

THOMAS HOBBS: PENSADOR DA LIBERDADE? ESTUDOS SOBRE A ARTE RETÓRICA E A LIBERDADE CIVIL

THOMAS HOBBS: THINKER OF LIBERTY?
STUDIES ON THE ART OF RHETORIC AND CIVIL LIBERTY

PATRICIA NAKAYAMA¹

(Universidade Federal da Integração Latino-Americana/ Brasil)

RESUMO

Este estudo busca apresentar uma breve introdução sobre o entendimento da arte retórica, especialmente no que se refere à liberdade civil na filosofia política de Thomas Hobbes. Primeiramente, apresentaremos introdutoriamente os elementos fundamentais da arte retórica, com o objetivo de compreender como a *inventio*, e sua relação com a força, são requisitos necessários para a manutenção da liberdade civil no Estado civil, bem como do papel desta arte na filosofia hobbesiana. Num segundo momento, nossa exposição tratará do aparato da retórica e da liberdade civil, discussão esta que fundamentará o equacionamento entre soberania absoluta e liberdades ou direitos sociais.

Palavras-chaves: Liberdade civil; Retórica; Direitos; Hobbes; Soberania.

ABSTRACT

This study seeks to present a brief introduction to understanding of the rhetorical art, especially regarding the civil freedom in the political philosophy of Thomas Hobbes. Firstly, we will make an introductory presentation to the fundamental elements of the rhetorical art, to understand how the *inventio*, and its relationship with force, are necessary requirements for the maintenance of civil liberty in the civil state, as well as the role of this art in Hobbesian philosophy. In a second moment, our exposition will deal with the apparatus of rhetoric and the civil liberty, a discussion that will ground the equation between absolute sovereignty and social liberties or rights.

Keywords: Civil liberty; Rhetoric; Rights; Hobbes; Sovereignty.

Introdução

É espantosa a contemporaneidade da filosofia política hobbesiana. Curiosamente, à luz de tempos sombrios sob ventos totalitários, a interpretação destes escritos tornou-se mais acurada. O presente estudo pretende demonstrar a hipótese pela qual, somente a partir da má afamada soberania absoluta de Thomas Hobbes, é possível garantir as liberdades ou

os direitos civis. Chegamos a tal conclusão a partir de uma pesquisa que considera epistemológica, desde a antiguidade grega, a relação entre retórica e filosofia política, impactando diretamente no conceito de liberdade.

Uma das características marcantes da filosofia hobbesiana é sua crítica ao poder eclesiástico, bem como de seu papel no contexto civil a partir do uso da eloquência. Tais críticas dirigem-se diretamente aos religiosos que insuflavam o povo contra os monarcas, enfraquecendo o poder soberano.

Durante séculos, a filosofia hobbesiana foi alvo de fortes ataques, inicialmente por seu caráter anticlerical e posteriormente como defensor do despotismo monárquico. Nas próximas páginas o leitor encontrará algumas recepções deste caráter e uma hipótese interpretativa em direção contrária, que nos conduz a compreender acerca da necessidade de a soberania ser absoluta, embasando-se num possível equacionamento entre poder soberano e direitos civis ou liberdades. Quando mais poder soberano, mais direitos e quanto menor a soberania, menos direitos. O grau zero das liberdades ou direitos civis corresponde à total dissolução do Estado civil, morada do poder soberano, e ao retorno à condição de nenhum tipo de direito civil assegurado, que seria o estado de natureza. A arte da retórica, nesta equação, pode preservar as liberdades quando utilizada em prol do poder soberano e, por outro lado, pode destruir as liberdades quando utilizada de modo a fragmentar e enfraquecer a soberania.

Em contextos nos quais se observa a construção de opiniões através de técnicas retóricas de direcionamento das massas, com a finalidade de se produzir o antagonismo social que envolve o armamento civil, muitos destes aspectos nos chamam a atenção para retornarmos aos clássicos sobre a questão e Hobbes é um deles. A religião, dentro do contexto da guerra civil inglesa, através da eloquência e grupos armados organizados, consolidaram uma força fundamental na derrocada, bem como na restauração da monarquia inglesa. A bem dizer, a arte, num primeiro momento destruiu o poder soberano instituído e, em um segundo, auxiliou em sua restauração.

Para demonstrar tal equação entre soberania e liberdade, o estudo prossegue em primeiro lugar com uma brevíssima apresentação sobre a arte retórica hobbesiana, sua relação com a política e seus impactos diretos na questão da liberdade civil. Em Thomas Hobbes esta arte vai além do emprego das técnicas para persuadir. Veremos principalmente como a noção de invenção, negligenciada por séculos de recepção desta filosofia, ocupa um lugar central na discussão acerca da soberania e da liberdade.

Em segundo, um aprofundamento na questão da liberdade civil em Hobbes, demonstrando que somente a partir da condição de soberania

absoluta é possível falar em liberdades ou direitos civis, destacando-se a liberdade fundamental para a transformação e desenvolvimento da humanidade: o direito ou a liberdade de pensar por si próprio e não pela mente dos religiosos. Tal tarefa seria uma das mais importantes de seu *Leviatã* que, apesar de não ser a invenção mais palatável aos seus leitores, buscaria compor um remédio aos males da demagogia política, a mais nefasta doença para a liberdade civil.

Breve introdução sobre a retórica em Thomas Hobbes

Desde a antiguidade grega, a liberdade se vê ameaçada pela demagogia, muitas vezes comprometendo a própria democracia.

A retórica, como arte do convencimento, por sua vez, foi vilipendiada em sua atuação justamente por ser a arte empregada pelos demagogos, cujo objetivo era persuadir a respeito de suas propostas, que nem sempre possuíam uma consonância com o bem comum. Desprezada pela história da filosofia, esta arte geralmente é tratada de modo pejorativo graças à recepção de algumas obras de Platão², a partir das quais nos acostumamos a associá-las aos demagogos nas assembleias democráticas. Segundo esta tradição, os rétores seriam aqueles que persuadiriam pelas técnicas discursivas, em detrimento da verdade. Em matéria de política, isso poder-se-ia constituir de forma desastrosa e, no mais das vezes, inevitável. Os mestres de retórica, segundo a maioria dos intérpretes de Platão, seriam aqueles que persuadem por dinheiro e não em favor do bem público e da verdade. Esta seria a principal causa através da qual a democracia degenerar-se-ia em tirania na *República* platônica (PLATÃO, 1972, 557a-565d, 386-402).

Ainda sobre este tema, segundo Jaeger, Platão constatou que as leis foram perdendo sua força em termos de veneração. O *demos* não mais deliberava com base nelas e se deixava conduzir por demagogos (JAEGER, 2004, 1046). A arte da retórica mobiliza seus ouvintes pela sedução de suas paixões. Por este motivo, desde a antiguidade grega até os dias atuais, constatamos um vínculo paradigmático entre a liberdade política e a retórica.

Nem mesmo Platão foi este pensador retratado pela tradição, no que diz respeito à retórica. O grego criticava toda retórica que não tivesse compromisso com a verdade, mas não invalidava a arte retórica em si mesma, como se pode ler em seu *Fedro*. Neste diálogo, Sócrates defende uma retórica filosófica que possua compromisso com a verdade. Após demonstrar que a arte dos discursos não obriga ninguém a dizer

inverdades, Sócrates afirma, neste diálogo, que sem esta arte, aquele que conhece as verdades jamais poderá persuadir (PLATÃO, 2018, 260d, 107).

O fato é que, como nos ensinou Aristóteles, a retórica se reveste com as cores da política. Essa é uma herança aristotélica que se mantém em Hobbes, a forte relação entre a retórica e a ciência dos costumes, a qual é justo entender como política. “A retórica (...) é uma espécie de ramificação (*paraphyés*) da dialética e trata das ocupações éticas (*ta ethe pragmateías*), que é justo denominar política (*hen dikáion esti prosagoreuein politikén*). Por isso a retórica cobre-se com a figura da política” (ARISTÓTELES, 2004, I, 2, 1356a-b, 15. Tradução nossa do grego com apoio da tradução de Mondino).

