palavra para convencer e adular, agindo com astúcia e se comportando no debate sempre com a intenção de vencê-lo, de derrubar o inimigo, de ridicularizá-lo. Os sofistas desprezaram a filosofia, porque esta é vista como fraqueza, como um discurso inútil, mal elaborado e enfadonho. Nada mais do que uma tagarelice. Em contrapartida, Platão dirá que os sofistas são falsos, cheios de veneno e violência. A arte da retórica é tida como sedução e mentira, não fazendo outra coisa que não nos afastar da verdade, do bem e do justo. Nesse sentido, ela é corruptora, imoral, e em larga medida, responsável pela degradação da *pólis*. Platão olha para a atuação dos sofistas e políticos com extrema desconfiança, e sua participação nos negócios de Estado são sempre acompanhadas de amargas decepções. É possível imaginar um sofista caçoando do filósofo, dizendo que não poderia ser diferente, pois se trata de alguém que não compreende o jogo político, que evoca conceitos vazios, como o bem e a justiça, para justificar seus próprios fracassos.

Não há dúvida, entretanto, de que Platão através de suas críticas apresenta um conjunto de ideias que formará a base de todo o pensamento político ocidental, até que Maquiavel retome diversas posições sofistas e inaugure uma nova fase na reflexão política. Qual é o legado platônico? Antes de respondermos essa pergunta, vejamos o que Platão diz na carta sétima⁴:

"Finalmente, compreendi que todos os Estados atuais são mal governados, pois sua legislação é quase irremediável sem enérgicas providências unidas a felizes circunstâncias. Fui, então, levado a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada. Portanto, os males não cessarão para os homens antes que a estirpe dos puros filósofos chegue ao poder ou que os governantes das Cidades, por uma graça divina, se ponham verdadeiramente a filosofar."(Platão, Carta VII)

Neste fragmento está contida uma das ideias mais importantes do legado platônico, se não a mais importante, que é a associação entre a integridade moral do governante e a qualidade do exercício do poder. Isto é, um bom governo depende essencialmente de um governante justo, a constituição moral de quem exerce o poder define a excelência do regime político. Além disso, uma segunda ideia se faz presente. Só deveria ter direito ao poder àqueles que possuem o conhecimento da verdade e da justiça, pois disso depende o bem de todos. Em outras palavras, a prática do poder não é algo técnico, não se confunde com um ofício, trata-se de um saber teórico, contemplativo, e que, portanto, só tem direito genuíno ao poder àqueles que "se ponham verdadeiramente a filosofar".

⁴ Platão escreve a carta sétima perto do fim de sua vida e nela faz um exercício de visita ao seu passado. Nela narra o descontentamento que sentiu ao ver Sócrates ser condenado pelo tribunal ateniense e como passou a desconfiar da política existente e dos políticos à medida que envelhecia.

Estas ideias carregam a noção de que a finalidade política não é meramente o exercício do poder, e sim, fazer a justiça acontecer. Outra ideia platônica que permaneceu como herança ao pensamento político é, na verdade, uma reflexão grega que encontra formalização teórica nos diálogos de Platão; a ideia de que o homem só é livre na *pólis* e só encontra a totalidade de sua humanidade na vida política. Daí se segue que a ética pública é superior à ética privada, porque o indivíduo é antes de tudo, cidadão. Essas duas últimas ideias também estarão presentes nos escritos de Aristóteles, que apesar de ser de uma geração posterior, também será muito crítico aos sofistas.

As ideias políticas platônicas tiveram enorme impacto no pensamento ocidental, e o perfil do bom governante, como sendo aquele que detém sabedoria e conhece a justiça, será mantido até que Maquiavel rompa com essa posição e apresente um novo paradigma para o pensamento político. Veremos no próximo capítulo como o escritor florentino realizou essa ruptura e de que forma ele pode ser considerado um continuador das ideias sofistas. Antes de encerrar o capítulo, porém, devemos nos perguntar qual é a herança dos sofistas para o programa de pesquisa do Sistema Interestatal Capitalista. Com o que foi apresentado sobre o pensamento sofista, onde podemos encontrar uma influência para o programa?

É difícil dizer que os sofistas deixaram um legado, porque, como foi exposto anteriormente, temos muito pouco acesso às suas obras e os fragmentos que nos chegaram vieram através de seus inimigos. No entanto, é possível afirmar que duas ideias essenciais, que são associadas aos sofistas, estão fortemente presentes no programa de pesquisa estudado. A primeira delas refere-se à epistemologia e é a negação do ser, isto é, de uma entidade absoluta, seja ela de qualquer instância, única ou múltipla, daí a afirmação da inexistência de conceitos universais e perenes, como a verdade, a justiça ou o belo. Todas as coisas estão em perpétua mudança e não há possibilidade de um saber ontológico. A segunda trata da ideia de política e do conceito de poder. Para os sofistas estava claro que a política é um jogo de interesses, não há nenhuma formulação ou preocupação do que seria uma cidade justa, não há utopia. O poder é identificado, na situação política específica de Atenas, com a palavra, porque é através dela que as decisões são tomadas, pelo uso da argumentação e da retórica. Como tudo pertence ao domínio do *nómos*, não há nada que legitime o poder, é o poder que legitima todas as outras coisas.

Capítulo 2: Maquiavel e a Descoberta de um Novo Continente

A Fortuna é uma deusa romana que se apresenta com os cabelos na frente do rosto, indicando que é cega e que distribui aleatoriamente os desígnios dos homens. A Fortuna ocupa papel central no pensamento de Maquiavel, porque aparece como a característica mais essencial do poder. O Príncipe deve saber agarrar a Fortuna pelos cabelos, porque, do contrário, ela lhe dá as costas e não retorna mais. O Príncipe deve ser ousado e astuto, porque a Fortuna é cheia de caprichos e é fundamental aproveitar os momentos em que ela lhe oferece gracejos. Está aí o aspecto mais importante do poder. Os grandes homens, como diz Maquiavel, são aqueles que agarraram a Fortuna e não a deixaram fugir:

"Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte [a Fortuna] é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, como mulher, é sempre amiga dos jovens porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 96)

O que Maquiavel faz é recuperar o conceito grego de *métis*, isto é, a qualidade que combina inteligência, astúcia e rapidez de raciocínio para reconhecer oportunidades e aproveitá-las. Quem é dotado da *métis* é capaz de apanhar o *kairós*, aquele instante fugidio e extremamente favorável, a boa ocasião. O que Maquiavel está nos dizendo é que o Príncipe deve saber agir no tempo certo, deve possuir essa inteligência astuciosa (*métis*) para aproveitar a circunstância oportuna (*kairós*), porque a sorte é volúvel e não sorri para o mesmo indivíduo duas vezes. Portanto, o poder é de natureza instável e sofre dos caprichos da Fortuna, cabe ao Príncipe resistir-lhe quando necessário e agarrá-la quando oportuno.

Veja o exemplo de César Bórgia ou como o povo lhe chamava à época, "Duque Valentino". Maquiavel dedica boa parte da obra a elogiar-lhe o comportamento e o Duque é tido como modelo em diversas recomendações que Maquiavel faz ao seu interlocutor, Lorenzo de Médici: "Nas ações do Duque [...] não encontro motivo de censura; parece-me, pelo contrário, que se deve propô-lo como exemplo" (MAQUIAVEL, 1532, pág. 38). Sua história é contada com vigor e Maquiavel a todo instante destaca a capacidade do Duque de agir com astúcia e oportunismo, seja percebendo a fraqueza de seus inimigos, seja adulando seus aliados. Sua ascensão meteórica contou com a conquista de diversos Estados italianos num espaço de apenas quatro anos. César Bórgia era homem dotado de *métis*, e usando de constante astúcia, dissimulação e engodo, foi capaz de centralizar

grande soma de poder em suas mãos. Se não fosse a "brevidade da vida" de seu pai, o papa da época e seu maior aliado (Alexandre VI), "e a sua própria moléstia", certamente, o Duque teria conquistado "tanta força e reputação que por si mesmo se teria mantido e não dependeria mais da riqueza e da força de outrem e sim da própria força e capacidade." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 37)

Com a morte de seu pai, o papa Alexandre VI, o Duque Valentino se viu cercado por seus inimigos e caiu em desgraça com tanta rapidez quanto ascendeu em glória. Apesar disso, Maquiavel toma as ações do duque como exemplos a serem seguidos e usa sua história para ilustrar pontos importantes do que tem a dizer. A conquista da Romanha, por exemplo, demonstra diversos pontos que são essenciais no pensamento político de Maquiavel, tanto naquilo que diz respeito ao comportamento do Príncipe e, portanto, a natureza própria do poder, quanto naquilo que se refere ao povo e como estes veem o exercício do poder. Vejamos o que o Duque Valentino fez ao apoderar-se da Romanha. Sua primeira atitude foi colocar ali um homem cruel e diligente que passou a governar o lugar com plenos poderes, um homem chamado Ramiro de Orco. Por que o Duque achou necessário um homem violento e autoritário para governar a Romanha? Porque esta, argumenta Maquiavel, estivera sujeita a fracos senhores que não fizeram outra coisa a não ser espoliar a região, deixando-a entregue a todo tipo de violência e desordem. A mão de ferro de Ramiro de Orco, em pouco tempo, foi capaz de impor obediência à Romanha, tornando-a pacífica e unida. O Duque, observando que Ramiro crescia em reputação e que o trato violento poderia se tornar razão para ódio por parte do povo, decidiu agir novamente e organizou no centro da província um julgamento, no qual todas as cidades estavam devidamente representadas.

"Sabendo que os rigores do passado haviam criado ódios contra ele próprio, para apagá-los do ânimo daqueles povos e conquistá-los a todos, definitivamente, em tudo quis demonstrar que, se haviam sido cometidas crueldades, não procediam dele e sim da dureza de caráter do ministro. E, em vista disso, tendo ocasião, mandou exibi-lo certa manhã, em Cesena, em praça pública, cortado em dois pedaços, tendo ao lado um pedaço de pau e uma faca ensanguentada. A ferocidade desse espetáculo fez com que o povo ficasse a um tempo satisfeito e espantado." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 36)

Através da descrição de Maquiavel quase podemos ouvir os aplausos do povo da Romanha ao Duque Valentino. O povo sentiu-se ao mesmo tempo satisfeito e espantado diante da atrocidade cometida pelo Príncipe. O poder exerce uma espécie de fascinação, e mais do que isso, é como se o Duque estivesse oferecendo uma sensação de justiça àquele povo que foi durante tanto tempo molestado por seus senhores. Para Maquiavel uma das características mais fundamentais do poder é que ele é o resultado de duas tendências contrárias, por um lado, o povo não deseja ser governado ou oprimido pelos grandes, e por outro lado, os grandes desejam governar e oprimir o povo. Daí

conclui que o comportamento do Príncipe deve ser tal que ele se faça sempre necessário aos seus súditos, de forma que estes sempre precisem do Estado e, conseqüentemente, serão sempre fiéis. Foi isto que o Duque Valentino fez no caso da Romanha, ofereceu ao povo um alívio da opressão exercida por Ramiro de Orco, um estratagema muito bem sucedido se considerarmos que foi o próprio Duque que iniciou o processo de opressão ao colocar Ramiro como seu regente na Romanha. É fácil entender a admiração de Maquiavel por César Bórgia, o Duque Valentino, ele possui tudo aquilo que o autor considera essencial àqueles que exercem o poder: Astúcia, tenacidade e coragem de fazer o que precisa ser feito.

Esse perfil que Maquiavel traça para o Príncipe é muito diferente daquele proposto pela tradição política ocidental, que, seguindo as ideias platônicas, preconizava um governante justo, sábio, contemplativo e preocupado com a verdade. Será nesse ponto que o pensamento político de Maquiavel apresentará uma enorme inflexão, pois ele irá abandonar os conceitos de bem e mal, tão importantes na filosofia clássica e tão presentes na discussão política, pelo conceito de *virtus*, um tipo de virtude específica do Império Romano. Não é por acaso que Maquiavel cita diversas vezes os Imperadores Romanos como exemplos de homens que souberam exercer o poder e que detinham as características necessárias a um bom governante, estas expressas nesse conceito latino, *virtus*. O significado carrega uma conotação de força, coragem, virilidade e masculinidade (em latim *vir* significa homem). A virtude para Maquiavel não está associada aos princípios dos clássicos (como disciplina, justiça e autocontrole) ou aos dos cristãos (fé, esperança e caridade), e, sim, a uma espécie de audácia, rudeza, resiliência e uma capacidade calculada de usar a crueldade para atingir seus fins. A capacidade de deixar os homens satisfeitos e estupefatos.

