

Tragédia na modernidade: o Leviatã hobbesiano como metáfora de representação política

Luiz Carlos Santos da Silva

Professor de filosofia UFF/VR

E-mail: luiscavh@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: O presente artigo tem por interesse destacar a importância das metáforas como modelos linguísticos de representação epistemológica e política dentro da filosofia moderna de Thomas Hobbes. Sob o prisma de uma racionalização do mundo e do homem nos termos do heliocentrismo moderno, o presente artigo visa revelar uma influência poética escondida nas bases da matéria filosófica sobre a qual Hobbes aplica seu moderno método geométrico. Assim como a modernidade científica pode ser entendida sob o prisma de uma racionalização do Hélios (Sol), da Gaia (Terra), da Selene (Lua) e de outras entidades mitológicas afins, a moderna representação política em Hobbes também pode ser entendida como a racionalização de um Prometeu, de um Édipo e do próprio Leviatã. O presente artigo busca revelar, sob o prisma do método geométrico adotado por Hobbes, que e como as metáforas, as parábolas, as hipérboles e outras figuras de linguagem afins são elevadas ao estatuto de rigorosos princípios científicos.

Palavras chave: Modernidade. Mitologia. Mecanicismo. Materialismo. Método.

Tragedy in modernity: the hobbesian Leviathan as a metaphor for political representation

Abstract: This article aims to show the importance of metaphors as verbal models of epistemological and political representation in Thomas Hobbes's thought. From a perspective of rationalization of the world and man in terms of modern heliocentrism, this article aims to reveal a hidden poetic influence on the basis of philosophical issues to which Hobbes applies his modern geometric method. As scientific modernity can be understood through the prism of a rationalization of Helium (Sun), Gaia (Earth), Selene (Moon) and other related mythological entities, modern political representation in Hobbes can also be understood as the rationalization of Prometheus, Oedipus and the Leviathan. From the perspective of the geometric method adopted by Hobbes, this article seeks to reveal how the metaphors, parables, hyperbole and other language figures are elevated to the status of rigorous scientific principles.

Keywords: Modernity. Mechanism. Mythology. Materialism. Method.

1 Os lobos e as máquinas: ilustrações vitruvianas de uma antropologia romulesca

Que o dia chegará em que as máquinas assumirão a real supremacia sobre o mundo e seus habitantes é algo que nenhuma pessoa de espírito verdadeiramente filosófico pode duvidar por um momento sequer.

Samuel Butler: “Darwin entre as máquinas”

Sob o prisma de uma modernização do pensamento científico que racionaliza o mundo e o cosmos a partir das práticas e costumes dos antigos povos gregos e romanos, a matéria mitológica subjacente ao método racional de muitos filósofos modernos parece ganhar a perspectiva de outros reveses. Desde, pelo menos, Maquiavel, as metáforas parecem ter servido como figuras de linguagem que representam o modelo de modernização do pensamento e a racionalização do mundo e do homem dentro da filosofia eurocêntrica. Não é sem razão, portanto, que na carta dedicatória dos seus *Discursos*, Maquiavel toma em Perseu (mitológico rei grego) o exemplo de como um homem virtuoso é capaz de libertar seu povo da tirania contando apenas com a astúcia e com a prudência, tanto quanto com a providência da Fortuna¹. Não obstante, Francis Bacon, em sua obra *A sabedoria dos antigos*, revela como o Édipo e a Esfinge são metáforas que ilustram o nascimento das ciências tanto quanto da própria modernização do pensamento². Aliás, a própria modernidade científica inaugurada por Copérnico e Galileu não pode deixar de ser entendida como uma espécie de racionalização do Hélio (Sol), da Gaia (Terra), da Selene (Lua) e de outras entidades celestes afins. Sob esse prisma mitológico da matéria filosófica, um outro interesse parece se revelar relevante para a atitude daqueles filósofos que se apropriaram do método geométrico a fim de reconfigurar e representar o mundo e o cosmos por meio de metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem afins. Esse parece ser o caso, por exemplo, de Descartes, que mediante uma leitura edípiana de si mesmo, fabula hipóteses esfíngicas sobre o mundo e sobre os homens em geral³. E é nesse sentido também que a modernização hobbesiana do pensamento pode ser entendida como uma metaforização da liberdade política na figura da autoridade de uma pessoa convencional ou artificial, a saber, do Estado civil⁴. Metaforização