Thomas Hobbes apropria-se desta arte de modo a utilizá-la para além de suas técnicas. Para compreendermos esta aquisição em sua filosofia, iniciemos pela definição de arte retórica a ser tratada aqui. A retórica, segundo Hobbes³, é “a faculdade humana que se presta a conquistar a crença do ouvinte” (HOBBS, 1848b, 424). Os “princípios que dizem respeito à crença, emergem das paixões do ouvinte” (Hobbes, 1848b, 451). Além disso, é uma arte de bem falar, subdividida em *elocutio* e *pronuntiatio* (Idem, 1848a, 513). Ao nos referirmos à arte retórica neste estudo, nosso entendimento será delimitado por Hobbes, que agrega em sua definição a tradição grega à latina.

Como *elocutio* (elocução) e *pronuntiatio* (pronúnciação) eram definições muito comuns em seu tempo, Hobbes não as trata em detalhe e aqui as apresentamos de modo introdutório. *Pronuntiatio* tem relação direta, como o próprio significado sugere, com a pronúncia ou a forma de enunciar. Já a *elocutio*, podemos entender com Cícero⁴ como a primeira parte de sua arte do bem falar, que “é a acomodação das palavras idôneas para a invenção”, sendo a **invenção** a reflexão “acerca das coisas verdadeiras ou verossimilhantes que remetem à causa provável” (CÍCERO, 1932, I, VII, 9, 14. Tradução nossa do latim).

Tomar outras referências, além da própria definição hobbesiana, nos desviaria do que propomos aqui, ou seja, compreender a importância da *elocutio* e especialmente da invenção (a *inventio*), no tema da liberdade em Hobbes. Há alguns comentadores que tratam do tema retórica em Hobbes, mas aqui trago Skinner porque ele resume a maioria das posições existentes sobre a questão. Embora tenha avançado muito nas pesquisas sobre retórica inglesa no XVII, Skinner considerou que a retórica em Hobbes é “um conjunto característico de técnicas linguísticas (...) derivadas das doutrinas retóricas da *inventio*, da *dispositio* e da *elocutio*, os três *elementa* principais das teorias clássicas e renascentista sobre a eloquência escrita” (SKINNER, 1999, 21), concepção diversa da apresentada pelo filósofo. Na

definição hobbesiana supracitada, a retórica é uma faculdade humana e não um mero conjunto de técnicas linguísticas.

Além disso, primeiro devemos considerar que no século XVII o conhecimento não era tão especializado como é atualmente. Evidentemente Skinner é consciente disto, mas acreditamos que talvez ele tenha limitado seu próprio olhar ao tratar esta arte como somente uma técnica de dispor argumentos na filosofia hobbesiana. Partindo deste ponto, entendemos que a introdução destas duas ideias, *elocutio* e *inventio*, são de extrema relevância, quando se analisam outras definições na filosofia política hobbesiana e, nesse sentido, a arte da retórica não opera somente como técnica de disposição de argumentos, mas está presente nas principais concepções da filosofia hobbesiana.

Neste estudo trataremos somente da *inventionis* e sua relação com a liberdade civil. A *inventio* é citada no capítulo XIII do *Leviatã*, onde Hobbes nos mostra, ao nos contar sobre o tempo em que os homens viviam sem um poder comum, imagens de uma guerra. Entre sentimentos belicosos, o conflito é tal qual o tempo ruim. Chove ou chuveia durante dias, o sol parece esquecer-se da Terra. Acerca dos esparsos períodos ensolarados, Hobbes os compara aos tempos de paz. Este tempo é similar à época em que os homens viviam sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua "própria força e sua própria **invenção**" (HOBBS, 1997, 109. Grifo nosso).

É costume afirmarmos que a definição weberiana de Estado como monopólio legítimo da força ou da violência física (WEBER, 2003, 8) possui sua maior inspiração na filosofia de Hobbes e, por este motivo, tal ideia é de fácil entendimento. O que é esquecido pelos estudiosos sobre a política é a ideia de invenção. O que cada qual cede ao soberano é justamente a invenção, além da força.

O signfica corrente de invenção, no século XVII inglês, segundo nossa hipótese, vincula-se diretamente com o vocabulário da retórica, pois era um tema bastante difundido neste período quando o assunto era exposição de ideias. O sentido contemporâneo que atribuímos a esta palavra, invenção como descoberta, também provém da arte da eloquência. Ela designa, tanto na retórica quanto na atualidade, a descoberta de algo ou de argumentos convincentes sobre uma ideia inovadora. A *inventio* é tanto mais poderosa quando descobre quais são as paixões exatas a serem acomodadas pelos argumentos com o fim de mobilizar as crenças dos ouvintes. Neste sentido, a invenção, como a primeira parte da arte do bem dizer, deveria ser concedida ao soberano, assim como a força, pois ambas são fontes de poder. Os pactos, por este motivo, se fazem de palavras e espadas (HOBBS, 1997, 141). A definição ciceroniana de invenção,

reflexão sobre a verdade ou a aparência verdadeira e suas **causas prováveis** é fonte de poder individual, pois possibilita aos indivíduos a previsão de um bem futuro a partir dos meios presentes, conforme a primeira definição de poder (HOBBS, 1997, 83). No caso, a produção do bem futuro dar-se-ia pelo emprego da persuasão. A reflexão pelo reto raciocínio sobre as causas prováveis das aparências verdadeiras pode ser encontrada também no conceito de filosofia em Hobbes.

A filosofia é o conhecimento adquirido pelo **reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos**, a partir da concepção de suas **causas** ou gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos efeitos conhecidos. (HOBBS, 2009, 19. Grifos nossos).

A manipulação das causas, a fim de produzir determinados efeitos, independentemente da verdade de suas proposições, era o conhecimento que o soberano deveria possuir e aplicar, “porque quando vemos como qualquer coisa acontece, devido **a que causas**, e porque maneira, quando causas semelhantes vierem ao **nosso poder, sabemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos**” (HOBBS, 1997, 54. Grifos nossos). A manipulação do conhecimento das aparências ou dos aparentes efeitos, a fim de gerar os mesmos efeitos a partir de causas prováveis, constitui a definição de filosofia de Hobbes e, conforme procuramos demonstrar, está presente na definição de invenção de Cícero.

A presença da *inventio* ciceroniana no conceito de filosofia também nos remete ao método hobbesiano, especialmente no que assegura a construção do conhecimento. Até o nome do método remete à *inventio*. No *De Corpore* Hobbes descreve o método pelo qual o homem produz o conhecimento a partir de um verdadeiro raciocínio, em inglês “method from principles found out” (HOBBS, 1839, 70) que em português seria método dos princípios da invenção, ou ainda em latim “Methodus a principiis inventis” (HOBBS, 2009, 138) é o método pelo qual “tending to science simply, what is” (HOBBS, 1839, 70). O **método dos princípios da invenção** de Hobbes nos conduz ao *διότι*, ao fato, ao que simplesmente é. Além do próprio nome, o método dos princípios da invenção deve ser utilizado também para conduzir a mente daquele para o qual demonstramos nossas ideias (Nakayama, 2013, 453):

E ver que o ensino nada mais é que **conduzir a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas invenções**, naquele mesmo caminho pelo qual nós o alcançamos com nossa própria mente; consequentemente, o

mesmo método que serviu para nossas invenções (our inventions), servirá igualmente para a sua demonstração.⁵ (HOBBS, 1839, 80-81. Nossa tradução do inglês. Grifos nossos).