A crítica de Maquiavel ao cristianismo (e à filosofia platônica) é essencial para entendermos como o pensador renascentista enxerga a política. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel estabelece um forte contraste entre a moralidade cristã e a virtude pagã. De um lado nós temos a inocência cristã e do outro, a mundanidade do paganismo. É o conflito entre estas duas visões que explica as preocupações mais importantes do autor. O catolicismo cristão glorifica a humildade e admira homens contemplativos, como monges e padres, ao invés de homens de ação. As mais altas qualidades cristãs são a abnegação, a caridade, a deferência e o desprezo pelos prazeres mundanos, enquanto, do outro lado, nós temos o paganismo do mundo antigo, principalmente romano, que privilegia a excelência, a força física, a coragem, o poder e a distinção. Quando o cristianismo fala em coragem ou força, trata-se de coragem e força para resistir à dor e ao sofrimento da vida, e não de agir ou fazer algo audacioso. A força cristã é a força para sofrer.

Estas características impuseram sérias determinações políticas e, segundo Maquiavel, a consequência disso é que a cristandade e a filosofia platônica tornaram o mundo um lugar fraco, efeminado, débil, covarde, dominado por homens insignificantes. A política deixou de ser uma arena de leões para se tornar um campo de cordeiros, ou, o que é pior, um teatro de hipócritas, homens fracos que usam a moralidade cristã para dominar os homens fortes, ensinando-lhes a pureza de coração e amansando-os no caminho.⁵

Maquiavel usa o contraexemplo de Alexandre, o Grande, para mostrar como um governante que não possui a *virtus* está fadado ao fracasso. É importante salientar que Alexandre era grego, foi aluno de Aristóteles e consta que possuía certo amor pela filosofia e, portanto, é um ótimo exemplo daquilo que Maquiavel deseja criticar. Alexandre foi um imperador bondoso, durante os catorze anos que manteve o império, nunca condenou ninguém sem prévio julgamento, no entanto, era "considerado efeminado e homem que se deixava dominar pela mãe e tendo por isso caído no desprezo, o exército conspirou e ele foi assassinado." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 76) Segundo Maquiavel, Alexandre era amado por seus súditos, um ótimo estrategista militar, um legislador justo, mas falhava naquela que é a característica mais fundamental àqueles que exercem o poder, a *virtus*. Como oposição ao caso de Alexandre, Maquiavel cita o imperador romano Severo, que era admirado por seus soldados e que mesmo oprimindo o povo conseguia governar com tranquilidade, porque sua *virtus* era tamanha que os deixava reverentes e atônitos.

As páginas do Príncipe estão cheias de discussão sobre as atitudes e comportamentos dos soberanos. É quase como uma janela para o mundo do poder, que nos permite observar em detalhes este universo dos "grandes", no qual a condição normal é a extrema, seja ela na forma de guerra, revoluções ou situações em que a própria sobrevivência está em jogo. Maquiavel realoca a discussão moral para esse lugar. O que é virtude nessas condições? E afirma que esse é o padrão para o Príncipe. Pegue as situações de crueldade, conspiração e desesperança e as transforme numa condição normal, apenas com isso em mente é possível discutir a moralidade do Príncipe. Maquiavel afirma que muitos idealizaram o que deveria ser o mundo do poder, mas existe uma enorme diferença entre o que deveria ser e o que é. Ele deseja se focar naquilo que efetivamente a política é e que muitas vezes foi ignorado pelos pensadores clássicos, principalmente Platão e Aristóteles: Assassinatos, roubos, corrupção, violência, usurpação e etc. Maquiavel parece ser mais interessado no mal que a humanidade pratica do que no bem a que ela aspira.

⁵ Este mesmo ponto será desenvolvido largamente pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche em sua famosa obra "Para Além do Bem e do Mal", de 1886.

"E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade, é natural que se arruíne entre tantos que são maus."
(MAQUIAVEL, 1532, pág. 62)

Maquiavel é assertivo. O Príncipe não deve ser piedoso, nem mesmo íntegro, e muito menos religioso, pois estas qualidades lhe serão prejudiciais, devendo apenas aparentar possuí-las. O Príncipe deve parecer honrado, fiel e compassivo, sem efetivamente sê-lo, porque as ações do Príncipe são julgadas pelo seu êxito, e se vencer no jogo político, não haverá ninguém para condená-lo. Não há tribunais para Príncipes e suas ações serão sempre julgadas corretas e louváveis se conservarem e expandirem o Estado, isto porque os homens, em geral, são levados pelas aparências e pelos resultados, sendo poucos aqueles que conseguem distinguir o que o Príncipe aparenta ser do que ele realmente é. O Príncipe, portanto, deve empregar os meios necessários para vencer, porque com a vitória não haverá dificuldade de demonstrar que todas as suas ações foram honestas, nobres e benévolas. O Príncipe deve aparentar ser um homem incorruptível, justo, verdadeiro, enquanto cuida de triunfar no mundo do poder onde deve ser o contrário daquilo que aparenta.

A argumentação de Maquiavel vai ao encontro do que dizem os personagens Glauco e Adimanto no início do segundo livro da República. É o momento da obra em que Platão nos apresenta a alegoria do anel de Gíges na qual um pastor se torna rei ao possuir um anel que lhe permite ficar invisível, pois ao retirar a aparência, a reputação e o renome da equação, a justiça se torna uma estupidez, enquanto a injustiça é o meio de se obter o que se deseja. Segundo Glauco e Adimanto, "se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa." (PLATÃO, A República, pág. 43) Platão introduz no diálogo, com a alegoria do anel de Gíges e com a argumentação de Glauco e Adimanto, a ideia de que a justiça só é importante como aparência e não como algo em si mesma, que é exatamente a mesma ideia que Maquiavel defende no Príncipe. É interessante notar que Glauco e Adimanto concluem que se a justiça for realmente importante apenas pela questão da aparência, Trasímaco, que é o personagem que representa a visão sofista no diálogo, estará correto, porque a justiça não seria nada em si mesma, sendo apenas uma convenção, um costume, *nómos*. Dessa forma podemos observar que Maquiavel assume a trilha sofista, aconselhando ao Príncipe que não se preocupe em ser justo, sendo

importante apenas cuidar de sua aparência, para que pareça um homem justo e íntegro. Não seria exagero afirmar que Platão passa todo o restante da República tentando refutar esta ideia e demonstrar que a justiça é sim um bem em si mesma, que é importante ontologicamente (*phýsis*) e que deve ser preservada e defendida.

Maquiavel estava profundamente envolvido com as obras clássicas. Na carta que escreve a Francesco Vettori, em 1513, ele descreve de forma emocionada a sua leitura da antiguidade, afirmando que ao lê-los não teme a morte ou a pobreza e que é tomado por uma sensação de envolvimento completo. Não é de surpreender que assim o seja. Maquiavel faz parte da Renascença, nasceu e cresceu em Florença, centro do movimento renascentista, durante o pujante governo de Lourenço de Médici. Maquiavel queria fazer com a Política o que Da Vinci fez com a arte, isto é, resgatar a cultura clássica, mas revolucionando-a com o olhar moderno. Maquiavel era de fato um revolucionário. Ele se opunha ao movimento de uma monarquia universal cristã, uma espécie de ideal europeu, vislumbrado nos dois grandes Impérios, o Romano antigo e o Sacro Germano Romano. Maquiavel, por outro lado, também critica as cidades-Estado e a sua pequenez, como as províncias italianas que muito o incomodavam, pois retalhavam o poder na Itália e não permitiam que esta fizesse frente aos Estados Nações que estavam surgindo na Europa, notadamente, a França, que em sua época era a principal força estrangeira. Maquiavel ocupou durante catorze anos um cargo de chancelaria em Florença, mas foi exilado quando os franceses invadiram a república e os Médici foram expulsos do governo. Maquiavel escreveu as suas principais obras no exílio (*O Príncipe*, *Os Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *a Arte da Guerra*), num lugar chamado Sant'Andrea in Percussina, onde passou os últimos anos de sua vida. É interessante notar que Maquiavel só conseguiu sistematizar e escrever suas ideias no período em que estava afastado da vida pública. Durante os últimos anos de sua vida tentou retornar ao exercício do poder político em Florença, mas sua associação com os Médici tornava-o *persona non grata* na República.

Maquiavel enxergava-se como um desbravador do mundo das ideias, como um intelectual aventureiro. No prefácio dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* ele se compara a Cristóvão Colombo por suas descobertas no mundo político. Ele se propunha a fazer pela política aquilo que Colombo havia feito pela geografia, isto é, descobrir todo um novo continente, um novo mundo. Maquiavel é o fundador do pensamento político moderno. *O Príncipe* parece a princípio um trabalho convencional, ele se apresenta como um livro pertencente ao que viria a ser conhecido como a longa tradição do “espelho de príncipe”, livros que funcionam como uma espécie de guia

para o soberano, uma lista daquilo que ele deve fazer e o que ele não deve, conselhos para seu comportamento. Pode-se ter inclusive a visão equivocada de que a obra não passa de um manual para o absolutismo, ou que representaria um esforço de defesa da classe nobiliárquica. Certamente o trabalho de Maquiavel não é nada disso. Trata-se de uma leitura acurada do mundo do poder e de uma tentativa de redefinir o que significa política, apresentar um novo continente para esta matéria, um continente real, e não o lugar imaginário que Platão e Santo Agostinho teorizaram.

Maquiavel é um intelectual de um projeto fracassado, a unificação italiana. Por diversas vezes, as cinco principais potências na península itálica (Ducado de Milão, República de Veneza, República de Florença, Reino de Nápoles e os Estados Pontifícios) falharam em se unir e mantiveram-se reféns de suas próprias disputas internas. Maquiavel observa o surgimento dos Estados Nacionais e percebe que este é o futuro da organização política, pois estes Estados possuem grandes exércitos (muito maiores do que aqueles vinculados às cidades-Estado) que são extremamente leais às suas bandeiras. Este é um ponto muito importante. Maquiavel acusa os exércitos mercenários italianos, os "condottieri", pelo esfacelamento da Itália, porque tais exércitos não são fiéis a um Príncipe, são leais apenas ao dinheiro e, portanto, não estão preparados para morrer, fugindo de medo quando o perigo se apresenta. Ainda pior do que isto, em tempos de paz, espoliam o país, e evitam a todo custo o trabalho e o perigo. Maquiavel os acusa de covardes e os responsabiliza pela ruína do poder italiano. Maquiavel foi, sem dúvida, um leitor agudo do seu próprio tempo.

Uma das maiores contribuições do escritor florentino para o pensamento político foi justamente a compreensão clara e objetiva do papel fundamental exercido pelas armas e pela guerra. "Não há proporção alguma entre um príncipe armado e um desarmado, e não é razoável que quem está armado obedeça com gosto a quem não está, e que o príncipe desarmado viva seguro entre servidores em armas." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 59) Por isto o Príncipe deve estar o tempo inteiro ocupado da guerra, mais ainda nos tempos de paz do que nos momentos de conflito, pois a arte da guerra transforma cidadãos sem garbo em duques, e duques em simples cidadãos. A falta de comprometimento dos Príncipes com a arte da guerra, segundo Maquiavel, é a maior causa para a perda de um Estado. A paz é apenas um período de transição entre guerras e o Príncipe que se deixa amolecer por longos períodos de paz comete um grande erro. A obrigação do Príncipe com a guerra não é apenas vencê-la, ele deve aproveitar o embate para tornar-se um "grande homem", escrever seu nome na história com o fogo das armas. Todos os "grandes homens" foram grandes generais: Ciro, Aníbal, Cipião, César e tantos outros. Porque é na guerra que um homem ganha a admiração e

o respeito de seus soldados.

É nos momentos de grande anarquia, guerra e destruição que o virtuoso se sobressai. Enquanto Platão e Aristóteles buscavam a estabilidade e a harmonia, Maquiavel busca a guerra e a conquista, porque é apenas através delas que alguém pode prosperar e se tornar próspero. O assassinato, a violência e o sangue dão origem a uma grandeza nunca vista. Estabilidade, democracia, paz só produzem mediocridade. São as situações extremas que revelam o que nós temos de melhor, da mesma forma como revelam o que nós temos de pior. São nesses pontos de grande instabilidade e ameaça que o ser humano é ele mesmo, e são nesses mesmos momentos em que alcançamos a grandeza e a distinção. As características associadas a *virtus* só podem emergir em condições de conflito, em momentos de tensão. Períodos de paz produzem homens fracos, de caráter mimado e condescendente. É a guerra que dá a luz homens e cidades virtuosas e é ela quem faz a história avançar, porque do contrário, estaríamos condenados ao imobilismo, ao mediano e a uma condição de vida insignificante.

Não se deve pensar, entretanto, que Maquiavel enxerga a tensão e o conflito apenas entre os Príncipes. Não. O escritor florentino deixa claro nos *Discursos sobre a Primeira década de Tito Lívio*, que a política nada mais é do que o espaço de solução de disputas entre os homens. Isto porque numa República, diferentemente de um Principado, as decisões políticas são discutidas e passam por uma espécie de debate, que nunca terá um resultado consensual, porque as pessoas apresentam diferentes visões, opiniões, gostos e etc. E não há nada que as leve necessariamente para uma mesma posição. Sendo assim, seja num Principado no qual a política se manifesta como conflito e tensão entre os Príncipes, seja numa República em que a política é a oposição entre os cidadãos, o fato é que a harmonia e o equilíbrio não são nem possíveis e nem desejáveis. Em primeiro lugar, porque para ser viável, deveria haver algo que unisse os homens em torno de um mesmo projeto, como o conhecimento da *phýsis*, como vimos no capítulo passado, e para Maquiavel, tal coisa não existe. Em segundo lugar, porque a harmonia e o equilíbrio acabariam com a *virtus*, dado que a coragem, a excelência, a força, só podem existir em condições conflituosas e extremas.