essa da política representativa que revela, por trás das máscaras do poder e da autoridade civil, a figura bestial da máquina monstruosa que ilustra o frontispício do Leviatã⁵.

Na introdução ao Leviatã, aliás, Hobbes afirma que os homens são como máquinas e que as paixões são como o combustível que move e comove as peças, cordas e membranas que animam o corpo humano inteiro. Sob um prisma sistemático do organismo humano, Hobbes entende que qualquer homem poderia conhecer as paixões que movem e comovem todos os demais homens se se desse ao trabalho de analisar a si mesmo. É assim que, desde pelo menos os Elementos da lei, o nosce te ipsum (conhecça/leia a ti mesmo) ganha força de princípio dentro da filosofia hobbesiana mais elementar⁶. Em termos gerais, os homens deveriam decifrar a necessidade das leis civis e os limites da própria liberdade civil a partir de uma leitura de si mesmos e de suas próprias paixões, tanto como homens quanto como cidadãos. Para Hobbes, as metáforas da Liberdade e da Justiça sem a espada nas mãos seriam representações ilusórias que desnorteiam a conduta dos homens rumo a horizontes sem limites, que levam os navegantes à boca voraz das quimeras da sedição do poder tal a Talos. E é com vistas à metaforização rigorosa dos limites da conduta dos homens como cidadãos que Hobbes se apropria do método geométrico, com o intuito de ilustrar, nos termos da linguagem tecnológica da época, a imagem da própria representação política na figura da máquina do Estado⁷.

A racionalização do mundo e do homem por meio de um apelo à metáfora das máquinas é latente na modernidade científica tanto quanto no pensamento político de Hobbes. O método geométrico adotado pelo autor do Leviatã parece se fundar sobre um mecanicismo nominalista que se aplica ao Estado na medida em que se aplica ao homem e à natureza, considerados sempre como máquinas automáticas. Nos termos de um mecanicismo antropocêntrico típico da modernidade científica, Hobbes formula geometricamente regras para a edificação de um Estado civil criado à imagem e semelhança de um homem autômato movido pelo combustível de suas paixões. Na medida em que a geometria não apenas descreveria a forma de uma figura estática, mas antes prescreveria um possível modo de geração ou de construção da mesma, uma definição geométrica pode ser entendida em Hobbes como um conhecimento tanto especulativo quanto prático. Sob esse prisma, a geometria poderia ser aplicada

tanto na edificação de uma filosofia natural quanto na de uma filosofia política porque prescreveria leis tanto especulativas quanto práticas. Sob o prisma tanto especulativo quanto prático do conhecimento geométrico, as metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem afins poderiam regular tanto o entendimento quanto as ações humanas, adornando e dando formas à matéria da linguagem poética das antigas mitologias. E parece ser nesse sentido que, já no prefácio ao *De Cive*, Hobbes considera o homem e o Estado iguais a relógios, cujo mecanicismo funcional dependeria das cordas do fio condutor de um método mecanicista análogo ao de Teseu, de Dédalo e do labirinto do Minotauro⁸.