Vejam os que, por estas definições, uma ideia central da arte retórica hobbesiana, a bem dizer, a *inventio*, possui uma influência profunda em sua filosofia política que vai além de uma técnica de bem falar. As descobertas sobre a ciência dos corpos, no caso no contexto do *De Corpore*, segundo Hobbes provocavam dissensões no campo político, por este motivo o método e suas devidas convenções deveriam ficar sob os auspícios do poder soberano⁶. A partir desta hipótese, observamos que a interpretação de Skinner não estava de toda correta. Esta definição de método, de filosofia, a menção ao poder e a noção de invenção, portanto, ressoam fortemente no aparato da liberdade civil hobbesiana, como veremos adiante.

As consequências do compatibilismo entre a vontade e a liberdade hobbesiana

Iniciemos a partir de uma breve menção sobre a liberdade hobbesiana. A ideia de liberdade, nesta filosofia, dirige-se aos corpos físicos e significa ausência de oposição, sendo esta compreendida como impedimentos externos ao movimento (HOBBS, 1997, 171). Um detalhe, que guarda esta concepção de liberdade, é que se aplica a todos os corpos físicos, sejam animados ou inanimados, racionais ou irracionais (Ibidem). Tal conceito esvazia qualquer possibilidade de discussão sobre a questão de uma vontade humana livre e, por este motivo, implica em valiosos desdobramentos. Hobbes considera a vontade humana como algo que não resultante de uma escolha e, por este motivo, algo determinado externamente ao homem. A liberdade residiria no poder de realizar ou não esta vontade. Deste modo, o filósofo instaura a compatibilidade entre o determinismo da vontade⁷ e a liberdade na política. Ao compatibilizar vontade e liberdade, Hobbes atribui um novo rumo à questão da liberdade na história da filosofia política.

No mais das vezes⁸, dentro da tradição filosófica, a paixão é considerada a principal inimiga da liberdade, pois os homens, ao se entregarem aos desejos, tornam-se escravos de quem manipula as suas vontades, como no exemplo do demagogo platônico. Por este motivo o regime democrático, no qual quem comanda é a assembleia democrática, degenerar-se-ia em tirania para o grego, pois, estas pessoas seriam presas fáceis dos demagogos.

Ao limitar a liberdade ao movimento do corpo físico, alijando o sujeito da discussão interna sobre a vontade, a liberdade não é mais o resultado de um aniquilamento da paixão interna que dita as vontades humanas, mas antes, a existência ou não de um impedimento externo ao movimento. A ação humana, diz Hobbes, é determinada pela sua vontade, pelo seu último apetite. A causa primeira do apetite humano é divina e a liberdade é, portanto, compatível com a necessidade, pois a vontade primeira é necessária para a ação humana e esta provém de Deus. Caso assim não o fosse, a liberdade dos homens "seria uma contradição e um impedimento à onipotência divina" (HOBBS, 1997, 172) e, de fato, a liberdade em Hobbes não se constitui como tal. O homem é determinado em sua vontade, mas não em seu agir conforme esse desejo. Estando em seu poder, ele possui a liberdade de agir ou não a fim de realizar a sua vontade. Esta causa divina da vontade estabelece uma cadeia causal natural.

Na situação do Estado Civil, a cadeia causal natural divina adquire artificialidade, criada a partir das convenções humanas. A cadeia causal artificial é representada pelas leis civis e estas convivem com a lei natural, uma vez que "lei de natureza e a lei civil se contêm uma à outra e são de idêntica extensão" (HOBBS, 1997, 208). Uma característica interessante a se destacar aqui é a fragilidade da cadeia artificial, pois nos diz Hobbes que esses laços por sua própria natureza são fracos, embora capazes de manterem-se devido ao perigo em que se encontram os homens no estado de natureza (Ibidem, 172). A liberdade, no contexto do estado de natureza, segundo Hobbes, seria "perigosa" aos homens, fazendo-se então necessária a construção da liberdade civil.

Em linhas muito gerais, a liberdade no estado de natureza é perigosa, pois não há um poder que faça os homens obedecerem às leis e cada qual é livre para fazer o que bem desejar. A liberdade, no contexto da liberdade de natureza, chama-se liberdade natural. No limite, esta seria uma situação de risco de morte iminente, sobretudo quando os homens desejam o mesmo objeto. Os homens compactuam uns com os outros a cederem a um único soberano (um rei ou uma assembleia) o direito de governarem a si próprios "autorizando de maneira semelhante todas as suas ações" (...) "de modo a ele poder usar a força e os recursos de todos (...) para assegurar a paz e a defesa comum" (HOBBS, 1997, 144). Ao possuir o monopólio legítimo da força e de invenção, o poder soberano pode punir quem não obedecer às leis e, deste modo, torna a liberdade humana menos perigosa, promulgando a liberdade civil. Cabe ressaltar que o conceito de liberdade em si mesmo não se altera quando se passa do Estado de natureza ao Civil, tanto que o capítulo XXI que a define no *Leviatã*, como impedimento externo, designa

a liberdade dos súditos no Estado Civil. A diferença é que, no Estado Civil, ela será regulamentada e definida pelas leis.

Quando o conceito de liberdade se restringe ao corpo físico, a discussão in *foro interno*, tradicional foco da igreja, é superada e a obediência à lei passa a ser compatível com a liberdade. Embora as leis tenham sido elaboradas pela autoridade soberana (seja uma assembleia de homens ou um único homem), a obediência às leis pelos súditos é um ato de liberdade, pois não há impedimentos físicos para tanto.

A coação física ao desrespeito à lei só se torna um impeditivo da liberdade após à transgressão da lei e imputação de prisão deste corpo físico transgressor, na ocasião em que o ato for passível de punição. Antes disso, o homem possui a liberdade física de obedecer ou não. Segundo Volpato Dutra (2014, 89), é justamente tal raciocínio “que permitirá tornar compatível a obediência à lei com a liberdade, sem que com isso seja necessária uma conceituação positiva da liberdade nos termos definidos pela lei”.

Cabe ainda diferenciar a liberdade civil da liberdade dos súditos. Embora a edição latina do *Leviatã* nomeie o capítulo XXI como *De Libertate Civium (Da liberdade civil)* e na edição inglesa encontremos o título *Da liberdade dos súditos*, não podemos considerar estas duas ideias como sinônimas. Esta última reside no silêncio das leis e nas ações permitidas pelas leis construídas pelo soberano (HOBBS, 1997, 173), ou seja, é relativa aos corpos individuais. Já a primeira diz respeito **também à liberdade do Estado, da qual a liberdade dos súditos depende**. Aqui a noção de liberdade civil ainda guarda suas raízes na antiguidade greco-latina, onde o cidadão livre é o que pertence a uma *pólis* livre, mas esta questão destaca-se pois, de algum modo, o que parecia um conceito superado em Hobbes aparece como uma reflexão contemporânea.

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos (...) não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado (...). Porque tal como entre os homens sem senhor existe uma Guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho (...) assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. (HOBBS, 1997, 174).

Hobbes critica a noção pela qual os antigos, especialmente Platão, Aristóteles e Cícero, associavam o grau de liberdade individual aos regimes. Por exemplo, para Aristóteles, o regime no qual há mais liberdade é a democracia, pois se é governado e governa-se por turnos (ARISTÓTELES, 2000, 1317b e ss, 328), mas do ponto de vista da liberdade da cidade-Estado, especialmente no que diz respeito ao comando da *pólis*, os antigos corroboravam a ideia pela qual os cidadãos pertencentes a um povo colonizado perdiam suas liberdades sob vários aspectos políticos.

O cidadão livre é o cidadão pertencente a uma *pólis* livre. Aparentemente isto não requer maiores explicações, mas na recepção do *Leviatã* de Hobbes, ao longo da história da filosofia política, isso tornou-se sinônimo de elogio do despotismo monárquico⁹.

A recepção de Hobbes como defensor do despotismo, da tirania e do totalitarismo

Vários filósofos construíram teses importantes na historiografia que observaram em Hobbes o ideólogo do despotismo monárquico, citemos somente alguns mais eminentes como Carl Schmitt (1938), Joseph Vialatoux (1935), George P. Gooch (1939), Hugh Redwald Trevor Roper (1957), John W. N. Watkins (1965), entre outros.