Esse raciocínio está intimamente ligado com o conselho de Maquiavel para que o Príncipe promova certas inimizades contra ele próprio, porque a despeito do inimigo ser um opositor, ele é acima de tudo uma oportunidade para o engrandecimento. Os inimigos são como escadas que se oferecem para o Príncipe galgar o seu empoderamento: "(...) por isso, que um príncipe sábio,

quando tiver ocasião, deve fomentar com astúcia certas inimizades contra ele mesmo, a fim de que, pela vitória sobre os inimigos, mais se possa engrandecer." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 82) Dessa forma, Maquiavel nos passa uma ideia muito importante sobre a constituição do próprio poder, a de que ele é um processo. O poder é acumulação. Não existe um estado estacionário de poder. Novamente, não existe possibilidade para o equilíbrio, porque é de se esperar que o próprio poder crie as situações onde ele possa se expandir, aumentar e crescer. Quase podemos ouvir Maquiavel dizer que os inimigos em si não importam e que o essencial é que o Príncipe tenha algo a que vencer, algo a superar, algo que lhe dê a chance de engrandecer, porque a paralisação, certamente, significará o decaimento do Príncipe, a sua ruína.

Daí a importância da conquista, que é o movimento de expansão necessário do poder. O ato de conquistar, de submeter o adversário, é contingência e não motivo de espanto: "O desejo de conquistar é coisa verdadeiramente natural e ordinária, e os homens que podem fazê-lo serão sempre louvados e não censurados." (MAQUIAVEL, 1532, pág. 23) E Maquiavel não tem dúvida, a conquista deve ser acompanhada do extermínio completo do Príncipe anterior, isto é, não apenas ele próprio, como também a sua família ou qualquer um que possa vir reclamar o trono em seu nome. Além disso, todas as crueldades devem ser realizadas de uma só vez, porque os homens se ofendem menos se a frequência da dor for menor, por mais que seja mais intensa. Entretanto, os benefícios que o Príncipe vier a oferecer por razão da conquista devem ser espalhados em períodos longos de tempo, para que os homens possam saboreá-los. Disso depende o sucesso ou o fracasso da conquista. Maquiavel afirma que muitas conquistas falharam porque as crueldades não foram feitas de forma eficiente, ou porque o Príncipe não soube aproveitar as próprias benfeitorias que realizou.

Maquiavel estabelece no início do Príncipe que todas as formas de governo são repúblicas ou principados e que os principados podem ser novos ou hereditários. Em seguida Maquiavel deixa de lado as repúblicas, porque destas ele já tratou em outro trabalho (Os Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio), focando-se apenas nos principados, mas, então, abandona também os de tipo hereditário, porque estes são fáceis de manter, bastando que o Príncipe respeite as práticas de seus antecessores. Maquiavel chega a afirmar que basta um Príncipe de engenho medíocre para manter um principado hereditário, porque ele tem a seu lado a força da tradição, sendo naturalmente mais querido e amado. O interesse de Maquiavel no Príncipe é, portanto, os principados novos ou, em outras palavras, os principados que foram conquistados. Daí a importância da conquista, porque ela estabelece novos principados ou coloca novos Príncipes em cidades já constituídas e, portanto, movimenta o sistema, cria oportunidades para Príncipes que queiram se destacar, dá chance à

Fortuna ao invés de afastá-la. Maquiavel escolhe falar sobre os Príncipes que conquistaram sua posição por obra de sua capacidade, por sua própria astúcia, sagacidade, engenho, por consequência de sua *virtus*. O objeto do livro é, portanto, o Príncipe que possui audácia para alcançar o poder através da conquista e não aquele que o tenha recebido por herança ou tradição.

Mesmo se deixarmos a conquista de lado, veremos que a própria emersão da cidade está cheia de violência e *virtus*. Maquiavel utiliza a mitologia da fundação de Roma para mostrar que a gênese da cidade se dá pelo assassinato, de que a civilização já nasce corrompida. O argumento é que o mito reflete certas realidades sociais, neste caso, a de que o próprio nascimento da política é marcado por um fratricídio. Segundo a lenda, Rômulo e Remo foram abandonados às margens do Tibre e teriam morrido se não fosse por uma loba que miraculosamente os amamentou. Os gêmeos foram recolhidos por um pastor pouco tempo depois e criados pela mulher deste. Ao chegarem à idade adulta, decidiram fundar uma cidade no próprio local onde passaram a infância. Remo escolheu o Aventino, enquanto Rômulo se instalou em outra colina, o Palatino. Foi Remo que viu o primeiro sinal de augúrio, o voo dos seis abutres. Porém, Rômulo viu doze abutres, e coube-lhe a honra de fundar a cidade. Traçou com o arado um círculo no chão em volta do Palatino para demarcar as muralhas da cidade e fincou o arado na posição onde seriam os futuros portões. Querendo ridicularizar o irmão, Remo atravessou com um só pulo as "muralhas" e derrubou com um só chute os "portões". Rômulo então avançou sobre ele e matou-o, gritando: "Assim pereça todo aquele que no futuro atravessar minhas muralhas!"

A leitura de Maquiavel do mito de Remo e Rômulo é muito interessante. Afinal, a civilização romana era para o autor florentino alvo de respeito e admiração, e a cultura romana não apenas admitia como se orgulhava de sua cidade ter nascido de um assassinato. E, vale a pena ressaltar, não um assassinato qualquer, mas a morte de um irmão pelas mãos do outro. Há de se enxergar também a luta pelo poder que o ataque de Rômulo representa, porque, afinal, ele jamais poderia ser o fundador da cidade, o primeiro imperador de Roma, o sucessor de Marte⁶, se não fosse a destruição do irmão, que poderia sempre reivindicar para si os mesmo títulos. Além disso, há a questão do amor à glória, tão valorizado e destacado por Maquiavel como uma característica fundamental do Príncipe, porque Rômulo não poderia jamais aceitar ser ridicularizado por seu irmão, ou então este ato seria apenas o primeiro de muitos. Curto é o reinado do Príncipe que se deixa ridicularizar, porque o poder deve ser alvo de admiração, medo e reverência, e não de

⁶ Segundo a lenda, Remo e Rômulo eram filho do Deus da Guerra, Marte, e da Rainha Sílvia, herdeira do herói troiano Eneias.

escárnio.

Em síntese, a ideia de Maquiavel é clara e pode ser expressa pelo que na literatura da filosofia política ficou conhecido como o problema do “sujar as mãos”. É como se Maquiavel dissesse, se você não aceita ter suas mãos sujas, se você não está preparado para roubar, mentir, ludibriar e até mesmo matar, você não deve entrar no mundo do poder, você não está apto para lidar com a dureza da política. Simplesmente não é algo para você, não procure impor a sua visão de justiça ou a sua visão do que é certo ou errado aos assuntos de Estado, porque a sua visão não passa disso, de uma visão peculiar e pessoal do assunto, não queira que os outros tenham o seu código de moralidade, porque se olharmos com cuidado, muito do que se chama de "mal" já foi praticado em nome de palavras como "bem", "justiça" ou "verdade". E muito do que se deseja como "bem", como a segurança e ordem, é fruto do que se considera "mal", como as armas. Segundo Maquiavel, não é possível governar de forma inocente, em outras palavras, é impossível governar pautado por palavras vazias como "bem" e "mal".

Estas ideias são radicais. Como dito, indubitavelmente, Maquiavel foi um revolucionário na história do pensamento humano. Ele representa uma inflexão à abordagem moderna da política, em dois sentidos muito especiais. Primeiro, porque tenta explicar a política, o mundo dos homens, sem fazer referência a Deus, sem o uso de alguma espécie de teologia. É a expulsão de qualquer sentido metafísico da análise. Segundo, porque apresenta uma nova agenda de investigação, introduz novas perguntas e se propõe a refletir sobre novas questões. São elas: A competição entre os Estados, o que a autoridade pode fazer e o que ela não pode fazer, como se dá a tensão interna ao próprio Estado e como os indivíduos agem e o que eles querem. É necessário que se diga que apesar de Maquiavel, um expoente do renascimento, buscar inspiração e dialogar com os clássicos, essas perguntas não estavam necessariamente colocadas nos pensadores antigos. No entanto, Maquiavel pode ser considerado, pelo que foi exposto, um pensador sofista. Um sofista moderno. Seja na sua apreciação dos conceitos de *kairós* e *métis*, através da ideia de Fortuna, seja na sua negação da *phýsis*, seja na sua visão de que a política é conflito e oposição, seja no seu uso constante da história, seja na sua afirmação de que não é necessário preocupar-se em ser justo, e sim, parecer justo.

Muitas das suas ideias serão retomadas e desenvolvidas por Thomas Hobbes, que veremos no próximo capítulo. No entanto, antes de avançarmos é necessário dizer que Maquiavel costuma ser visto como um pensador da imoralidade, um defensor de atos perversos e cruéis, ao ponto de seu

nome ter se tornado um adjetivo pejorativo, algo muito parecido com o que ocorreu com os sofistas. Porém, o que Maquiavel faz é retirar da análise tudo aquilo que ele considera mera hipocrisia, puro devaneio ou ilusões utópicas, e se ater ao objeto real. Vejamos, como exemplo, a sua famosa resposta ao dilema se é melhor ser amado ou temido. A princípio, Maquiavel responde que seria desejável ser os dois, mas como isso não é possível, é melhor ser temido do que amado. Isto porque o amor é um vínculo de obrigação, e como os homens são volúveis, simuladores e ambiciosos, abandonam a obrigação assim que lhes é proveitoso, enquanto, o medo é um sentimento mais profundo, mais enterrado em nossa consciência e que nunca nos abandona.

As influências de Maquiavel no programa de pesquisa do Sistema Interestatal Capitalista são tão vastas quanto possível. A importância da conquista, as variáveis em torno do poder, a leitura histórica acompanhada da análise teórica e a postura realista, são todos pontos muito presentes no programa de pesquisa. Talvez Maquiavel seja a grande influência do programa, porque, em última instância, é o pensador cujas ideias são as mais próximas da forma como o programa vê o conflito e a competição entre os Estados. Este ponto será explorado com mais calma na conclusão do trabalho. Por ora, concluímos que Maquiavel é uma importante herança do programa, principalmente pela sua teorização das funções e comportamentos do poder, mesmo que em boa parte do tempo apareçam expressos na figura do Príncipe, e pelo seu procedimento metodológico, que visa tratar do mundo político da forma como ele é, cheio de perversidades, corrupções, deslealdades, espionagens, rapinagens, enfim, tudo aquilo que foi tão notadamente ignorado antes e depois dele.

Capítulo 3: Thomas Hobbes e a Alegoria do Estado Natural

A figura do Leviatã que dá nome a obra magna de Hobbes vem do Livro de Jó, mais especificamente dos capítulos 40 e 41, onde o Leviatã aparece como um monstro de proporções inimagináveis e detentor de uma força colossal: "Levantando-se ele, tremem os valentes; quando irrompe, ficam fora de si. Se o golpe da espada o alcança, de nada vale, nem de lança, de dardo ou de flecha. Para ele, o ferro é palha, e o cobre, pau podre." (Jó 41, 25-27). Por que Hobbes escolheu o Leviatã para dar nome ao seu livro? Além de revelar a erudição e o contato próximo que Hobbes tinha com os mitos cristãos, o Leviatã é a expressão fabular da ideia que ele deseja discutir, daquilo que move suas indagações e alimenta a sua reflexão, o poder. O subtítulo é ainda mais claro: "Ou Matéria, Formas e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil". Hobbes pretende tratar daquilo que constitui o Estado Moderno, a sua matéria, observando a configuração e a moldura da mesma, a sua forma, para finalmente discorrer sobre o seu objeto primeiro, o poder, o que ele chama de "Estado Eclesiástico e Civil", que é algo próximo do que hoje entendemos como Estado Moderno.

Thomas Hobbes é uma espécie de seguidor de Maquiavel. A linha que vai do escritor florentino para o grande escritor britânico é direta e contínua, dado que o trabalho de Hobbes, em linhas gerais, é uma formalização e institucionalização das teses de Maquiavel. Nesse sentido o que Hobbes faz é colocar as "descobertas" de Maquiavel num lugar sólido e compreensível. Hobbes é a razão pela qual falamos sobre estados modernos. A imagem do poder na capa do Leviatã carrega uma espada numa mão e um cetro na outra. O poder civil e eclesiástico unidos nessa figura de autoridade máxima. O Soberano controla o Estado, a Igreja, o currículo das universidades, o que as pessoas leem e falam. O modelo perfeito de absolutismo.