Sob o prisma de uma aplicação do método geométrico sobre a matéria das paixões humanas, a filosofia natural e política de Hobbes parece se fundar, respectivamente, sobre a consideração daquilo que o mundo produz sobre os homens (fenômenos naturais) tanto quanto sobre aquilo que os homens produzem sobre o mundo (fenômenos políticos). Porque o Estado civil hobbesiano é criado à imagem e semelhança do homem natural, aquilo que prevalece no homem como corpo natural prevalece analogamente no Estado enquanto corpo artificial⁹. E assim como, para Hobbes, um homem não pode naturalmente estar subjogado a si mesmo porque sua vontade não pode obrigar *in foro externo*, mas apenas *in foro interno*, o Estado civil também não deve estar obrigado a seguir suas próprias leis senão *in foro interno*, isto é, apenas em conformidade à sua própria vontade soberana¹⁰. Na metáfora representativa do Estado civil em Hobbes é que reside a própria lei, por isso esse Estado não pode estar obrigado a nada diferente de si próprio e de sua própria vontade soberana (paradoxo da soberania). Sob o prisma do mecanicismo hobbesiano, a liberdade (natural ou civil) é considerada sempre em termos restritivos ou negativos. É por isso que, para a política hobbesiana, a liberdade civil (ou deusa *Iustitia*)¹¹ é um conceito aplicável somente aos corpos sobre-humanos capazes de suportar um poder soberano, isto é, a uma pessoa fictícia ou representativa, um tipo de divindade. É nesse sentido que a metaforização daquela LIBERDADE inscrita em letras grandes na entrada da cidade de Lucca, na antiga Roma, não dizia respeito à liberdade dos cidadãos comuns, mas da própria *Civitas* divinizada. Cito Hobbes, no *Leviatã*:

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 [non civium singularium, sed civitatis libertas est] [...] Os atenienses e os romanos eram livres, quer dizer eram Estados livres. Não que o indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao próprio representante; seu representante é que tinha a liberdade de resistir a algum outro povo ou invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra LIBERDADE [LIBERTAS]; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado do que em Constantinopla; Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (HOBBES, 1983, p. 131-132).

É nesse sentido que a representação estatutária, digo, estatutária da Liberdade civil que alimenta as chamadas promessas de Justiça não expressa os ideais e os sonhos dos cidadãos comuns daquele Estado, mas a vontade soberana de uma pessoa artificial e fictícia divinizada, porém presente e concreta. A liberdade esculpida em formas grandes na entrada desse Estado representa, em termos hobbesianos, a liberdade que o soberano tem de invadir os outros povos e Estados menos poderosos. Acontece que, em termos jurídicos, o que faz de um acto uma “ação livre” em Hobbes é o fato desse ato ser gerado pelo movimento desimpedido do agente ou do autor daquela ação. Porque o que torna os atos do Estado ações de uma só pessoa representativa é a unidade do representante e não dos representados¹², as ações civis realmente livres ou isentas de obrigações só podem ser as ações do Estado, isto é, da pessoa representativa do Estado, não dos membros particulares que o constituem. A soberania do Estado hobbesiano entende que as ações dos súditos são todas reguladas pela pessoa representativa, de modo que a conduta dos homens particulares deve ser considerada sempre como uma ação ou concessão da própria pessoa civil ou do Estado. Porque a liberdade civil dentro de um Estado tanto monárquico quanto popular é, para Hobbes, sempre a mesma, não podemos sequer considerar a soberania (que só uma pessoa artificial pode suportar) como um poder de fato divisível em partes, senão metaforicamente. Considerar a soberania dividida em poderes autônomos e independentes é, para Hobbes, quase o mesmo que pensar o corpo humano separado de seus membros, isto é, tal como se as

pernas, os braços, o tronco e outras partes do corpo humano pudessem agir independentemente do todo do homem. E é por isso que a tese de uma gestão democrática que dilacera e limita a soberania do Estado é ridicularizada por Hobbes com a metáfora das filhas de Pélias e a receita do “caldo de poder paterno” do caldeirão da Medéia¹³. Caldeirão esse que, sob as chamas do fogo de Prometeu¹⁴, no fundo, cozinha teses que engrossam as receitas maquiavélicas de uma política do pão e do circo¹⁵.