Um outro ilustre leitor no século XVIII, David Hume, em sua *História da Inglaterra* (escrita entre 1754-1762), classifica Hobbes como promotor da tirania. Embora Hume observe em Hobbes um encorajador da ética da licenciosidade, não lhe faltou também a alcunha de dogmático e, por fim, tirânico. Hume reconhece a crítica hobbesiana da religião, mas para refutá-la logo em seguida:

Nenhum autor naquele tempo foi mais celebrado tanto no exterior como em casa quanto Hobbes. No nosso tempo, ele é muito negligenciado (...). As políticas de Hobbes são dispositivos apenas para promover a tirania, e sua ética para incentivar a licenciosidade. Embora um inimigo da religião, ele em nada participa do espírito do ceticismo, mas é tão positivo e dogmático como se a razão humana, e sua razão em particular, pudessem atingir uma convicção completa nesses assuntos¹⁰ (HUME, 1983, 153. Tradução nossa do inglês).

Já no século XX, uma das recepções mais difundidas desta filosofia foi a imagem de um Hobbes "totalitário", encontrada na filósofa Hannah Arendt. Em linhas gerais, Arendt (1989, 168) classificou Hobbes como o

filósofo dos modernos que são adeptos da força, o teórico do qual a “burguesia pode se orgulhar”, embora “nunca inteiramente reconhecido” (Ibidem, 175) e criador da máquina do “infinito acúmulo de poder” (Ibidem, 176). Segundo Arendt são essas propriedades características da filosofia hobbesiana que possibilitaram a origem dos governos totalitários do século XX. Observando o governo da pura força (também denominado contemporaneamente por tirania), a filósofa afirmou que Hobbes homenageou a maneira tirânica de conduzir o Estado com sua filosofia civil. Para sustentar seu argumento, diz:

Hobbes confessa orgulhosamente que o Leviatã é realmente um governo permanente de tirania: “a palavra Tirania significa nem mais nem menos que a palavra Soberania. (...) Acho que tolerar o ódio declarado à tirania é tolerar o ódio à comunidade em geral” (ARENDR, 1989, 174).

Analisando-se a passagem citada de Hobbes por Arendt, caberia resgatar seu contexto: Hobbes explicava o sentido da palavra tirania na antiguidade grega e, o mais interessante, por qual motivo o seu sentido converteu-se para o utilizado atualmente. Segundo Hobbes, no capítulo XLVI de seu *Leviatã*, dois anteriores à *Revisão* (é nesta última que encontramos a citação de Arendt), na antiguidade grega o uso popular da palavra *tirania* designava *monarquia*. Quando a monarquia foi substituída pela democracia na maior parte da Magna Grécia, este nome passou a portar um sentido pejorativo e fortemente repugnante.

Originalmente, um tirano significava simplesmente um monarca, mas quando mais tarde, na maior parte da Grécia, aquela forma de governo foi abolida, o nome começou a significar não apenas a coisa, como antes, mas com ela o ódio que os Estados populares lhe tinham (HOBBS, 1997, 472).

O argumento de Hobbes é bastante plausível, como podemos observar no título do famoso *Édipo Rei* (427 a. C.) de Sófocles, que em grego é *Oidipous Tyrannos*. Numa tradução mais literal, *Édipo Tirano*. Em Isócrates também encontraremos, em muitos contextos, o termo *tyrannos* para designar “os soberanos” (ISÓCRATES, 1979, 2.4, 270). Sobretudo, encontramos usos que se referem ao tirano como o soberano que não está submetido às leis, tal qual o poder soberano de Hobbes, simplesmente porque o soberano é o legislador (HOBBS, 1997, 208) e, por este motivo, está acima delas. Hobbes afirmou que o preconceito sobre o termo se deveu à filosofia civil de Aristóteles.

O capítulo no qual está a citação que fundamenta toda a leitura de Arendt, sobre o suposto “totalitarismo” de Hobbes, é uma revisão (daí o título do capítulo “Revisão e Conclusão”) de seus capítulos mais

importantes. Por este motivo, Hobbes afirmou que soberania é tirania, recuperando o capítulo XLVI e, logo na sequência, suprimida por Arendt, Hobbes escreveu que tirania pode estar em um ou em muitos homens: no caso de um, uma monarquia e no caso de muitos, um regime democrático. Portanto, esta passagem se contextualizada historicamente, permite interpretar que não se trata de uma defesa da tirania em Hobbes, do regime da força, tal como concebemos contemporaneamente e de modo pejorativo, mas de reconhecer que a soberania nada mais é que tirania, em seu sentido arcaico. Arendt decupou a frase “esteja ela em um ou em muitos homens” da citação de Hobbes para corroborar sua tese, conforme podemos ver na citação integral abaixo:

E porque o nome de tirania não significa nem mais nem menos do que o nome de soberania, **esteja ela em um ou em muitos homens**, a não ser que de quem usa a primeira palavra se entende ser contrário aos que chama tirano, penso que a tolerância de um ódio professo da tirania é uma tolerância do ódio ao Estado em geral (HOBBS, 1997, 488. Grifos nossos).

Nesta passagem, Hobbes iguala tirania à soberania, mas, por outro lado, demonstrou também como os que acusam o soberano de tirano simplesmente não sabem o que dizem, o fazem simplesmente por repetição e difamação, não por razão. São manipulados e desconhecem o significado das palavras em seus discursos. A parte decupada por Arendt “esteja ela em um ou em muitos homens” ainda demonstra, que na obra hobbesiana, é possível observar a soberania tanto num homem como numa assembleia e que em ambas as situações, o poder de legislar lhes é pleno, tal como numa tirania em seu sentido arcaico. Hobbes não a equivaleria ao sentido contemporâneo, dos Estados totalitários. Sabemos que os governos totalitários são assassinos e persecutórios e, segundo o filósofo, a obrigação de submissão dos súditos para com o soberano (que pode ser uma assembleia ou um homem) “dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum” (HOBBS, 1997, 178).

A *inventio* na equação entre liberdade e poder soberano

As obras hobbesianas demonstram sempre que o poder soberano pode repousar em uma assembleia ou num monarca e, nesse sentido, no

caso da monarquia, o rei legisla e no caso da democracia, a assembleia legisla. Em ambos os casos, são portadores de uma soberania absoluta (HOBBS, 1997, 145) e a liberdade, como vimos, é compatível com a obediência à lei. Ocorre que a questão da liberdade dos súditos aparece obscurecida, como se os súditos tivessem pouca ou nenhuma liberdade civil, uma vez que para o filósofo, o soberano a) “tem direito sobre a vida e sobre a morte” (Idem, 1997, 173) e b) “nada do que ele fizer pode ser considerado injusto” (Idem, 1997, 173). Além disso, estas passagens são recepcionadas como c) trechos de manuais de despotismo. Para estas três considerações comumente argumentadas contra Hobbes, passarei a três objeções que ressoam até nossos dias.

À primeira consideração, a) o direito sobre a vida e a morte, Hobbes considera o fato de o súdito poder desobedecer em caso de mandá-lo tirar sua própria vida ou colocá-la em situação de risco, uma vez que o soberano estaria infringindo o motivo de sua existência, que seria proteger a vida dos que renunciaram ao uso de sua própria força e de sua invenção. Atentemos ao fato de que o homem é livre para desobedecer nestes casos, mas isso não retira o direito do soberano, porque, ao retirar-lhe o direito, isso feriria o princípio de soberania absoluta. Mais uma compatibilidade desdobra-se aqui, a de que a concepção de liberdade hobbesiana não é incompatível com o poder soberano, porque o direito que os homens têm de salvaguardar a sua própria vida é o motivo pelo qual se concede a obediência. Num contexto de violência civil generalizada, resta evidente que não é mais possível somente aguardar pelo poder do Estado Soberano. A soberania morre assim que se instala uma guerra civil e retorna-se ao contexto em que a liberdade de cada qual fazer o que bem desejar é perigoso: “A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento” (HOBBS, 1997, 178).