No entanto, a leitura de Hobbes como um defensor árduo do absolutismo e um propagador convicto da monarquia, não poderia estar mais equivocada. O que Hobbes faz é analisar, no sentido preciso da palavra, o corpo do poder, a sua formação e legitimidade. Na mesma imagem na capa do Leviatã, o torso do soberano é constituído por indivíduos, todos eles muito próximos uns dos outros. Isso revela uma das teses centrais de Hobbes e que não estava presente em Maquiavel, o poder do soberano origina-se no indivíduo, no interesse individual de cada um de nós em manter a paz e a ordem civil. Todos os indivíduos possuem direitos inalienáveis (como à liberdade e à vida), mas preferem abrir mão de parte desses direitos em nome de um soberano que lhes garanta segurança. Diante dessa ideia seria Hobbes um defensor da monarquia ou um opositor? A questão

central é, portanto, como se forma o poder soberano do Estado. O que é próprio da autoridade, como ela se fundamenta e quais são suas atribuições.

Hobbes viveu num período de grande agitação popular com a guerra civil inglesa, as oposições republicanas de Cromwell e a execução do Rei Carlos I, em 1649. Três anos antes da publicação do *Leviatã*, foi assinado o tratado de Westfália, considerado o marco de nascimento dos estados nacionais, ou apenas o último capítulo de uma longa história de formação desse sistema interestatal. O tratado, além de por um fim à Guerra dos 30 anos, estabeleceu duas grandes diretrizes para o mundo moderno. A primeira é que o estado nacional é a última instância de poder em seu território. Uma espécie de legitimação da organização política em estados nacionais e um fim no projeto de monarquia universal do sagrado império romano, herdado depois pela monarquia espanhola na figura do Carlos V. Cada estado tem sua autoridade e seu soberano. De certa forma, todo o período medieval é uma não conclusão do desejo romano de construir um império europeu. Com o fracasso desse projeto e a queda de Roma, os fragmentos do antigo império ainda permaneceram na tentativa de reconstruir essa monarquia unificada europeia sob a benção e a direção espiritual da santa madre igreja. A modernidade é a ruptura decisiva com esse projeto; o abandono de uma vez por todas de um império universal católico e o estabelecimento de autoridades independentes.

O segundo ponto fundamental estabelecido por Westfália é que o Estado possui o direito de instituir suas próprias decisões religiosas, colocando um fim também no desejo de universalização do catolicismo, que se relaciona intimamente com o ponto anterior, dado que o projeto político de um único império era também o projeto de uma única religião. O Estado passa a estar livre do compromisso sagrado, podendo impor a religião que achar mais apropriada, como o anglicanismo de Henrique VIII na Inglaterra, ou ainda, declarar seu afastamento total dos assuntos da fé, como o laicismo dos Estados influenciados pelo movimento iluminista do século XIX. De muitas maneiras o trabalho de Hobbes é todo sobre a separação do poder eclesiástico do poder civil. A ideia do poder esteve no período medievo muito associada à Igreja e à filosofia escolástica. Hobbes tem um papel essencial em romper essa ligação, colocando de um lado o poder eclesiástico, e do outro, o poder civil, deixando muito claro que o soberano deve ter controle sobre os dois.

Hobbes não reconhece diretamente a sua influência sofista, apesar de muitas das suas ideias serem roupagens modernas dos conceitos e discursos desse movimento grego que esteve no conflito que originou a filosofia clássica. Hobbes faz parte do movimento de revolução da ciência moderna.

Ele conheceu Galileu e Descartes pessoalmente e pretendia negar a autoridade dos clássicos (principalmente, Aristóteles) nas ciências sociais da mesma forma que ela estava sendo negada nas ciências naturais. Nesse sentido, Hobbes se opunha ao movimento renascentista de que Maquiavel fazia parte, qual procurava resgatar os clássicos (sempre de forma crítica e inovadora, mas, ainda assim, um movimento de resgate). Hobbes se considera e se apresenta como o grande anti-Aristóteles, o seu maior opositor. A negação dos clássicos leva Hobbes a afirmar que a ciência civil (como ele se referia, à filosofia política ou à ciência política) não era mais antiga do que seu primeiro livro, "Do cidadão", de 1642, ou seja, Hobbes se considerava o primeiro a tratar do mundo do poder de forma científica.

Hobbes afirma que os filósofos antigos não fizeram nada mais do que usar "armadilhas de palavras" e "invenções" para confundir aqueles que tentassem entender o mundo e o seu movimento. Segundo Hobbes, "sua filosofia moral é apenas a descrição de suas próprias paixões" e "não existe nada tão absurdo que os antigos filósofos não tenham defendido" (HOBBS, 1651, p.456). Aristóteles, especialmente, recebe um desprezo ímpar e Hobbes ataca as suas ideias continuamente ao longo do Leviatã, como se tentasse expurgar a terrível influência do fundador do Liceu: "Creio que dificilmente poderia existir coisa mais absurda em matéria de filosofia natural que aquilo que hoje é denominado a Metafísica de Aristóteles, nem tão contrário ao governo como grande parte do que foi dito em sua Política, nem mais ignorante que uma grande parte de sua Ética." (HOBBS, 1651, p. 456)

Hobbes está preocupado com os fundamentos dessa nova filosofia política, quer colocar os blocos estruturais desse novo campo. Nos primeiros capítulos de seu Leviatã, ele apresenta uma espécie de mecânica política, reduzindo os indivíduos a apenas corpos e emoções. Os seres humanos podem ser reduzidos a suas partes moventes, assim como uma máquina. "O que é, na realidade, um coração, senão uma mola; e os nervos, senão diversas fibras; e as articulações, senão várias rodas que dão movimento ao corpo inteiro, da maneira como o Artífice propôs?" (HOBBS, 1651, p. 17). Enquanto Aristóteles acredita que as ações humanas são orientadas por objetivos positivos, isto é, movimentos que visam fazer o melhor, Hobbes argumenta que a grande motivação humana é negativa, é o medo que nos impulsiona a agir, não o desejo de se fazer algum bem, mas de se evitar algum mal. Hobbes acusa Aristóteles de ver a humanidade pelo ângulo errado. Para o pensador grego, o ser humano possui o objetivo (ou o *telos* - sentido) de viver em comunidade com os outros, para o florescimento da sua humanidade. Para Hobbes, entretanto, nós não entramos na sociedade para atingir nossa natureza racional, mas para evitar o maior mal de todos,

nomeadamente a morte. A sociedade é fundada pelo medo da morte. Política, para Hobbes, não é uma questão de melhor ou pior, mas uma questão existencial, entre escolher a vida ou a morte. Da mesma forma que para Maquiavel, são as situações extremas, de vida e morte, de caos e guerra, que são a norma na política (ou no mundo do poder).

Hobbes não apenas critica e desafia os fundamentos políticos de Aristóteles, mas também os culpa pela desordem e pelos conflitos sociais de seu tempo. A ideia de que nós somos animais políticos, de que somos plenamente humanos apenas quando fazemos política, quando vivemos sob leis que nós mesmos construímos, é a principal causa, na visão de Hobbes, das guerras civis. Esse desejo de se autogovernar tornou-se catastrófico. O soberano não é o governo coletivo, ele não é a minha vontade ou a sua vontade, ele é uma construção abstrata do nosso desejo de governar. Em outras palavras, ao invés de participarmos na vida política, Hobbes nos convida a abrir mão de nosso desejo de governar, em nome de sermos governados por esse soberano que nos representa.

A metodologia de Hobbes e o entendimento que ele tem da razão humana são muito reveladores do que o autor tem a dizer sobre o conhecimento político e a própria ideia do poder. A razão, que aparece como sinônimo de arte ou ciência, não nasce conosco. Ou ainda não é fruto apenas da nossa experiência (Hobbes não se insere nem numa perspectiva empiricista, nem racionalista). A razão é industrialista, no sentido, de que é o que fazemos, na imposição de um método de que dispomos para conquistar a natureza. Nós podemos imitar a natureza e até mesmo alterá-la através da razão, criando vidas artificiais, ou o que seriam as máquinas e roldanas? Argumenta Hobbes. A razão seria o conhecimento das consequências, principalmente quando entendemos o que causa o fenômeno e por quais meios. Razão é impor à natureza um método de entendimento que seja capaz de reproduzir efeitos similares e atingir as consequências esperadas. Razão não é meramente observação, e sim, produção, criação. Podemos ter uma ciência política porque a política é criação humana; é produzida pela própria humanidade e, portanto, podemos entendê-la. A ciência política é a organização da própria natureza humana, da mesma forma que a ciência física é a organização da natureza. O desejo de Hobbes é que sejamos capazes de controlar e moldar a natureza humana em uma sociedade que seja permanente e que esteja livre do decaimento e fracasso das anteriores. Isso porque essa é uma sociedade baseada na razão, na ciência, no conhecimento de como a natureza humana opera e no direcionamento da mesma para os fins desejados. É uma resposta à Fortuna de Maquiavel, uma demonstração de como podemos dispensá-la, impondo à natureza um método de compreensão e alteração ao nosso dispor.

De posse dessa metodologia e com clareza de que o objetivo a perseguir é uma sociedade estável, Hobbes retorna à sua pergunta essencial: O que torna possível a autoridade? Quais são os fundamentos do Poder? Qual é a legitimidade de uma autoridade? Como indivíduos que são biologicamente autônomos, que enxergam o mundo de forma muito diferente, que nunca têm certeza se podem ou não confiar uns nos outros, aceitam uma autoridade em comum? Para responder essas perguntas, Hobbes cria uma história que ficou conhecida como o estado de natureza. É uma condição de conflito e guerra, a situação em que a autoridade é retirada, em que não há força que nos diga o que podemos ou não fazer, que nos force a seguir uma lei. Não é um estágio necessariamente de conflito, mas uma condição de disposição permanente ao conflito. Um estado de máxima insegurança, onde "a vida do homem é, então, solitária, pobre, embrutecida e curta." (HOBBS, 1651, p. 96)

A natureza não nos impulsiona à paz ou ao convívio. Apenas a arte humana (no sentido da criação racional) pode nos trazer paz. A guerra e o conflito são as condições primárias, a paz é um derivado de nossa inteligência. Não devemos entender seu estado de natureza como um momento histórico ou antropológico, apesar do próprio Hobbes procurar alguns exemplos factuais que sustentem a sua visão, e sim como um experimento racional, um exercício mental, uma alegoria. O estado de natureza é o conceito mais importante de Hobbes, justamente porque visa responder à sua pergunta central: O que é o poder e de onde ele vem? De muitas maneiras o estado de natureza hobbesiano é o contrário do que Aristóteles considerava como natural do homem, aquilo a que ele se referia como *telos*, o que é próprio do homem, aquilo para o qual o homem está destinado (esse conceito filosófico está na origem da palavra teleologia, ou o estudo das causas finais). Para Aristóteles, assim como para os gregos de forma geral, o homem é definido pela sua atuação política, pelo seu dom da linguagem e do diálogo, por sua capacidade de "distinguir o bem do mal, o justo do injusto." (ARISTÓTELES, *A Política*, p. 22)

O estado de natureza é aquele a que os homens estão submetidos na ausência de autoridade, ou seja, para explicar o que é o poder, Hobbes o retira da equação e analisa o que restou. O que os homens fazem, como eles parecem, o que se tornam diante dessa condição. A ideia do estado de natureza pode ser entendida como um esforço analítico de Hobbes, a tentativa de se guiar numa metodologia científica. Uma abstração para se entender um problema. É como se Hobbes despisse os homens de toda a sua sociabilidade, de todo o seu aparato institucional, restando apenas as suas funções mais básicas. É como se Hobbes quisesse nos reduzir apenas às nossas funções químicas, ao nosso comportamento máquina. Somente essa proposta já o difere radicalmente de Aristóteles,

que considerava a nossa sociabilidade a vera essência do nosso ser. Não existe homem fora da pólis, ou seja, o que configura a humanidade é o próprio aspecto social. Retirar a organização política (a autoridade) da equação, seria, para Aristóteles, retirar o que fundamentalmente nos define como homens. Não mais estaríamos falando sobre o comportamento humano, e sim sobre atitudes de seres diferentes.

Para melhor entender essa diferença entre Aristóteles e Hobbes é necessário olhar para a alegoria do estado de natureza por um ângulo diverso, não apenas como um esforço científico de Hobbes. O estado de natureza é também o resultado da concepção moral do autor inglês e isso é importantíssimo porque a formulação do estado natural carrega consigo um conjunto de ideias sobre o que é correto, o que é íntegro e justo, sobre o bem e o mal. É preciso entender que o individualismo foi em grande parte introduzido no pensamento político e filosófico por Thomas Hobbes. A ideia de que somos indivíduos isolados, com nossas próprias vontades e medos, com nosso próprio ego, é muito recente na história do pensamento, não mais antiga do que a renascença e foi largamente proposta e defendida por Hobbes. Antes da modernidade, o conceito de indivíduo não seria nem sequer inteligível, as pessoas se viam sempre associadas a algum grupo, seja a um estamento social, seja a uma filiação religiosa, seja como membros de uma família. A ideia de um pacto social está intimamente próxima de indivíduos que se reúnem e, isolados com suas próprias preocupações e anseios, tomam suas decisões específicas. O individualismo é uma ruptura colossal com o pensamento antigo e medieval e é um dos principais responsáveis pela forma da sociedade moderna, ou, se preferirmos chamar, do sistema interestatal capitalista. O conceito de indivíduo será pedra angular das teorizações econômicas, mas também estará presente no âmbito político e social, assim como no campo das ideias e do pensamento. É algo tão forte na modernidade que o movimento romântico germânico o elegerá como foco de sua principal crítica. O romantismo alemão atacará o individualismo em favor de uma visão mais holista da sociedade e do próprio homem.