Porque é impossível que uma multidão aja e opine como uma única pessoa a não ser por convenção e representação, a política hobbesiana se interessa pelos meios mais eficazes na constituição dessa pessoa fictícia ou representativa. E é aí que o método geométrico parece servir ao projeto hobbesiano como uma ferramenta versátil, na medida em que o conhecimento construtivo da geometria pode ser considerado tanto especulativo quanto prático. Pois, para Hobbes, a forma mais eficaz para a construção da paz e da segurança deveria colocar o poder governamental nas mãos de uma única pessoa artificialmente edificada para tal fim. Porque, para Hobbes, no estado de natureza os homens podem ser considerados como lobos uns para os outros, o Estado civil teria por finalidade conter e regular com suas leis civis a bestialidade das paixões desses homens que são os “filhos da loba”, descendentes de Roma¹⁶. E assim como narra o mito de fundação da civitas romana, o Estado civil hobbesiano é a metaforização geométrica de um tipo de homem fratricida que, a fim de garantir a segurança dos limites da cidade, se lança sobre os irmãos como uma fera voraz. Do ponto de vista da hereditariedade do poder governamental (descendência adâmica de Caim e Abel), o Estado civil criado à imagem e semelhança de um Rômulo deve ser tão astuto e bestial quanto os lobos fratricidas que o fundaram. O fato é que, conseqüentemente, os filhos e herdeiros desse Estado, por sua vez, tenderam “geneticamente” a perseguir essa sina fratricida e parricida de conservação do poder governamental da civitas desde sua fundação. Sob o prisma do mecanicismo hobbesiano, a hereditariedade genética do poder governamental se reproduz na atualização progressiva da vida artificial do autômato civil¹⁷.

Daí que, para Hobbes, as leis civis devem ser como jaulas e cadeias que, na medida em que se elevam na instituição da pessoa artificial que segura a espada da Justiça, limitam e restringem a liberdade das paixões e desejos bestiais daqueles homens. Porque a

soberania (por definição) deve ser absoluta, por mais que a maioria não participe da construção do Estado como artífices, deve haver necessariamente a garantia de que essa maioria se submeta ao processo de construção do Estado ao menos como matéria, isto é, senão como agentes ao menos como pacientes no processo de efetivação das leis civis. É uma questão de força ou de poder essa adequação política hobbesiana, não de direitos. Se a hereditariedade do poder governamental do Estado garante, por um lado, o direito de um homem artificial ou de uma assembleia de homens, por outro obriga tantos outros homens naturais a uma servidão voluntária herdada tanto histórica quanto religiosamente. Contra essa liberdade civil estatutária e estatutária que lança chamadas com promessas num mosaico de representações imagéticas é que o anonimato dos pensamentos nômades deveria erguer sua voz uníssona. É quando as vozes menores se tornam harmonias uníssonas que as notas das vozes enroscadas na garganta acalcam tons que fazem acordar os deuses no Olímpio e adormecer as feras no Hades.

Porque, para o mecanicismo hobbesiano, a liberdade é um princípio ou nome aplicável somente aos corpos ou à matéria em movimento, um corpo realmente livre é aquele que é capaz de conservar seu movimento com a maior potência, ou seja, aquele que tem mais poder. Sob esse prisma, a liberdade civil (na medida em que o poder do Estado é o poder de todos os homens em conjunto), só pode ser entendida como a liberdade da própria pessoa representativa do Estado, que pode ser tanto um único homem quanto uma assembleia de homens reunidos por convenção. E é por isso que, para Hobbes, o poder do Estado civil (*summa potestas*) é um poder de proteção análogo àquele poder que os “pais de família” (*patria potestas*)¹⁸ exerciam sobre sua esposa e seus filhos, a saber, um poder convencional de domínio¹⁹. O modelo de contrato social adotado por Hobbes segue o mesmo modelo de dominação que o pater familias exercia sobre a mulher, os filhos, os servos e os animais, a saber, um “direito de vida e morte” (*vitae necisque potestas*)²⁰. Pois, para Hobbes, a obrigação dos familiares (mulher, filhos e servos) para com o pater familias deriva não do direito daquele ter gerado os filhos, mas do fato de não tê-los matado no nascimento. Em outras palavras, a obrigação dos filhos em relação ao pai deriva não de um direito de geração, mas de um direito de conservação ou de proteção do pai que teria poupado a vida tanto da mãe quanto do