Sobre a segunda consideração, b) de que nenhuma ação do poder soberano é injusta, como o soberano (seja uma assembleia ou um monarca) é o legislador, ele define o que é direito e obrigação de cada qual. Num contexto democrático, é desejável que a assembleia defina tais matérias, pois “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (Ibidem, 110). Não por acaso, Hobbes é também o pai do positivismo jurídico, ou seja, da ideia pela qual a lei fundamenta-se na própria lei. Como constatou Bobbio, Hobbes inventou a concepção de justiça formal, pela qual só existe injustiça no Estado Civil. É “justo o que é ordenado por quem tem o poder de ordenar e injusto o que é proibido, pelo fato de ser proibido” (BOBBIO, 1991, 103). Por este motivo, ainda segundo Bobbio, Hobbes é o pai do positivismo jurídico (Ibidem, 102), o criador do império das leis. Tal engenhosidade social proporciona, entretanto, através

das convenções sociais, a possibilidade de alteração das leis ao largo dos séculos em função das necessidades sociais. Refletindo contemporaneamente sobre tal questão, se alguém nasce Maria, mas deseja que seu nome seja alterado socialmente para José, isso foi possível graças a este artifício do caráter convencional das leis em contextos democráticos. Em outras palavras, houve uma assembleia soberana que legislou sobre os novos interesses sociais e, graças à sua autoridade soberana, fez valer seus ditames. Antes do advento das leis positivas, isto não era possível, pois as leis naturais são imutáveis, cuja autoria provém de Deus. O positivismo jurídico ainda possui o potencial de ampliar as liberdades civis em função deste seu dispositivo convencional, ou seja, vale o que o poder soberano convencionar como lei.

Sobre c), as obras de Hobbes serem manuais de despotismo, gostaríamos de resgatar algumas interpretações importantes sobre a questão da liberdade civil em Hobbes e que consideramos das mais relevantes e contemporâneas, no que toca à discussão da política. A começar pelo princípio deste raciocínio, a bem dizer, para que exista a liberdade civil, a segurança de não vir a padecer de morte violenta e a possibilidade de viver de sua própria indústria, o Estado deve possuir uma soberania absoluta. A leitura de Madanes prepara o terreno para o que pretendemos demonstrar em seguida. Segundo o filósofo argentino, além de cada homem pactuar com cada homem em conceder a força para o soberano, a segunda maneira de assegurar a paz é "desideologizar" o Estado, convertendo-o em uma "instituição neutra" perante as diversas instâncias sociais que disputam uma crença ou perspectiva social. Somente na condição de soberania absoluta, isto é, somente se o soberano exerce de fato o monopólio da força pública, as controvérsias nunca degenerarão em sedição pois, não chegarão a colocar em perigo a paz pública (MADANES, 2001, 68). Em outras palavras, os homens possuem liberdade de expressão¹¹ somente em um Estado livre no qual o soberano é absoluto e desde que as facções não tenham acesso à força pública ou enfraqueçam este monopólio. Caso alguma facção tenha acesso a armas, por exemplo, estes podem obrigar aos demais que pensam diferente a se calarem.

Ainda dentro desta perspectiva, gostaríamos de acrescentar que o debate público livre só ocorre dentro de um Estado livre com soberania forte. Um Estado cuja soberania é fraca, dominada por outros países ou por interesses de facções que determinam suas vontades sobre o poder soberano, o resultado é claro: o debate público é débil ou inexistente, e um grupo acaba dominando facilmente a opinião comum através de meios demagógicos. A ausência de debate público impossibilita o esclarecimento ou mudança de perspectiva da maioria da população. Questões

fundamentais como as reformas educacionais ou mesmo temas ligados aos costumes, tal qual o polêmico direito ao aborto nos países da América Latina, para citar alguns exemplos, não são tratados a partir de informações reais e restringem-se às notícias falsas que circulam entre grupos organizados, sobretudo por laços religiosos. Tal lição foi muito clara no contexto da guerra civil inglesa, no qual o antagonismo das forças sociais destruiu o tecido da soberania.

Mas é uma verdade percebida, pela ampla experiência, que os homens procuram não somente a liberdade de consciência, além das de suas ações; e não somente aquela, mas uma liberdade maior de persuadir os outros de suas opiniões; e não somente aquela, pois todo homem deseja que a autoridade soberana não deva admitir outra opinião além da sua mesma¹². (HOBBS, 1928, 125. Tradução nossa do inglês)

Para além da questão do debate público, uma soberania fraca também é incapaz de promover sua liberdade civil, em especial os direitos civis (*jus civile*), porque segundo Hobbes “direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil (*lex civile*) nos permite, e a lei civil é uma obrigação, que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu” (HOBBS, 1997, 221). Lebrum (1992, 104) nos faz recordar uma interessante lição, que quando reivindicamos direitos, nos dirigimos ao Estado e a ninguém mais, ou seja, recorreremos “àquela odiosa filosofia de Hobbes”. Evitemos confundir o Estado como organizador da sociedade dotada de poder executivo com os exploradores que o monopolizaram (Ibidem). Mesmo os marxistas, quando analisam o Estado, entendem que a passagem do capitalismo ao comunismo se fará por ele, através do socialismo de Estado, uma vez que é um instrumento de poder social inegociável.

A concessão da força e da *inventionis*, invenção esta como capacidade de raciocinar sobre as coisas verdadeiras ou semelhantes que remetam à causa provável, é essencial para a existência do Estado. O Estado civil hobbesiano promove uma *inventio* formal, uma regulamentação, através das leis, mas não necessariamente sobre os conteúdos. Assim, por exemplo, regulamenta as sucessões, mas a lei não diz o nome da pessoa a suceder o cargo do soberano representante. Nesse sentido, as leis, assim como a definição de filosofia e da invenção, antecipam o futuro através de causas prováveis, explicam o passado e organizam formalmente o presente. Destacamos que tal feito é somente possível a partir de seu monopólio. Quando uma facção passa a criticar tal forma, de modo a questionar as

“regras do jogo” ou a legitimidade das leis civis, retira a *inventio* do monopólio do poder soberano.

Em sua discussão com o Bispo Bramhall, por exemplo, Hobbes aponta o papel da lei civil, promotora da liberdade civil, não como vingança de um crime cometido, mas como um agente social que visa reformar e determinar as vontades humanas em prol de uma sociedade melhor. A *inventio* aqui opera como condutora das vontades humanas (mostrando a possível punição, como efeito, no caso de descumprimento da lei, como a causa provável), de modo a estimular o homem a não infringir a lei por sua própria vontade, não por coerção da força, uma vez que não há um guarda para cada homem.

[O Bispo] considera a lei um tipo de vingança e jamais poderá, portanto, concordar comigo, que a considera apenas uma correção ou um exemplo, que possui como fim a disposição e necessitação da vontade para a virtude, e que não é bom, um homem aquele que, por causa de uma provocação, usa seu poder, mesmo que este tenha sido obtido legitimamente, para afligir outro homem sem ter o propósito de reformar sua vontade ou a de outros. (HOBBS, 2022, 225)

Exemplificamos o argumento exposto também, num contexto mais ampliado, pelo tema da religião no Império Romano que, nesse ponto, Hobbes tomou como paradigma de poder. Não se trata de imposição de uma crença, mas de construir uma lei formal que viabilize as mais variadas religiões:

Portanto os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio reino de Deus) consideravam ilegítimo reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte de sua política. (HOBBS, 1997, 103)

Em tal análise de Hobbes sobre a política romana, pode-se observar ainda a compatibilidade entre a liberdade de crença e o poder soberano, ou ainda, os primórdios da ideia que atualmente denominamos como Estado laico, já apontada por outros comentadores, como Eunice Ostrensky. Eunice, em sua análise sobre o contexto da tolerância religiosa preconizada

por Hobbes na Inglaterra do XVII, afirma que esta depende de uma condição fundamental: que essas crenças e opiniões jamais sejam nocivas à estabilidade política (OSTRENSKY, 2002, 94). A possibilidade da existência da diversidade religiosa, apresentada por Hobbes, a partir deste episódio da história do império romano, seria um requisito importante para a conquista do mundo e a ampliação de seu domínio sobre outros povos. Além disso, pode-se concluir também que, para a existência da liberdade religiosa, pressupõe-se a existência de um poder soberano que não seja dependente ou mesmo ameaçado por nenhuma religião em particular, uma vez que o poder soberano não pode deixar o monopólio da crença nas mãos de religiosos.