É importante salientar também que o individualismo tem suas principais formulações e desenvolvimentos no pensamento inglês. Os mais importantes divulgadores e defensores da ideia de indivíduo são filósofos ingleses: Hobbes, Locke e Smith (para citar apenas os mais importantes). A influência do individualismo como forma de pensamento está, portanto, fortemente correlacionada com a expansão global do poder inglês a partir do século XVII. É um enorme sucesso do imperialismo britânico que o conceito de indivíduo tenha se alastrado de uma forma tão universal e se enraizado nos mais diversos campos do conhecimento de uma forma tão profunda.

Percebemos, então, que o conceito de poder está intimamente relacionado com a ideia que se faz do comportamento humano, daquilo que é mais essencial ao homem, daquilo que lhe é natural. Afinal, o que é o homem para Hobbes? Através de um processo de abstração, onde nossas idiossincrasias sociais são excluídas, Hobbes argumenta que somos fundamentalmente seres individuais cujo comportamento se define pela vontade e escolha. Somos o exercício de nossa vontade e boa parte de nossa felicidade está associada com a possibilidade de escolha. A nossa vida para Hobbes é um contínuo de escolhas, com pequenas interrupções, mas um processo que nunca encontra fim, a não ser com a própria morte. O individualismo hobbesiano está intrinsecamente ligado a essa visão do que é o ser humano, e mais importante, o que é um ser humano completo e satisfeito, aquele que obtém sucesso na competição pelos bens da vida. A felicidade é o contínuo sucesso na obtenção daquilo que se deseja. O nosso bem-estar depende intensamente da nossa capacidade de alcançar as causas de nosso apetite. Não é difícil fazer uma correlação imediata com a teoria econômica utilitarista, de acordo com a qual os indivíduos estão numa busca contínua para maximizar suas funções de utilidade através da obtenção de mais bens desejáveis.

Assim, existem na natureza humana três causas principais de disputa: competição, desconfiança e glória. A competição impulsiona os homens a se atacarem para lograr algum benefício, a desconfiança garante-lhes a segurança e a glória, a reputação. A primeira causa leva os homens a utilizarem a violência para se apossar do pessoal, da esposa, dos filhos e do gado de outros homens; a segunda os leva a usar a violência para defender esses bens; a terceira os faz recorrer à força por motivos insignificantes, como uma palavra, um sorriso de escárnio, uma opinião diferente da sua ou qualquer outro sinal de subestima direta de sua pessoa, ou que se reflita sobre seus amigos, sua nação, sua profissão ou o nome de sua família. (HOBBS, 1651, p. 95)

Dessa forma Hobbes identifica as origens do conflito entre os homens e afirma que todas elas estão presentes de forma profunda em nossa natureza. Isso significa que sem um poder comum que possa ordenar as relações entre os homens, essas características irão prevalecer o tempo inteiro. Não que elas desapareçam com o estabelecimento de leis e a força da autoridade, mas elas passam a ser controladas, administradas e os conflitos entre os homens podem ser minimizados. Essas são as características mais essenciais da vida humana: Sentido, medo e desejo. É justamente porque somos iniciativas constantes de gosto e desgosto, de apoio e crítica, de desejos e repulsões, que a vida é uma batalha por bens, não somente aqueles que são escassos, mas por honras ou qualquer coisa que as pessoas possam vir a estimar. Até mesmo os termos morais, de certo e errado, do bem e do mal, são expressões de nosso gosto e desejo, de nossa individualidade. Hobbes argumenta que não gostamos de algo porque é bom, mas, ao contrário, nós chamamos de bom aquilo de que nós gostamos.

O mesmo acontece com outros atributos. A estética, por exemplo, tão importante para a filosofia clássica, não passa, na visão de Hobbes, dos nossos gostos e desejos. Atribuímos a classificação de belo àquilo que nos agrada e nos apetece. Aquilo que aos nossos olhos desperta desejo, emoção e vontade. Hobbes deixa claro sua admiração pela diversidade dos gostos humanos. Aquilo que causa encantamento em algumas pessoas pode ser visto como algo insuportável por outros. Aquilo que faz alguns ajoelharem para rezar pode ser encarado como símbolo do ridículo por outros. E é justamente esse individualismo, esse desejo diverso pelos bens da vida, que se apresenta como fundamento da competição a que todos nós estamos submetidos.

No estado de natureza os indivíduos aparecem como unidades de análise isoladas, mas isso não quer dizer que não haja interação entre eles, pelo contrário, o contato entre os homens é constante e, pela própria definição do estado natural, esse contato não é regulado, organizado ou repreendido. O que nós temos é um estado de completa e absoluta insegurança. Um perfeito caos, sem leis ou regras. A ênfase no indivíduo e a própria concepção de um estado de natureza é uma forma de dizer que ninguém tem autoridade natural sobre ninguém, diferentemente do que pensava Aristóteles, que via um ordenamento natural entre os seres: "Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece." (ARISTÓTELES, *A Política*, pág. 20) A ideia da tábua rasa, isto é, de que nenhum indivíduo nasce com algum espírito superior, ou algum conhecimento prévio, imediatamente nos equaliza todos. Nascemos todos ignorantes, como papéis em branco. Ninguém possui nenhuma forma de privilégio que seja natural. A autoridade e o poder só existem em consonância com a vontade e o desejo daqueles que são governados.

A ausência de autoridade e as relações não reguladas entre os indivíduos transformam o estado de natureza hobbesiano numa guerra de todos contra todos. Hobbes estava diretamente envolvido com a guerra civil inglesa de seu tempo e via naquela turbulência e agitação popular uma espécie de estado de natureza, no sentido da ausência de leis ou poder constituído. Seria compreensível pensarmos que esse estado não representa a normalidade, ou, então, nos perguntarmos quantas vezes na história da humanidade esses momentos de extrema violência e medo, de carência de ordem e civilidade, aconteceram. No entanto, é importante lembrarmos que, assim como Maquiavel, Hobbes transforma a situação excepcional em norma, para que a essência do comportamento humano seja revelada. Isso não significa dizer que o estado de natureza hobbesiano é um estado de permanente guerra, mas sim, um estado de permanente medo e insegurança. É importante dizer também que o estado de natureza hobbesiano não representa um

experimento antropológico, onde analisamos os homens antes que esses formassem uma sociedade, seja voltando no tempo, seja observando índios primitivos na América. Rousseau tratará do estado de natureza de forma mais próxima a essa concepção, enquanto que para Hobbes o estado natural permanece de forma latente mesmo na sociedade moderna.

Quando [o homem] empreende uma viagem, ele se arma e procura ir acompanhado; ao recolher-se, fecha bem as portas de sua casa e, mesmo estando dentro dela, tranca arcas e armários; isso tudo mesmo diante do conhecimento de que existem leis e funcionários públicos armados para defendê-lo e revidar a qualquer injúria que lhe venha ser feita. O que pensa ele de seus concidadãos, quando se arma para viajar, quando tranca as portas de seu quarto e dos quartos de seus filhos e empregados? Isso não é o mesmo que desconfiar de toda a humanidade e acusá-la, como eu faço com as minhas palavras? (HOBBS, 1651, p. 96)

Isso significa que nunca podemos estar completamente livres do medo e da insegurança do estado de natureza, mesmo que vivamos numa sociedade com leis e autoridades estabelecidas. A pergunta que prevalece é, portanto, como podemos sair, mesmo que não completamente, mas de forma satisfatória, desse estado de natureza? Como podemos garantir nosso bem-estar físico e nossas propriedades? Como podemos nos livrar desse estado caótico, de permanente medo, insegurança e desespero? Ainda mais quando não temos nenhuma certeza do que os outros ao nosso redor farão. Se não sabemos se eles irão contribuir para a ordem ou não. Hobbes, como um pensador que coloca a razão numa posição tão privilegiada, poderia argumentar que num estado como esse os homens buscariam a paz, pois racionalmente chegariam a conclusão de que essa é a melhor solução para todos, mas não é essa linha que o filósofo inglês percorrerá; pelo contrário, Hobbes recorrerá à emoção e à paixão. Por mais que tenhamos uma enorme diversidade de gostos e nossas escolhas possam ser as mais diversas possíveis, há um desejo que está presente em todos nós, que nos iguala de forma fundamental. O desejo pela vida e o medo da morte. De forma bastante direta, argumenta Hobbes, o medo conduz à paz. O medo é a base daquilo que há de mais fundamental na natureza humana, as emoções, as paixões e os sentimentos. Poderíamos dizer que o medo para Hobbes é a emoção primeira, é a chama no íntimo da nossa psique, é o nível mais profundo da nossa consciência.

A razão é algo que vem muito a frente. No estado de natureza não somos dotados de razão, agimos orientados por nossas paixões e emoções, tendo o medo como a mais importante e fundamental de todas. O comportamento racional é sofisticado e precisa do estabelecimento da sociedade para existir. A razão não pode existir num estado de permanente insegurança, em que estamos preocupados a todo o momento com nossa sobrevivência. Uma vez que a sociedade está

estabelecida e somos capazes de usar a nossa razão, percebemos a importância e as vantagens da paz e passamos a persegui-la. A busca pela paz é uma lei natural para Hobbes, não no sentido mecânico ou científico, de que determinados corpos analisados se comportaram dessa forma, mas sim num sentido moral, como uma espécie de exigência da própria razão humana. Isso reforça a proposta de enxergarmos Hobbes como um filósofo moral que possui uma visão clara do comportamento humano e faz afirmações de como a razão deve influenciar o nosso comportamento, as chamadas leis naturais (19 leis no capítulo XV) que podem ser resumidas como uma proposta de busca pela paz. É interessante notar como esse aspecto moral da teoria hobbesiana entra em contradição com o seu próprio ceticismo, porque o tema da moral é por si só metafísico e quando Hobbes se afasta de uma percepção da razão como algo meramente instrumental e prático, aproximando-a de um conceito universal que nos levaria à paz, ele se torna um filósofo moral, com proposições normativas muito claras. O que seriam suas leis da natureza se não regras do que se deve fazer e do que não se deve fazer? Critérios do certo e do errado? Da mesma forma o estabelecimento da vida como um valor tão fundamental, talvez o mais importante de todos, faz com que sua metáfora do estado de natureza não seja somente um exercício racional, e sim um discurso moral, carregado de significados sobre nossa condição humana.

Isso conduz ao problema do conhecimento e, assim como diversos outros filósofos do período moderno, como Descartes e Espinosa, Hobbes está profundamente envolvido com a questão do saber, isto é, o que podemos conhecer? Em que bases o conhecimento humano se sustenta? Em diversas passagens do *Leviatã* Hobbes apresentará uma resposta muito ceticista. Não no sentido de negar qualquer fundamentação para o conhecimento humano, mas sim em negar qualquer possibilidade de base transcendental. Nós não podemos ter certeza do fundamento último de nosso conhecimento. A razão é apenas a manipulação de certos princípios, soma e subtração do que foi previamente combinado. O conhecimento só existe como construção humana, em outras palavras, seus conceitos e suas definições são fruto da própria humanidade. Não há nenhuma espécie de metafísica, ou alguma esfera divina para o conhecimento (como pensavam Platão e Aristóteles, na verdade, os filósofos clássicos como um todo).

Hobbes carrega seu ceticismo epistemológico por toda a sua argumentação e defende consistentemente a tolerância religiosa, pois as religiões são a busca humana para alcançar aquilo que é inalcançável, isto é, o conhecimento das causas primeiras. Qualquer religião pode ser rastreada até esse inalcançável desejo humano, em outras palavras, todas as religiões são fruto do nosso desejo de entender o ininteligível e, portanto, todas elas são fenômenos da mente humana.

Apesar dessa visão racionalista da religião, Hobbes não nega qualquer possibilidade de revelação divina, ou contato direto com Deus. O que ele nega é que alguém se veja no direito de impor suas revelações e verdades a outrem, porque ninguém teria como verificar se essas revelações aconteceram de fato. A tolerância religiosa nasce do reconhecimento de que não é possível convencer ninguém de que uma determinada revelação ocorreu e, portanto, todos têm o direito de duvidar dela. Essa postura não deve ser confundida com o ateísmo. Hobbes estava longe de ser um ateu. Ele certamente era um cético, no sentido de afirmar que a razão humana não tem acesso ao transcendental e ao divino, mas isso não significa negar a existência de Deus, significa sim aceitar que outros a neguem e que outros possam ter tido revelações diferentes da sua e que acreditem em deuses diferentes do seu.