filho. Assim, o poder paterno que se impõe à esposa e aos filhos é mesmo poder de dominação que se aplica sobre os servos, escravos e animais domésticos ou de cativeiro, a saber, um “direito de vida e de morte” que de direito mesmo não tem nada, por ser propriamente um poder (potestas). E porque, para Hobbes, o poder de domínio do pai sobre os familiares deriva de convenções e não da própria natureza, uma família e um Estado civil (resguardadas as devidas proporções) são praticamente a mesma coisa²¹ Em outras palavras, o Estado civil pode ser entendido tanto como uma grande família quanto como uma grande reunião de poucas famílias. E é nesse que o “direito de conservação” sobre o que se funda a autoridade do pai resulta não do “direito de geração” (pertencente originalmente à mãe)²², mas ao contrário, sobre o “poder de proteção” ou da segurança promovida pelo pai, ou seja, por convenção e não por natureza. Cito Hobbes, no Do cidadão:

Os que até agora se esforçaram por provar o domínio dos pais sobre seus filhos não trouxeram outro argumento além do da geração [praeter generationem], como se fosse por si só evidente que o que for gerado por mim é meu; assim como se um homem pensasse que, porque existe um triângulo, evidenciasse sem mais discurso que seus ângulos são iguais a dois retos. Além disso- já que o domínio, isto é, o poder supremo- é indivisível [imperium supremum, indivisibile sit], pois que nenhum homem pode servir a dos senhores, e por outro lado duas pessoas, macho e fêmea, devem concorrer para o ato de geração, é absolutamente impossível que o domínio seja adquirido apenas pela geração. Por isso vimos, com máxima diligência, inquirir neste lugar sobre a origem do governo paterno (HOBES, 2002, p. 143).

Porque, para Hobbes, na ausência do Estado, mesmo os homens mais modestos são forçados a se precaverem em relação aos ataques daqueles homens mais ambiciosos, a ausência do Estado seria sinônima de guerra civil. E é por isso que a política hobbesiana se funda sobre a máxima de que, na ausência de um Estado soberano, todo homem deve temer e desconfiar de todo outro homem. Essa concepção hobbesiana de que todo homem é “lobista” se funda na tese de que, analisando a si mesmo (nosce te ipsum), qualquer homem pode saber o que se passa na mente e nos corações dos demais

outros homens parecidos com ele. Todavia, se, por um acaso, um daqueles “homens modestos” (citados por Hobbes no capítulo 13 do *Leviatã*) analisasse a si mesmo e suas paixões ele não poderia também concluir haver tantos outros homens modestos iguais a ele e não se antecipar numa invasão alheia? E, sem se apoderar da terra como propriedade sua, caso um invasor poderosíssimo se aproximasse a fim de invadi-lo, ele não poderia simplesmente evacuar-se dali para algum outro lugar mais remoto? Acontece que o modelo de homem que fundamenta a política hobbesiana pressupõe o estereótipo lobista acorrentado às tradições domésticas da família e de propriedade. Essa atitude romulesca é típica do lobista fraticida que mata o irmão pelo simples fato deste ter ultrapassado os limites da sua propriedade. É, portanto, esse interesse domiciliar que faz com que um homem se antecipe e se desloque até um suposto inimigo a fim de invadi-lo, desapossá-lo e, se necessário, matá-lo²³.