Hobbes dedicou especial atenção à religião e suas implicações na política civil, desnudando como a primeira, historicamente, viria a suplantar as monarquias em todo mundo. Tratar-se-ia de um projeto antigo, que envolveu desde as Universidades até as mais simplórias paróquias. A pretexto da expansão do reino de Deus, o papa passou a apoderar-se dos direitos temporais de todos os príncipes ocidentais e continuou até seu poder alcançar seu ápice no século XVII, aproximadamente, no transcurso dos séculos VIII e XI, isto é, entre o papa Leão II e Inocêncio III (HOBBS, 2001, 43). A principal ferramenta para jogar a população contra os seus reis era a arte da retórica e a própria força física, mas o filósofo sempre ressaltava o poder extremo que a primeira exerceria inclusive sobre a dominação das armas. A primeira pergunta do *Behemoth* (o diálogo que trata das causas históricas da guerra civil inglesa em grande parte atribuída aos grupos religiosos) refere-se a como o Rei malogrou apesar de seu exército de 60 mil homens (Hobbes, 2001, 32). Não por acaso, Hobbes escreveu metade de seu *Leviatã* sobre as bases do poder eclesiástico. Nesta última obra, seu objetivo foi descrever sobre o devido lugar das forças religiosas em um Estado Civil.

Há em *Behemoth* a descrição da arte retórica operando politicamente dentro do contexto da guerra civil inglesa contra o poder soberano, um documento histórico notável da relação entre retórica e política implicando em uma filosofia política. No diálogo entre A e B, conta-se que o clero foi o primeiro a transformar a religião em uma arte, dando início à sua segunda política (HOBBS, 2001, 49), seguido do Parlamento, que manipulava as multidões ignorantes, acusando o rei de governo arbitrário. Diz Hobbes: "A impudência é quase tudo nas assembleias (sic) democráticas; é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente. Pois que homem comum não concluirá, de tão audaciosa afirmação, a grande probabilidade da coisa afirmada?" (Ibidem, p.111). A este respeito, Conley, um historiador da retórica, afirma que, para Hobbes, os autores de rebelião são

necessariamente eloquentes, embora homens de pequena sabedoria e que a retórica, em resumo, é um tipo de coerção que não pode deixar de levar ao conflito e à instabilidade política. O historiador afirma ainda que:

(...) as observações de Hobbes estão embebidas em sua atenção em explicar como as “comoções das paixões” afetam tanto indivíduos quanto a sociedade civil com base em seu sistema de mecanismo universal. (...) muitas das observações políticas de Hobbes são similares às observações que Aristóteles faz em sua *Política* e que Cícero faz em seu *De Inventione* (Conley, 1994, 166. Tradução nossa do inglês).

É no *Leviatã* que Hobbes apresenta os possíveis caminhos para minimizar a força da manipulação pelos demagogos, questão presente na historiografia filosófica desde seus inícios e tão comprometedora da liberdade civil, podendo conduzir ao fim de todas as liberdades que já mencionamos acima (como a liberdade de religião, de expressão, de vontade e muitas outras que ainda estão para se criarem), mas que constituem boa parte dos direitos das quais atualmente podemos reivindicar junto ao Estado. O caminho é justamente apontar para um princípio esquecido, que o poder que detêm os Estados civis e é manipulado pela igreja “não possui outro fundamento que a opinião e crença do povo” (HOBBS, 2001, 48). São tais crenças e opiniões, acerca do poder soberano, que Hobbes pretende ensinar com o seu *Leviatã*. A *inventio*, ou o poder de falar sobre verdades ou coisas verossimilhantes de modo a conjecturar sobre as causas prováveis, aquela primeira parte da arte do bem falar em Cícero, sobretudo, acerca dos assuntos que venham a ameaçar estas crenças sobre o poder soberano, devem ser concedidas ao soberano, além da força. Sem o monopólio destas duas fontes de poder, o poder soberano vê-se ameaçado e as liberdades civis asseguradas pelo Estado Civil, encontrar-se-iam fragilizadas e até mesmo extintas.

Hobbes anteciparia a Tocqueville (1998), que popularizou a ideia de tirania da maioria em uma democracia: “Falo do povo comum, que facilmente se cria oprimido, mas jamais opressor” (HOBBS, 2001, 60). Tal frase, que soaria propriamente de um defensor do despotismo monárquico, agora pode ser compreendida também dentro do contexto da ascensão de poderes eclesiásticos que impõem suas crenças e as práticas de sua religião, manipulando o povo contra o poder laico. Segundo Hobbes (2001, 36), tudo se baseia em Deutoronômio 17:12: “O homem que, por soberba, recusar-se a obedecer ao sacerdote que está ali para servir ao Senhor teu Deus, por sentença do juiz o tal homem será morto”.

Hobbes afirmou ainda, muito provavelmente décadas depois inspirando a Kant¹³, que não deve haver nenhum poder sobre a consciência do homem, de modo que seu conceito de liberdade civil é compatível com o livre pensar, pois é totalmente desprovido de razão que um homem siga a razão de um outro homem ou de um grupo de homens. Tal medida seria fundamental para que os homens não fossem manipulados pela poderosa retórica dos religiosos:

Primeiro, não deve haver nenhum poder sobre as consciências dos homens (...) e segundo, porque é desarrazoado, (...) exigir de um homem dotado de razão própria que siga a razão de outro homem, ou da maioria das vozes de muitos outros homens (HOBBS, 1997, 481-482).

Ao tratar aqui das diversas facetas da liberdade hobbesiana, notadamente o aspecto de seu conceito consolidar uma liberdade negativa, ou seja, ressaltar como ela pode ser impedida sem construir uma ideia sobre o que ela é, resta-nos considerar ainda o argumento de Isaiah Berlin.

Berlin retoma a tópica, para criticá-la, da paixão como prisão do pensamento e de sua incompatibilidade com a liberdade humana. É por este raciocínio, sem citar a Hobbes, que Berlin curiosamente resalta o caráter libertador do conceito de liberdade negativa.

Em outras palavras, a partir desta noção negativa, Berlin aponta para a crítica de muitos pensadores: Kant, Locke, Helvetius, Bentham, Espinosa, Montesquieu, Burke, marxistas, jacobinos, comunistas, entre outros. Estes pensadores trataram da questão do desejo de um *eu* conforme uma verdadeira natureza, em contraposição a um outro *eu* escravizado pelas paixões, que poderia comprometer a autonomia da ação humana. Segundo o filósofo alemão, esta perspectiva poderia culminar em teorias muito perigosas, pois todas possuem um potencial totalitário, uma metafísica que se consome em nome da razão com a finalidade de libertar das paixões. Berlin afirma que estas filosofias têm em comum forjar uma "verdadeira natureza que tem que coincidir, por mais violentamente que gritem contra esse processo nossos pobres *eus*, ignorantes, apaixonados e guiados pelos desejos"¹⁴ (Berlin, 2002, p.194. Tradução nossa do inglês). Esta repressão metafísica poderia consolidar-se em nome da liberdade (Ibidem).