Há dois conceitos basilares na teoria hobbesiana. O primeiro deles é o estado de natureza, sobre o qual já discorremos até aqui. O segundo é o que o autor chama de *sovereignty*, isto é, poder, autoridade, soberania. Hobbes se refere ao soberano como um Deus Mortal e é somente a sua criação que põe fim à vida miserável e suja a que os homens estão submetidos no estado de natureza. Para Hobbes, um soberano com poderes absolutos é a única solução para o estado de perpétua insegurança e incerteza. É necessário uma força inquestionável para estabelecer a ordem de forma integral e zelar pela sua manutenção. O soberano é a resposta para o caos a que os homens estão submetidos em seu estado natural e sua existência é condição primeira para a constituição de qualquer sociedade. O soberano não existe por natureza, ele é justamente a negação dela, aquele que põe fim ao estado natural das coisas e traz a possibilidade dos homens viverem em comunidade. O soberano é criação da arte (no sentido de ciência, de construção e criação, no sentido próprio do artífice) e da razão humana e, mais importante, ele é produto da vontade dos governados. É o povo que imbuí o soberano do poder absoluto de que ele dispõe e o nomeia como representante da vontade de todos. Isso é crucial. O poder do Um advém de todos. O soberano hobbesiano é de alguma forma o epítome do estado moderno, é a ideia fundante dessa forma de organização política.

Quando Luis XIV, o Rei Sol, disse: "*L'État c'est moi*", ele estava de certa forma expressando uma visão pré-moderna do Estado, onde o soberano aparecia como dono do Estado, como se as finanças, as terras e a coroa fossem suas propriedades pessoais. Como uma identidade entre o poder e a pessoa que detêm o poder. Mas isso é muito diferente do soberano hobbesiano. O Estado para Hobbes não era posse do soberano, ele não seria de nenhuma forma dono do Estado, pelo contrário, ele foi apontado e autorizado pelo povo para governar e perseguir o objetivo último da paz, garantindo segurança aos que são governados. Existe uma certa impessoalidade e neutralidade no

soberano. São os indivíduos que possuem gostos e idiossincrasias. O soberano não. Ele é uma figura institucional, com objetivos claros a serem atingidos, sem sofrer de paixões ou medos. Uma máquina criada pelos homens, como um relógio ou um tear.

Está claro que a teoria hobbesiana para o soberano apresenta uma tensão entre o absolutismo secular e o moderno liberalismo inglês. Hobbes insiste que o poder do soberano deve ser ilimitado e ao mesmo tempo ele nos diz que o soberano é a criação do povo a quem ele representa. No fundo e o mais importante é que o soberano, e apenas o soberano, deve ser a fonte das leis. A justiça é o que o soberano diz que é. Essa é justamente a posição de Trasímaco no primeiro livro da República de Platão, personagem responsável por introduzir no diálogo a posição dos sofistas. A justiça não é nada mais do que a conveniência do mais forte. O mesmo argumento de Hobbes. A função mais essencial do soberano é fazer as leis, é definir as questões relacionadas à vida e à morte, é estabelecer aquilo que pode ser lido e aprendido, é possuir o direito de declarar guerras. O debate intelectual entre os sofistas e os socráticos vive na obra de Hobbes, que de forma segura toma lugar ao lado dos sofistas. Através da sua teoria sobre o comportamento humano e a formação do poder político, ele ataca os conceitos e as visões dos filósofos clássicos, retomando aquilo que havia de mais essencial no argumento dos sofistas, a negação da metafísica, de que as questões humanas são explicadas pelos próprios medos e desejos humanos.

Dessa forma, o soberano nunca pode agir com injustiça, porque ele é a própria fonte da justiça, a sua própria definição. Não há nada acima do soberano, nada transcendental, nenhuma justiça metafísica ou divina. Hobbes ilustra esse importante argumento através de uma história bíblica. Davi, o segundo monarca do reino unificado de Israel, queria dormir com a esposa de Urias, chamada de Bate Seba. Para tanto Davi mandou matar Urias, ordenando que seus soldados deixassem-no sozinho na batalha. Hobbes argumenta que Davi não cometeu nenhuma espécie de injúria, nem sequer agiu com injustiça, mesmo que Urias não tenha lhe feito nenhum mal. Davi no papel de soberano possui o direito de matá-lo, isto é, possui direito sobre a vida de seus súditos, e esse direito lhe foi concedido pela própria vontade de seus súditos. Hobbes reconhece, por força do seu cristianismo, que Davi cometeu um erro perante Deus, porque é súdito de Deus e desrespeitou suas leis, mas o erro de Davi não pode ser de nenhuma forma confundido com uma injustiça a Urias.

O mesmo vale para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente. Embora o ato seja contrário a lei natural, por ser contrário à equidade, como foi o caso de Davi, ao matar Urias, não é uma injúria a quem é sacrificado, mas a Deus. Não a Urias. E a Deus, porque Davi sendo súdito de Deus, estava proibido de toda iniquidade pela lei natural. O próprio Davi confirmou, de maneira evidente, essa distinção, arrependendo-se e dizendo: "Somente contra vós pequei (HOBBS, 1651, p.154).

Não significa dizer que o soberano pode fazer o que ele quiser, e sim, que o que ele fizer é justo e está nas linhas da lei. O esforço que Hobbes faz ao longo de todo o livro é justamente separar a formação e execução do poder político das vias religiosas. É precisamente isso que o autor faz ao propor a ideia de um pacto social para legitimar o poder do soberano, abandonando o conceito de "direito divino" dos reis. Uma tarefa hercúlea, sem dúvida, porque as questões do poder estavam profundamente imbrincadas com as questões religiosas, e se hoje somos capazes de enxergar diferenças entre as mesmas, é graças ao esforço de Hobbes. Não é exagero dizer que a formação da laicidade nos estados modernos tem origem na teoria contratual do Estado, que influenciou profundamente os pensadores da revolução francesa e que encontra ecos ainda hoje em qualquer teorização sobre a sociedade civil.

A lei é o que o soberano diz que é, não pode haver tal coisa como um lei injusta, porque o soberano é a fonte de toda justiça, mas Hobbes ainda assim faz uma distinção entre uma lei que é apenas uma lei, isto é, apenas uma decisão do soberano, e aquela lei que é uma boa lei. O argumento pode parecer contraditório, mas vamos entender primeiro o que Hobbes está dizendo. A afirmação é de que todas as leis são por definição justas, porque a justiça deriva do poder; é a expressão do poder do soberano. No entanto, nem todas as leis são boas: "Uma boa lei é aquela que é necessária e, conseqüentemente, resulta no bem do povo." (HOBBS, 1651, p. 242)

Uma boa lei é aquela que serve ao povo, que existe em função das necessidades do povo. Mas isso não resolve o problema, apenas coloca-o em outro patamar. Se uma lei boa é aquela que funciona a favor do bem do povo, perguntamos em seguida, o que é o "bem do povo"? Quais são os critérios que definem o que é bom para o povo e o que não é? O problema está novamente colocado, apenas em outros termos. Hobbes, como não poderia deixar de ser, sabe disso e deixa claro que o soberano não pode exercer uma espécie de absoluto controle sobre as vontades do povo ou sobre tudo aquilo que o povo faz. A proposta da lei não deve ser controlar e sim facilitar.

O uso que deve ser dado às boas leis (que nada mais são que regras autorizadas) não é coibir o povo, limitando suas ações voluntárias, mas, sim, dirigi-lo e levá-lo a movimentos que não façam chocar-se contra outros em razão de seus desejos impetuosos, sua precipitação ou indiscrição, da mesma forma como as sebes não são dispostas para deter os viajantes, mas, sim, para conservá-los no caminho. (HOBBS, 1651, p. 242)

Uma lei que visa apenas constringer e controlar não pode ser considerada uma boa lei. O objetivo do soberano deve ser facilitar o caminho, estabelecer limites para o comportamento muitas vezes impulsivo das pessoas. No entanto, afirma Hobbes, para governar bem o comportamento das pessoas é necessário um bom governo das suas opiniões, isso porque são o pensamento e as opiniões das pessoas que as levam a agir. Se vamos regular o comportamento das pessoas, que é exatamente o que as leis fazem, devemos começar regulando a opinião das pessoas. Daí se segue que o soberano tem o direito de estabelecer quais são as ideias, quais são as opiniões, quais são os livros a que as pessoas têm acesso e quais estão proibidos. As duas instituições que são as provedoras de opiniões, na visão hobbesiana, e que devem ser controladas diretamente pelo soberano: A Igreja e a Universidade.

A crítica de Hobbes à Igreja é contundente ao afirmar que essa instituição se outorga o direito de julgar o governo soberano e que os sacerdotes transferem para si mesmos o poder de avaliar o que é certo e o que é errado. É somente no estado de natureza que os indivíduos possuem poder para avaliar o que é certo e o que é errado, o que é justo ou injusto, uma vez que entramos na sociedade e assinamos o pacto, transferimos para o soberano esse direito. Da mesma forma, a universidade e o seu currículo recebem duras críticas de Hobbes, que os acusa de serem os principais responsáveis pelos tumultos sociais de sua época. A guerra civil inglesa seria o resultado de se ensinar Aristóteles e Cícero nas universidades, com todas as suas ideias de autogoverno do povo e a forte influência da democracia ateniense. A leitura dos clássicos gregos e romanos leva os jovens a quererem matar os seus monarcas, afirma Hobbes, e os conduz à guerra. Esses leitores ao fecharem os livros estão acusando seus soberanos de serem tiranos. Passam a possuir a forte convicção de que a única forma de governo legítima é a república e olham com orgulho para um regicida.

Uma das causas mais frequentes da rebelião contra a monarquia é a leitura de livros sobre política e história de autoria dos antigos escritores gregos e romanos. (...) Com base no exemplo extraído de tais leituras, os homens decidiram matar seus reis, pois os autores gregos e latinos, em seus livros e discursos de política, consideravam legítimo e louvável fazê-lo, desde que antes de matá-lo o considerassem tirano. (HOBBS, 1651, p. 229)

Não seria exagero dizer que Hobbes escreve o *Leviatã* com o objetivo de construir uma nova doutrina moral que substituísse a aristotélica ensinada nas universidades. Ele diz textualmente que seu livro deve ser adotado como a referência básica no ensino e na formação moral e política dos jovens. "Acredito, portanto, que esse texto pode ser impresso com proveito e, com mais proveito ainda, ensinado nas universidades, às quais compete julgar essa assunto" (HOBBS, 1651, p. 484). Assim como Maquiavel antes dele, o que Hobbes tenta fazer é recuperar a tradição sofista e apagar a influência de Platão e Aristóteles no pensamento ocidental. Da mesma forma, Hobbes tem esperança de que seu livro possa ser usado como orientação para o soberano, que ele seja capaz de instruir e aconselhar o príncipe através de suas ideias.

Apesar de defender o absolutismo em diversos pontos, como afirmar que o soberano deve controlar o que as pessoas pensam e o acesso que elas têm a ideias que o soberano julgue como prejudiciais, Hobbes retoma o seu individualismo e a tradição liberal inglesa ao dizer que as leis devem funcionar como instrumento para atingir a igualdade social. A justiça deve ser administrada igualmente para todas as classes de pessoas, sejam ricos ou pobres. A igualdade na aplicação da justiça exige, no raciocínio hobbesiano, uma igualdade de taxaço. Dessa forma, Hobbes argumenta que houvesse uma espécie de imposto único por consumo e como os ricos consomem mais, pagariam mais tributação. Da mesma maneira, aqueles indivíduos que não são capazes de se sustentar sozinhos não devem ser abandonados ao próprio acaso e devem ser auxiliados pelo Estado, antecipando o que William Petty viria a apontar como uma das funções primárias do Estado.

De muitas formas Hobbes pode ser considerado como o pai do liberalismo e o fundador do que hoje nós chamamos de democracia liberal. Seu conceito de liberdade como sendo algo privado e, portanto, associado à ideia de indivíduo, difere muito do pensamento político clássico, grego e romano, onde a liberdade é vista como um valor da sociedade e está associado com a ausência de imposições externas, com o status que a cidade possui de decidir seus rumos sem a influência de uma outra cidade. Muito diferente da liberdade para Hobbes, que aparece como sendo a ausência de obstruções ao movimento pessoal. Hobbes começa o seu famoso capítulo XXI, "Da Liberdade dos Súditos", dizendo que "um homem livre é aquele que não é impedido de fazer as coisas de que tem vontade e que as faz graças a sua força e engenho" (HOBBS, 1651, p. 152). A liberdade é, por isso, um valor individual e Hobbes reforça esse pensamento ao afirmar em diversas passagens do *Leviatã* que as leis devem ser silenciosas, em outras palavras, não devem funcionar como obstáculos e barreiras ao movimento dos homens. O próprio conceito de pacto social revela o

liberalismo e o individualismo hobbesiano, ao afirmar que o poder do soberano advém dos súditos, foi concedido pelos indivíduos para que suas liberdades pessoais não entrassem em conflito e o estado de natureza fosse evitado. O poder para Hobbes tem origem no indivíduo e na sua liberdade pessoal.