Sob o prisma do mecanicismo geométrico, a filosofia hobbesiana concebe o homem mesmo em termos de espaço e tempo reduzidos e limitados às propriedades representativas da linguagem das figuras e modelos. E é por isso que o modelo político de Hobbes exige um tipo de homem limitado e contido tal como se estivesse preso às amarras do Cáucaso que enclausuravam Prometeu²⁴. Porque a geração de imagens na mente é entendida por Hobbes em termos de extensão e movimento limitados, seu projeto político se funda sobre uma espécie de contenção das paixões que limita a imaginação e a criatividade humana. E é no registro de uma limitação da imaginação e da criatividade que a geometria euclidiana parece conciliar em Hobbes os princípios de uma filosofia da natureza aos de uma filosofia civil ou política. O projeto hobbesiano de uma “educação para a obediência” reduz a imaginação e a criatividade humana a uma mera “composição de imagens” que implica na obediência aos princípios e leis de uma natureza mecanizada. Composição de imagens essa que, por assim dizer, entende a harmonia das ações e relações interpessoais sempre do ponto de vista do regente, não dos músicos²⁵. E é aí que reside o interesse de Hobbes por reduzir a conduta humana a relações de um espaço caucasiano limitado, tal como se o tempo não pudesse ser outra coisa senão as horas marcadas pelos ponteiros do relógio que ilustra o modo de operação do método no prefácio ao *De Cive*.

É assim que a restrição da conduta humana a um espaço e tempo limitados tem por finalidade uma contenção das paixões e da imaginação que resultaria numa regulação das esperanças dos homens quanto às expectativas de disputar o poder governamental. Para Hobbes, é sobre essa esperança que se fundam os discursos metafísicos que sustentam a existência de essências e substâncias incorpórea de uma alma imortal dos homens (religião) e de uma suposta limitação regulativa da soberania do Estado civil (política). Porque a “condição humana” em Hobbes é análoga àquela de um Prometeu acorrentado, seu projeto político parece ser mesmo análogo ao de uma “caixa de Pandora”, que visa conter e aprisionar, nos limites de um espaço imaginário limitado, a esperança dos homens ambiciosos e, com eles, toda a humanidade. Assim, a perspectiva das masmorras e dos píncaros do Cáucaso propiciaria aos prudentes homens hobbesianos uma visão restrita do espaço e do tempo e suas esperanças, igualmente àquela de um Prometeu acorrentado, se reduzem a poupar durante a noite apenas para serem consumidos à luz do dia pela “águia da subjugação”. E tudo isso em nome de uma espécie de castigo que os homens sádicos aplicariam voluntariamente sobre si mesmos quando ousassem desobedecer às leis e o poder da autoridade dos “deuses do Olimpo”²⁶.

É nesse registro que a filosofia política de Hobbes parece se fundar sobre uma teoria mecanicista das paixões que reduz a vontade humana a meros princípios de apetite e aversão (conatus). Ancorado sobre o método de uma filosofia natural que considera o simples movimento da matéria na geração dos corpos, a consideração da vontade humana em Hobbes é reduzida a meras expressões de esperança e de medo. Assim, as mesmas paixões, se consideradas sob o prisma do agente, constituem a esperança tanto quanto, se considerada sob o prisma do paciente, o medo. No registro resolutivo-compositivo do método, as ações voluntárias dos homens são sempre vistas por Hobbes como expressões de esperança e de medo. Tendo em vista o princípio de autoconservação do movimento vital que rege a conduta dos homens hobbesianos, todas as ações humanas podem ser vistas sobre o prisma da esperança de se evitar o maior dos medos humanos, que é medo da morte. A obediência sobre o que Hobbes procura fundar a soberania do seu Estado civil se finca exatamente sobre essa esperança, que deve ser convertida em medo a fim de conter, por meio da regulação da conduta de todos,

as ações dos homens mais ambiciosos. O fato é que o edifício político da filosofia de Hobbes parece fincar seus pilares sobre a concepção de que, na ausência do Estado, todo homem deve se preocupar com seu futuro e temer a vinda da morte pelas mãos de outros homens iguais a ele. E é por isso que o homem hobbesiano se encontra numa condição humana análoga àquela de Prometeu, que pagou a ferros a sua desobediência ao poder do soberano. Todavia, o que Hobbes parece não aceitar, no fundo, é a tese de que a morte pode não ser nada para muitos homens e que, por isso, o maior desperdício da vida de alguém poderia ser a preocupação exagerada com o futuro e com a opinião dos outros homens²⁷.