Berlin (2002, 194) considerou também que estas noções de liberdades são caminhos que podem conduzir ao totalitarismo, ainda que seja pela melhor das intenções. Pensando nestas questões, depois de séculos com a ideia de uma liberdade contrária à tirania das paixões, Berlin (2002) elabora uma teoria da liberdade positiva baseada na filosofia liberal de Stuart Mill. A partir dela, remodela a questão e vai considerar a liberdade

positiva como um fim em si mesma (Ibidem, 214), e algo de difícil definição (Ibidem, 206). Considerando a liberdade positiva como um bom princípio de busca, e nunca como ponto de chegada, o filósofo judeu defendeu então o pluralismo a partir da medida da liberdade negativa, como algo mais humano e mais factível que a liberdade metafísica de uma longa tradição filosófica contra a tirania das paixões, que impõe um fim comum para todos:

O pluralismo, com a medida de liberdade “negativa” que isto implica, parece-me um ideal mais verdadeiro e mais humano que os fins daqueles que buscam nas grandes estruturas autoritárias e disciplinadas o ideal de autodomínio “positivo” das classes sociais, dos povos ou de toda humanidade. É mais verdadeiro porque, ao menos, reconhece o fato de que os objetivos humanos são muitos, nem todos comensuráveis e estão em rivalidade perpétua uns com os outros (...). Pedir mais é talvez uma necessidade metafísica profunda e incurável, mas permitir que essa necessidade determine a prática de alguém é um sintoma de imaturidade política e moral, igualmente profunda e mais perigosa¹⁵ (BERLIN, 2002, p.216. Tradução nossa do inglês).

As paixões em Hobbes não são incompatíveis com a liberdade. O medo da morte, por exemplo, é compatível com a liberdade, quando ocorre aquela ocasião na qual alguém é livre para jogar ou não jogar seus pertences ao mar pelo medo de o barco afundar em uma tempestade, assim como pelo medo de ser punido pela lei, mas que cada qual tem o direito de não obedecer. “O medo e a liberdade são compatíveis” (HOBBS, 1997, 172). A liberdade hobbesiana não é determinada a partir de uma resolução provinda da análise de uma escolha da paixão que motiva o ato. Isto significa dizer que se uma pessoa desejar alguém, ela tem a liberdade de satisfazer sua paixão ou não. Esta pessoa foi determinada pela sua última vontade, mas não em sua liberdade de agir. Sua liberdade estaria restrita somente na ocasião de seu corpo estar impedido fisicamente de consolidar seu desejo.

É por este caminho que Hobbes procurou modular a retórica nas assembleias e garantir a liberdade civil, através da concessão da *inventionis* de cada um que constitui o Estado civil, além da força. A arte da retórica deveria conduzir o povo no sentido da obediência às leis que seria a *inventio* do poder soberano monopolizado, para que suas liberdades fossem asseguradas. As paixões dos ouvintes, no contexto da guerra civil, eram manipuladas em suas crenças nas ocasiões das assembleias de modo a derrubar o poder soberano. O que Berlin coloca, em suas reflexões, é

exatamente a conclusão hobbesiana, a de que nenhum homem, dotado de razão, deva submeter-se a outro homem ou a um grupo de homens igualmente dotados de razão, especialmente em termos de crenças. É estranho o fato de apresentarmos aqui um Hobbes pensador da liberdade, mas tudo indica que, somente a partir de seu grande Deus mortal, que muitas liberdades, sobretudo, a de pensar por si próprio, pode ser assegurada.

Apontamentos finais

Chegando ao final desta reflexão, consideramos que a liberdade civil hobbesiana se vincula com a invenção sob a forma do direito, na medida em que organiza a vida civil através das leis, a fim de manter o Estado civil livre e soberano, juntamente com o monopólio da força. A lei civil atua como reformadora das vontades e das paixões, que determinam as motivações humanas. O medo de ser preso ao cometer um crime, mesmo que se deseje matar uma pessoa, por exemplo, pode configurar-se como último apetite impedindo o homem de matar. O homem é livre para cumprir ou não a lei, mas não ficará livre em caso de desobediência civil. Por outro lado, um homem esperançoso de um mundo melhor também obedecerá à lei.

Por este motivo concedemos a *inventio* ao poder soberano: o poder de instalar uma causa provável a fim de produzir um efeito, ou ainda, construir uma paixão no cidadão de modo a fazer com que obedeça voluntariamente, mobilizado pela paixão. Seja por medo ou por esperança, as duas paixões mais evocadas no *Leviatã*, a *inventio* nas leis provocam o efeito de fortalecimento do poder soberano através de uma reforma ou condução das vontades, a fim de promover a liberdade civil. Hobbes afirma que toda ação é voluntária, mas nega que sejamos livres para escolher a vontade. Somos arrebatados por uma força externa, por este motivo facilmente movidos pela arte da retórica, a arte de conduzir as paixões.

A liberdade civil, desta forma, possui laços frágeis. A fragilidade reside na dificuldade da manutenção do monopólio das forças do Estado agindo para o cumprimento das leis civis. Esta correlação, de concentração legítima de poderes (seja numa democracia ou numa monarquia), no entanto, paradoxalmente, é o que promove os direitos civis e as suas correspondentes liberdades dentro do Estado de direito. A *inventio*, como primeira parte da arte da eloquência, pode ser utilizada por uma facção organizada contra o poder soberano de modo a quebrar seu monopólio. Cabe lembrar que o remédio constitui também o veneno. A retórica, empregada em favor da soberania, a fortalece e a auxilia na promoção destes direitos ou liberdades civis. Empregada contra, a enfraquece e pode

conduzir o grande Leviatã à morte, levando consigo todas as liberdades conquistadas. Isto significa dizer que somente a partir de um poder soberano forte é possível desfrutar de liberdade de expressão, de religião, de pensamento, de alterar seu nome de nascimento, do direito à educação, do direito à saúde e tantos outros direitos que já possuímos, além daqueles que nem sequer concebemos ou almejamos.

Quando os ignorantes chegam ao cargo de soberano representante e defendem a fragmentação da unidade do poder, incentivando a divisão da sociedade, armando a sociedade civil e fragilizando o monopólio da força e da invenção, a soberania perece. Os cidadãos perdem em primeiro lugar suas liberdades civis ou seus direitos (que são concedidas somente aos membros da facção) e isso pode levar o Deus mortal à morte. Aqui Hobbes certamente condenaria o mau uso da arte retórica, que através da manipulação das paixões dos homens, suportam um ignorante no poder. Chamo de ignorante pois Hobbes diz que se trata de um indivíduo ou de uma assembleia que ignora a incompatibilidade entre conceder liberdade de fazer o que bem desejar à sua facção e a existência da soberania.

Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina. (HOBBS, 1997, 178)

A arte da retórica, nestes contextos de ignorância generalizada, opera um papel muito importante, seja para angariar audiência aos ignorantes, seja para dissuadir estes discursos que visam diminuir as liberdades civis. Assim, como nos ensinou Hobbes, há que se ter muito cuidado especialmente com a persuasão religiosa. Neste sentido, o monopólio da invenção ao poder soberano é fundamental. A relação entre a arte da retórica e a liberdade civil apresentada por Hobbes, portanto, é paradigmática e possui impactos na vida de todos nós. Tomando-se estas pequenas considerações sobre esta filosofia civil, não seria o caso de considerarmos Hobbes um grande pensador da liberdade?

Notas

¹ Patrícia Nakayama é graduada em Ciências Sociais, mestre e doutora em Ética e Filosofia Política pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Atualmente é professora e pesquisadora da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). É membra do grupo de pesquisa *Narratives and Social Changes* e líder do grupo *Antigos e Modernos: questões contemporâneas*, nos quais desenvolve publicações sobre história da retórica, filosofia política moderna e pensamento ameríndio.