Da mesma forma como os homens, almejando conseguir a paz, e por meio dela sua própria conservação, criaram um homem artificial chamado Estado, criaram, também cárceres artificiais, chamados leis civis, que, mediante pactos mútuos, os mantêm presos, por uma das extremidades, ao homem ou à assembleia a quem confiaram o poder soberano e, por outra, a seus próprios ouvidos. (HOBBS, 1651, p. 153).

Para Hobbes, um regime político deve ser julgado pelo quanto de liberdade individual ele concede aos seus súditos. Essa é sem dúvida uma marca muito importante do Estado Nacional moderno e Hobbes aparece como o teórico capaz de sublinhar a importância e a força desse valor. Esse será um ponto essencial da crítica marxista a Hobbes e à democracia liberal, ao questionar a extensão dessa liberdade individual. Num sistema econômico que força os indivíduos que não detêm os meios de produção a vender a sua força de trabalho, é possível se falar em liberdade? Há certamente alguma liberdade, uma esfera onde o indivíduo pode manifestar seus gostos e suas preferências, mas essa seria meramente uma liberdade aparente; no que concerne ao essencial, decidir como viver, o que fazer com aquilo que se tem de mais fundamental, o trabalho, não se tem nenhuma escolha, somos forçados a nos submeter à lógica econômica. A crítica marxista é importantíssima para se entender os limites do conceito de liberdade individual defendido tão acaloradamente por Hobbes nas páginas do Leviatã. Depois dela é quase uma ingenuidade acreditar que os indivíduos são de fato livres. Marx rasgou o véu que cobria o conceito de liberdade da tradição liberal inglesa, escancarando suas limitações e, de certa forma, até mesmo a sua hipocrisia.

Por último, é necessário tratar da visão que Hobbes tinha do sistema mundial em si. O sistema internacional seria para ele uma espécie de estado de natureza em nível global, pois não há nenhuma espécie de regulação superior aos Estados. Não existe um super Leviatã. Essa percepção é importantíssima para a linha de pesquisa do sistema interestatal capitalista e o poder global, que sublinha constantemente a não existência de uma autoridade supranacional, descartando como poderes relevantes as agências e as entidades internacionais. É importante dizer que Hobbes não avança na análise do sistema interestatal, limitando-se a escrever apenas uma passagem sobre o assunto:

Mesmo não tendo existido um tempo em que todos os homens tenham estado em guerra, lutando uns contra os outros, sempre existiram reis ou outras autoridades soberanas que, para defender sua independência, viveram em eterna rivalidade, como os gladiadores, mantendo suas armas apontadas sem se perderem de vista, ou seja, seus fortes e guarnições em estado de vigia, seus canhões preparados, guardando as fronteiras de seus reinos e, ainda, espionando territórios vizinhos. Tudo isso não é uma guerra, mas uma postura de guerra. (HOBBS, 1651, p. 96)

É interessante notar o tom que Hobbes usa para descrever essa permanente situação de guerra entre os estados nacionais. O estado de natureza é visto por Hobbes como algo bárbaro, pré-civilização. E não poderia ser diferente com a relação entre os países, da mesma forma que os indivíduos são governados nesse estado pela desconfiança e violência, o mesmo ocorre com os países. Barbárie. A figura usada por Hobbes é muito evocativa, gladiadores com suas armas em riste preparados para atacar a qualquer instante, assim se encontram os países no sistema internacional, incivilizados, rudes e violentos.

Uma porta que Hobbes abre e que será desenvolvida por muitos outros pensadores, principalmente Kant, é a defesa da existência de um organismo supranacional. Uma liga das nações, como chamou o pensador alemão. A lógica hobbesiana é aplicada ao nível das nações sem haver um ente que possa zelar pela segurança de todos, não haverá paz ou estabilidade, porque estaríamos novamente num estado de todos contra todos, sendo que num nível maior, e também muito mais perigoso.

O que Hobbes faz é um ensaio sobre a integridade do Estado. Sobre o que o mantém em pé e o que pode vir a dissolvê-lo. A preocupação de Hobbes é com as turbulências internas ao Estado e sua dissolução intestinal. O fim do Estado por ocasião de uma invasão externa não ocupa a mente de Hobbes porque é algo quase esperado, faz parte do jogo de forças entre os príncipes. A constituição interna do Estado é ponto descolado da disputa de poder externa às fronteiras, é questão que cabe à razão e à reflexão sobre a organização política da sociedade. Hobbes enxerga o Leviatã, sua fundação e manutenção, como assuntos pertinentes à racionalidade humana, como se o poder soberano ideal fosse uma espécie de máquina ou entidade supra humana, capaz de operar plenamente pelos ditames da razão. Quando há algum erro no funcionamento do Estado, que o afasta desse poder soberano ideal, e que poder causar a sua dissolução por dentro, é porque há alguma peça fora do lugar, alguma engrenagem encaixada errada.

Tal como a arte de bem construir deriva de princípios racionais observados por homens industriosos que estudaram com afincos a natureza dos materiais e os diversos efeitos de figura e proporção, muito tempo depois que a humanidade começou a construir pobremente, do mesmo modo, muito tempo depois que os homens começaram a constituir Estados; imperfeitos e suscetíveis de submergirem em desordem, podem ser descobertos, mediante uma industriosa meditação, princípios racionais que levem a tornar duradoura sua constituição (excetuada a hipótese de violência externa). (HOBBS, 1651, p. 235)

Devemos nos perguntar, então, qual é afinal a herança de Hobbes ao programa de pesquisa? Certamente a discussão minuciosa que Hobbes faz do poder. É como se o autor inglês abrisse o poder e procurasse os seus fundamentos primeiros, a sua origem e a sua composição. Hobbes discute o que é o poder, de onde ele vem e o que o torna legítimo, levantando as mesmas perguntas e colocando as mesmas questões que serão tratadas pelo programa de pesquisa. As respostas apresentadas por Hobbes estão muito distantes daquelas dadas pelo programa, mas as perguntas e as angústias são as mesmas.

Conclusão

Vamos recuperar os objetivos que foram estabelecidos na introdução. Primeiro, desejávamos montar uma história do pensamento político em torno dos conceitos do poder e do ceticismo ontológico, que começaria no movimento sofista na Grécia antiga, passaria pelas profundas inflexões do pensamento moderno de Maquiavel e chegaria na construção do contrato social de Thomas Hobbes. Segundo, queríamos explorar em detalhes as ideias associadas ao poder e ao ceticismo ontológico, como elas se manifestam, quais são as suas propriedades e como podemos entendê-las melhor.

Isto porque nossa intenção era observar os fundamentos teóricos por trás da linha de pesquisa do Sistema Interestatal Capitalista e do Poder Global. A pretensão era compreender as bases político-filosóficas que sustentam este modo de olhar a Economia Política Internacional, que difere tanto das visões desenvolvidas nos países centrais, especialmente da escola americana e inglesa. Podemos nos perguntar, então, se estes objetivos foram alcançados. Com relação ao movimento das ideias, mostramos como a noção de poder e o nascimento de algo chamado política estavam intimamente vinculados ao pensamento grego, principalmente ao surgimento da *pólis* (a cidade-Estado) e a ideia de *arkhé* (o princípio primeiro). O poder e a política irão receber a sua primeira formulação moderna nas mãos de Maquiavel, que irá desassociá-los do pensamento escolástico, do dogmatismo cristão e da influência platônica. Finalmente, o poder receberá um tratamento rigoroso nas páginas do Leviatã. Hobbes elabora uma tese para a origem do poder e discute em detalhes a sua arquitetura e legitimidade.

Com relação ao ceticismo ontológico, observamos que a bifurcação entre o caminho da verdade (*alethéia*) e o caminho da opinião (*dóxa*) ocupam papel central no aparecimento desta postura filosófica. O que faz o movimento sofista? Desqualifica a ontologia. Nega a existência da *phýsis*, fundamento eterno e imutável de todas as coisas, unidade permanente do universo. O sofista afirma que os conceitos como a justiça, a verdade e o bem, pertencem ao domínio do *nómos*, ou seja, daquilo que é institucionalizado, aquilo que é tido e percebido como regra. Isto não significa afirmar que os sofistas negam a justiça, a verdade ou o bem, pelo contrário, significa dizer que estas ideias pertencem aos homens, são os homens que as definem e as constroem. O que é justiça depende daquilo que os homens determinam como justo e injusto, depende das leis, e não está de forma alguma fora do ambiente humano, não são categorias metafísicas. Maquiavel e Hobbes

defendem veementemente esta postura e são pensadores profundamente preocupados com a formação das leis, justamente por causa disto. Não se deve deixar a criação das leis nas mãos de uma arbitrariedade qualquer, muitas vezes disfarçadas com este discurso metafísico e sem sentido, as leis devem ser fruto da razão humana, das deliberações humanas, porque o homem é a medida do certo e do errado, do justo e do injusto, de todas as coisas.

Devemos nos perguntar ainda qual foi a contribuição específica de cada um destes momentos à linha de pesquisa do Poder Global. Primeiro, os sofistas deram os fundamentos filosóficos para o que aqui estamos chamando de ceticismo ontológico, fincaram com força os pés no *nómos* e deslocaram o debate para o espectro da *dóxa*, abandonando o caminho da *alethéia*. Quanto a isto é necessário um alerta. Valorizar o caminho da opinião em detrimento da verdade, não significa dizer que qualquer opinião é válida, que qualquer coisa que se fale é correta. Pelo contrário, os sofistas valorizam enormemente os argumentos bem construídos, tanto do ponto de vista lógico quanto do ponto de vista dramático ou poético. Não podemos esquecer que a retórica significa, antes de mais nada, arte do bem falar, capacidade de se expressar com coerência e clareza, o que está muito distante do uso de argumentos falaciosos e uma pompa desnecessária, sentidos com que infelizmente a retórica acabou ficando associada. Trilhar o caminho da *dóxa* significa simplesmente abandonar a ideia de uma verdade universal e imutável. É a aceitação de que estamos no mundo dos homens, das impressões, das sensações e da história. É o ceticismo diante de um *ser* único, perfeito e transcendental.

Maquiavel contribui com o que ficou conhecido na tradição do pensamento político como realismo. A ideia de que a política não deve ser orientada por utopias e sonhos, e sim, pelos fatos e pelas circunstâncias. O Estado não deve se submeter a julgamentos morais e nem o governante deve se ater a restrições éticas, porque as ações políticas são julgadas pelos seus resultados e não importa muito o que foi feito para alcançá-lo. Como diz uma frase atribuída a Cosme de Médici: "não se governa com o rosário nas mãos". O objetivo maior é a preservação e a expansão do próprio Estado, aquilo que ficou conhecido na literatura política como Razão de Estado. A preservação do Estado é a prioridade máxima. Daí a importância de conceitos como ataque preventivo e a própria ideia da conquista. Além disso, Maquiavel é responsável por uma crítica feroz à moral cristã, retomando a ideia de virtude do antigo Império Romano, expressa na palavra latina *virtus*. A mesma crítica estará presente na oposição que Weber faz entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade:

"Sem embargo, oposição profunda há entre a atitude de quem se resigna às máximas da ética da convicção - diríamos, em linguagem religiosa, " O cristão cumpre o seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus" - e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: "Devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos". (WEBER, 1919, p. 114)

Antes de avançarmos é necessário fazer um pequeno desvio para falar sobre Weber. O pensador alemão está intimamente ligado às ideias expostas nesta dissertação e representa sem dúvida nenhuma mais uma importante influência da linha de pesquisa do Poder Global. Podemos dizer que o capítulo quatro deste trabalho certamente seria dedicado a Max Weber e suas formulações com relação ao poder e ao conhecimento. No entanto, um recorte é sempre necessário e tivemos que deixar de lado, além de Weber, muitos outros autores que também poderiam ter sido citados como influências deste olhar teórico e que infelizmente não foram aqui considerados. Podemos afirmar, entretanto, que Weber e outros importantes pensadores serão estudados em futuras pesquisas sobre o tema.

Retornando a Maquiavel, é possível defender que o escritor florentino representa a maior herança da linha de pesquisa em questão. Isto porque algumas das suas ideias permanecem quase inalteradas dentro da pesquisa, diferente de Thomas Hobbes, com quem o Poder Global terá enormes divergências. Vejamos a ideia da conquista, por exemplo. A ideia de que o poder só se mantém enquanto estiver se movendo, aumentando, expandindo, é muito importante para a linha do Poder Global e está presente de forma muito madura já em Maquiavel. Outro exemplo, seria a tensão que existe de forma imanente no poder, porque quem governa deseja oprimir e quem é governado não quer ser oprimido, portanto, o poder é sempre uma luta, está sempre em estado de instabilidade, pelo seu próprio funcionamento. Hobbes, por outro lado, discordaria profundamente desta posição. O pensador inglês tinha claro que os homens percebem as vantagens em serem governados e se não fosse pela má educação jamais haveria guerras e revoltas.