² Muitos helenistas reconhecidos destacam a crítica pejorativa que Platão faz, pelas palavras de Sócrates, à retórica, especialmente baseados nos diálogos *Protágoras* e *Górgias*. Terence Irwin, um reconhecido historiador de filosofia antiga, representa bem tal posição ao afirmar que "Sócrates argumenta que nem o próprio orador nem seu público têm qualquer razão para valorizar a retórica. Não é um ofício genuíno, porque carece de qualquer método racional baseado na compreensão de seus assuntos. (...) Pois o conselho político do orador nos convence não porque seu conselho era bom, apenas porque ele tinha técnicas persuasivas eficazes (...) Uma vez que entendemos por que o orador é persuasivo, acharemos menos confiável e, portanto, menos persuasivo" (IRWIN, 1995, 96-97. Tradução nossa do inglês).

³ Raylor (2018) elabora um importante levantamento documental acerca da obra *The Briefe of the Art of Rhetorique*, atribuída a Hobbes, no qual demonstra a discussão em torno da autoria daqueles manuscritos, concluindo que "os argumentos que têm sido levantados contra a autoria de Hobbes são passíveis de sérias objeções e as evidências em favor de sua autoria são fortes" (Ibidem, 291. Nossa tradução do inglês).

⁴ Cícero divide a arte da eloquência em cinco partes, como geralmente se indica: "*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similibium, quae causam probabilem reddant (...) elocutio est idoneorum verborum ad inventionem accomodatio*" (Invenção, disposição, elocução, memória, pronúnciação. Invenção é refletir acerca das coisas verdadeiras ou verossimilhanças que remetem à causa provável (...) elocução é a acomodação das palavras idôneas para a invenção (CÍCERO, 1932, I, VII, 9, 14. Tradução nossa do latim).

⁵ And seeing teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same with our own mind; therefore, the same method that served for our inventions, will serve also for demonstration to others (HOBBS, 1839, 80-81)

⁶ Para uma compreensão mais aprofundada desta informação conferir nosso estudo *Considerações sobre o método científico em Thomas Hobbes e a arte retórica*, no qual tratamos do diálogo *Dialogus physicus de natura aeris*. Neste texto Hobbes fala sobre a questão da política e da ciência, em seu embate com Boyle.

⁷ Hobbes considera como intercambiáveis os termos apetite, querer, paixões e vontade, sendo todas estas compatíveis com a necessidade, pois segundo a

filosofia hobbesiana os homens são determinados pela vontade (Hobbes, 2022, 91 e 345).

⁸ A exceção encontra-se justamente no compatibilismo entre determinismo e liberdade do estoico Crísipo, do qual Hobbes é devedor de seu conceito, pela doxografia de Nemésio (Nakayama, 2022, p.29). Para mais informações conferir nosso estudo *Determinismo y Libertad: nuevos paradigmas*.

⁹ O verbete *Hobbism*, no dicionário Webster, em sua edição de 1913, ainda definia o termo como: "The philosophical system of Thomas Hobbes, an English materialist (1588-1679); esp., his political theory that the most perfect form of civil government is an absolute monarchy with despotic control over everything relating to law, morals, and religion". (O sistema filosófico de Thomas Hobbes, um materialista inglês (1588-1679); especificamente, sua teoria política que defende como a forma mais perfeita de governo civil ser uma monarquia absoluta com controle despótico, sobretudo, relacionado à lei, à moral e à religião). (Nossa tradução do inglês).

¹⁰ No English author in that age was more celebrated both abroad and home than Hobbes. In our time he is much neglected (...) Hobbes's politics are fitted only to promote tyranny, and his ethics to encourage licentiousness. Though an enemy to religion, he partakes nothing of the spirit of scepticism, but is as positive and dogmatical as if human reason, and his reason in particular, could attain a thorough conviction in these subjects. (HUME, 1983, 153)

¹¹ Por un lado, la fuerza pública es ideológicamente neutra; por otro lado, los ideólogos (filósofos, teólogos, creyentes, libertinos, hombres de ciencia) no tienen acceso a la fuerza pública. Esta escisión garantiza la paz. (MADANES, 2001, 68)

¹² But the truth is apparent, by continual experience, that men seek not only liberty of conscience, but of their actions; nor that only, but a farther liberty of persuading others to their opinions; nor that only for every man desireth, that the sovereign authority should admit no other opinions to be maintained but such as he himself holdeth (HOBBS, 1928, 125).

¹³ Em seu clássico *O que é iluminismo*, Kant (1995, 11) afirma: "A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem". Kant faz um elogio a Frederico, que nada prescreve aos homens em matéria de religião (Ibidem, 17).

¹⁴ The common assumption of these thinkers (and of many a schoolman before them and Jacobin and Communist after them) is that the rational ends of our true natures must coincide, or be made to coincide, however violently our poor, ignorant, desire-ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process (BERLIN, 2002, 194).

¹⁵ Pluralism, with the measure of "negative" liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great

disciplined, authoritarian structures the ideal of “positive” self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognise the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another (...) To demand more than this is perhaps a deep and incurable metaphysical need; but to allow such a need to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity (BERLIN, 2002, 216).

Referências bibliográficas:

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. e Notas Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. César I. Rodriguez Mondino. Buenos Aires: Gradifco, 2004.

BERLIN, I. *Liberty*. Edit. Henry Hard. Great Britain: Oxford University Press, 2002.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CICERO. *De L'Invention (De Inventione)*. Ed. Bilingüe. Paris: Librairie Garnier Frères, 1932.

CONLEY, T. M. *Rhetoric in the European Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

GOOCH, G. P. *Hobbes*. London: Humphrey Milford, 1939

HOBBS, T. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

HOBBS, T. De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* I. John Bohn, 1839.

HOBBS, T. *Do Corpo. Parte I. Cálculo ou Lógica*. Trad. e Notas. Maria Isabel Limongi, Viviane de Moreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOBBS, T. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Trad. Celi Hirata. São Paulo: Editora UNESP, 2022.

HOBBS, T. The art of rhetoric plainly set forth with pertinent examples. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* VI. John Bohn, 1848a.

HOBBS, T. *The Elements of law Natural & Politic*. Ed., prefácio e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press, 1928.

HOBBS, T. The whole Art of Rhetoric. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* VI. John Bohn, 1848b.

HUME, D. *The History of England, from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. VI. Indianápolis: Liberty Fund, 1983.

IRWIN. T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

ISÓCRATES Discursos. I. Trad. J. M. Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1979.

JAEGER, W. *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

KANT, E. *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: edições 70, 1995.

LEBRUN, G. *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense. 12º ed., 1992.

MADANES, L. *El Árbitro Arbitrario Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.

NAKAYAMA, P. Determinismo y Libertad: nuevos paradigmas. In P. G. González & L. Picarella (Org.). *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Fisciano, Italy: NaSC Free Press, pp.21-54, 2022.

NAKAYAMA, P. Considerações sobre o método científico em Thomas Hobbes e a arte retórica. In: Carvalho, M. e Figueiredo, V. (Org.) *Filosofia Moderna e do renascimento*. São Paulo: ANPOF, pp.447-457, 2013. Disponível em: <https://anpof.org.br/wlib/arqs/publicacoes/72.pdf>. Acessado em 04/09/2023.

OSTRENSKY, E. Hobbes e a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 5, pp. 87-104, 2002.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra; EDUNILA, 2018.

PLATÃO. *República*. Int., Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1972.

RAYLOR, T. *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

SCHMITT, C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Trad. George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: University Chicago Press, 1938.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América*. Trad., prefácio e notas: Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1998.

TREVOR-ROPER, H. R. *Historical Essays*. London: Macmillan, 1957.

VIALATOUX, J. *La Cité Totalitaire de Hobbes*. Lyon: Chronique sociale de France, 1935.

VOLPATO DUTRA, D. J. Liberdade pela lei ou liberdade contra a lei em Hobbes: fundamentos para uma teoria da vontade. *Dissertatio* [40], pp. 73-100, 2014.

WATKINS, J. W. N. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson, 1965.

WEBER, M. *A política como vocação*. Trad. Mauricio Tragtenberg. Rev. Oliver Tolle. Brasília: Editora UNB. 2003.

Received/Recebido: 12/07/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023