É justamente por causa desta instabilidade que Maquiavel coloca a Fortuna e a oportunidade, o instante fugidio (*kairós*), no centro de sua análise. A política é o lugar do conflito entre os homens, da oposição constante e do fluxo contínuo de vencedores e perdedores. O inimigo sempre representa uma oportunidade para o engrandecimento, um caminho para a acumulação de mais poder e prestígio. Poder é ação combinada com sagacidade e astúcia (*métis*), é movimento e conquista. Novamente, Hobbes se opõe fortemente a essa posição, para ele o poder é o garantidor da paz e da estabilidade. Lutas, oposições, conflitos, conquistas são características da ausência do

poder e não do poder em si. É claro que isto reforça o que dissemos anteriormente, que Maquiavel é a influência mais essencial da linha de pesquisa, porque suas reflexões acerca do movimento do poder representam uma espécie de reminiscência nas investigações do sistema interestatal capitalista e no modo de olhar do poder global.

Tratando-se de Hobbes, é possível dizer que ele é a influência mais complicada das três. Isto porque é um pensador muito fecundo e deu origem a matrizes de pensamento muito diferentes. Hobbes é o pai da tradição do contrato social, e nesta sua vertente ele nada terá a ver com a linha de pesquisa do Poder Global. Além disso, Hobbes também apresenta características muito marcantes do individualismo inglês, que será melhor desenvolvido depois dele, por John Locke, mas, novamente, esta corrente se afasta muito da pesquisa estudada. No entanto, Hobbes também é um realista político, encontra-se de alguma forma na tradição da Razão de Estado, e tratou de forma brilhante a questão do poder, focando-se analiticamente em sua origem e na garantia de sua permanência. Neste sentido é uma influência fortíssima do Poder Global, porque estabelece de forma inequívoca o poder como fundamento originário da sociedade. Sem um poder constituído os homens se matam, não há possibilidade de organização social. É o poder que torna possível que os homens convivam, que faz a ordem emergir e que torna viável todas as criações humanas, notadamente, na visão de Hobbes, a ciência. Portanto, todas as coisas devem estar submetidas ao poder e à ordem, porque sem estes caímos numa espécie de escuridão bestial.

É preciso que se diga que mesmo neste ponto há uma diferença substancial entre a linha de pesquisa do Poder Global e as ideias de Hobbes, porque para a primeira não há possibilidade de considerarmos uma situação de ausência de poder, isto porque o poder ocupa um papel tão originário que não somos capazes de construir um momento lógico no qual ele esteja ausente. Mesmo na analogia do estado primitivo o poder não pode ser retirado, porque se fosse, seria impossível o seu nascimento. Além disso, se os homens são capazes de se matar, roubar uns aos outros, impor a sua vontade de alguma forma, já existe alguma espécie de poder. Entretanto, a influência de Hobbes permanece com a ideia de que o poder é o primeiro bem e ele é o mais escasso e o mais importante de todos. A competição é sempre em primeiro lugar pelo poder, o restante está de alguma forma atrelado a isto.

Ainda com relação a Hobbes é necessário sublinhar que o pensador inglês contribui de forma importante para o ceticismo ontológico e para o pensamento político moderno. Hobbes

compara o que ele chama de “filósofos da moralidade”⁷ ao mito de Ixion, que casou-se com uma nuvem acreditando que esta era Juno, a deusa esposa de Júpiter, dando origem assim aos centauros. É como se os filósofos da moralidade tivessem se casado com uma ideia falsa e vazia, a moral representada pela nuvem no mito, acreditando que estavam casando com a justiça, ou seja, Juno a esposa do deus soberano, da mesma forma que a justiça é a esposa do poder. Desse casamento originaram-se filhos deformados, brutais e selvagens, iguais aos centauros do mito, homens que em nome do bem e da justiça provocam guerras e destruições.

“Se qualquer homem dissipar agora tais nuvens, e pelas mais firmes razões demonstrar que não há nenhuma doutrina autêntica relativa ao direito e a justiça, do bem e do mal, além daquelas que são leis constituídas em cada reino e governo; e que a pergunta se alguma ação futura vai se mostrar justa ou injusta, sã ou infecta, não deve ser exigida de ninguém, mas apenas àquele que o soberano encarregou da interpretação de suas leis; seguramente, ele não só nos indicará a melhor estrada para a paz, mas também nos ensinará como fugir dos mais sombrios desvios, escuros e perigosos da facção e sedição. Desconheço o que pode ser pensado de mais proveitoso.” (HOBBS, 1642, p. 13)

Hobbes desaconselha que nos perguntemos se nossas ações são justas ou injustas, pois essas definições cabem ao Soberano e a quem ele designou para isto. O oposto do que nos diz Sócrates que afirma que uma vida que não é analisada não merece ser vivida. É exatamente nesse ponto que reside a característica tão importante que estamos sublinhando, o ceticismo ontológico, a negação de verdades absolutas e ideias universais. Hobbes defende a justiça como *nómos*, típicas de cada reino e governo. Em outras palavras, não existe uma entidade, um ser, chamado justiça e que nos transcende, atravessa a história e o espaço sem se alterar, sem se modificar, sem evoluir ou decair. A justiça, e todas as outras coisas, são historicamente e geograficamente determinadas, são humanas e mutáveis.

Podemos concluir, então, que a linha de pesquisa do Sistema Interestatal Capitalista e do Poder Global compartilha estas ideias com a tradição que aqui foi proposta, expressas principalmente nas diversas formulações com relação ao poder e na postura cética diante da ontologia. Encerramos com uma frase que é atribuída ao filósofo alemão Friedrich Nietzsche: "Eis o momento! Começando nesta porta, um longo e eterno caminho mergulha no passado: atrás de nós está uma eternidade! Não será verdade que todos os que podem andar têm de já ter percorrido este caminho?"

⁷ Hobbes usa essa expressão para se referir a filósofos gregos e latinos que estavam preocupados com valores universais para o homem e ensinavam política a partir de concepções sobre o bem, o mal e a própria filosofia. Hobbes cita particularmente: Sócrates, Platão, Aristóteles e Cícero.

Referências Bibliográficas

A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2a ed, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011 [384-322 a.C].

BENTES, Hilda. “O pensamento inaugural dos direitos humanos pela lição dos sofistas”, *Lex Humana*, no 2, 2009, pp. 151-176.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio. “Poderes Invisíveis versus Poderes Visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes”. *Rev. Sociol. Polít.*, no 23, nov. 2004, pp. 23-41.

CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. 4a ed. São paulo, Ed. Ática, 1995.

CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-socráticos a Aristóteles*. 2a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2002 [1994].

COHEN, Benjamin. *International Political Economy: An Intellectual History*. Princeton, Princeton University, 2008.

CORDÃO, M. P. S.; LIMA, M. V. “Imagens do poder maquiaveliano: “Imitação” dos *exempla* de Tito Lívio. *Alethéia*, Vol 2, no 2, Ago/Dez 2009, pp. 1-16.

KAGAN, Donald. *Introduction to Ancient Greek History*. (Yale University: Open Yale Courses), <http://oyc.yale.edu/classics/introduction-to-ancient-greek-history/> [acessado em 2011 Dez 13] Licença: Creative Commons BY-NC-SA.

FIORI, José Luis. “A nova geopolítica das nações e o lugar da Rússia, China, Índia, Brasil e Africa do Sul”. *Oikos*, ano VI, no 8, 2007, pp. 77-106.

—. “A guerra do golfo: Uma guerra “ética””. *Caderno de Conjuntura*, no 8, Instituto de Economia Industrial da UFRJ, Rio de Janeiro.

—. “De volta a questão da riqueza de algumas nações”. IN: FIORI, José (org.) *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*. 2a ed. Rio de Janeiro, Vozes, 1999.

—. “Formação, Expansão e Limites do Poder Global”. IN: FIORI, José (org.) *O Poder Americano*, Rio de Janeiro, Vozes, 2004.

—. “Globalização, hegemonia e império.” IN: FIORI, José; TAVARES, M. C. (org.) *Poder e Dinheiro: uma economia política da globalização*, Petrópolis, Vozes, 1997.

—. “O cosmopolitismo de cocoras”. *Estudos Avançados*, vol. 14, no 39, Maio/Agosto 2000, pp. 21-32.

—. “O sistema interestatal capitalista no início do século XXI”. IN: MEDEIROS, C.; FIORI, J.; SERRANO, F; *O Mito do Colapso do Poder Americano*, Rio de Janeiro, Record, 2008.

—. *O Poder Global e a Nova Geopolítica das Nações*. São Paulo, Boitempo, 2007.

—. “Poder e credibilidade: o paradoxo político da reforma liberal”. *Lua Nova*, no 25, 1992, pp. 185-196.

—. “Sobre o poder global”. *Novos Estudos – CEBRAP*, no 73, Nov. 2005, pp. 61-72.

FRANCISCO, Maria. “É o Homem um animal Político? Uma interpretação do mito de Protágoras”. *Educ. e Filos*, 3 (5 e 6), jul. 88/jun 89, pp. 83-90.

FRATESCHI, Yara. “Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes”. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol II, Issue 2, 2008, pp. 1-19.

FREITAS, William Gerson. “A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes”. *Argumentos*, Ano 1, no 2, 2009, pp. 70-77.

GUIMARÃES, Carlos Nunes. “Maquiavel e Max Weber: Ética e Realismo Político”. *Argumentos*, Ano 2, no 4, 2010, pp. 38-45.

HEIDDEGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro de Leão. 5a ed. Petrópolis, Vozes, 2008 [2002].

HERÓDOTO. *História* [Internet]. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher e convertido para o português por J. Brito Broca [acesso em 2011 Dez 20]. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Fransmar Costa Lima. São Paulo, Martin Claret, 2006 [1642].

—. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D' Angina. São Paulo, Martin Claret, 2009 [1651].

SHAPIRO, Ian. *The Moral Foundations of Politics*. (Yale University: Open Yale Courses), <http://oyc.yale.edu/political-science/moral-foundations-of-politics/> [acessado em 2012 Jan 12] Licença: Creative Commons BY-NC-SA.

JAEGER, Werner. *Paidéia - A Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira . Martins Fontes, São Paulo, 3ª edição, 1995.

KRITSCH, Raquel. “Maquiavel e a construção da Política”. *Lua Nova*, no 53, 2001, pp. 181-190.

LEITE, Iara Costa. “Argumentos para uma Dissociação da Filosofia Política de Thomas Hobbes da Tradição Realista”. *Contexto Internacional*, Vol. 27, no 1, janeiro/junho 2005, pp. 7-50.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo, Martins Fontes, 2007 [1531].

—. *Escritos Políticos/ A Arte da Guerra*. Trad. Jean Melville. São Paulo, Martin Claret, 2008 [1521].

—. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. Ed. Especial. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011 [1532].

MORAES AUGUSTO, Maria das Graças. “O Filósofo e o Sofista no Mênon de Platão”. *Kléos*, Vol 1, no 1, 1997, pp. 211-229.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005 [1886].

OLIVEIRA, Esther. “A argumentação na antiguidade”. *Signum*, no 5, dez. 2002, pp. 213-225.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Sueli Maria de Regino. São Paulo, Martin Claret, 2009 [427-347 a.C].

— . *A República*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo, Rideel, 2005 [427-347 a.C].

— . *Carta VII* [Internet]. Trad. Sérvulo Siqueira. [acesso em 2011 Dez 26]. Disponível em <http://www.guesaudiovisual.com/CinemaFilosofiaLiteratura/ResenTradu/Platao.html>

— . *Fedro*. Trad. Alex Marins. São Paulo, Martin Claret, 2007 [427-347 a.C].

— . *Os Sofistas* [Internet]. Trad. Carlos Alberto Nunes. [acesso em 2011 Dez 18]. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb000018.pdf>

— . *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed. UFPA, 2002 [427-347 a.C].

PORTO, Leonardo. *A Legitimação moral do Estado nas filosofias de Thomas Hobbes e David Hume*. 2005. Tese de Doutorado – Filosofia/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SOUZA, Alexandre. *Ação Humana e Emergência do Estado de Guerra em Hobbes*. 2006. Dissertação de Mestrado – Filosofia/ Universidade de São Paulo.

SOUZA, Eliane Christina. “Discurso e ontologia em Platão” *Hypnos*, no 23, 2o sem. 2009, pp. 296-304.

SMITH, Steven B. *Introduction to Political Philosophy*. (Yale University: Open Yale Courses), <http://oyc.yale.edu/political-science/introduction-to-political-philosophy> [acessado em 2011 Nov 22] Licença: Creative Commons BY-NC-SA.

TAVARES, M. C. “A retomada da hegemonia norte americana”. *Revista de Economia Política*, Vol. 5, no 2, abril-junho 1985, pp. 5-15.

TUCÍDIDES. *The History of Peloponnesian War* [Internet]. Translated by Richard Crawley [acessado 2012 Jan 05]. Disponível em <http://classics.mit.edu/Thucydides/pelopwar.html>

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. Trad. Jean Melville. 2a ed. São Paulo, Martin Claret, 2011 [1919].