Sob esse prisma, além de pressupor um apego domiciliar que se enraíza numa perspectiva restritiva ou limitada (caucasiana) do espaço e do tempo, os termos do contrato civil hobbesiano também parecem pressupor dos contratantes um equivalente temor ao poder do pai. Porque, para Hobbes, o poder soberano do Estado civil é análogo àquela que o pai de família exerce sobre seus pares, então a obediência civil deve ser análoga àquela do filho em relação ao pai, isto é, fundada sobre o direito de conservação e proteção, não de geração. Todavia, não se pode esperar que, numa condição de guerra, todos os homens devam ter um pai ou mesmo temê-lo por alguma violência não cometida. E basta dizer que, no caso dos filhos de homens não ambiciosos, embora forçados a uma antecipação, podem não fazê-la por temor ao pai ou por medo de perder o domínio sobre seus familiares. Assim, o mesmo princípio de autoconservação que prescreve a antecipação como regra da conduta humana em estado de natureza bélico parece também se aplicar ao caso dos homens modestos que, ao invés de invadirem os outros, podem se antecipar mudando constantemente de lugar sem fixar propriedade (nomadismo)²⁸. Acontece que os termos do contrato hobbesiano pressupõem que os contratantes tenham um interesse latente por fixar domicílio e por constituir família com esposa e filhos como seus servos. Porque, para Hobbes, o amor erótico ou romântico do homem pela mulher deve ser entendido sob o prisma das relações de poder, o amor incondicional de um homem por sua mulher e filhos acabaria se revelando um sinal de fraqueza, não de força. Mesmo a amizade, para homens que se armam e trancam seus cofres desconfiados de tudo, se reduz sempre a relações de interesse e de subjugação²⁹. Seria por conta dessa percepção dos

outros que, inclusive, no decorrer de toda a sua longa e perturbada vida, Hobbes teria acumulado mais desafetos e inimizades do que amores e amizades?³⁰

2 O futuro do passado como do presente de grego: o Leviatã ou o cavalo de Tróia

No tocante à metaforização da representação política dentro da filosofia hobbesiana mais sistemática, podemos ver o interesse do autor do Leviatã por conciliar uma diversidade de elementos da poética e das tragédias greco-romanas ao modo de operação do moderno método geométrico. Trata-se, pois, de um uso conotativo da linguagem ilustrativa ou representativa que põe os casos ocultos nos acasos denotativos das figuras de linguagem verbais aplicadas à filosofia dos corpos figurados, isto é, das imagens³¹. É nesse sentido, inclusive, que as metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem características da poesia e do teatro na Grécia e em Roma ganham o rigor demonstrativo de princípios fundadores da filosofia hobbesiana, no modelo de uma teoria da representação nominalista de uma linguagem que constrói o mundo a partir do simples movimento de um “ponto”³². A importância da poesia parece ser algo tão latente no pensamento de Hobbes que podemos detectá-la no percurso de toda a sua vida de filósofo. Seu primeiro grande feito como lingüista, aos 14 anos de idade, foi traduzir do grego para o latim, em versos, a Medéia, de Eurípedes. Outro traço latente dessa veia poética reside no fato de que, escrito diversos tratados científicos, Hobbes fala de si mesmo e de suas crenças escrevendo poemas como o *Vita brevis* e o *De miralibus pecci*. Não obstante, sua íntima proximidade com o poeta Sidney Godolphin, escritor de vários poemas épicos e mitológicos, parece também revelar um interesse pessoal de Hobbes pela mitologia grega e romana em sua atualização propriamente moderna³³. Por fim, mesmo depois de publicado o Leviatã, o *De corpore*, o *De homine*, o *Tractatus óptico* e outras obras de cunho científico e epistemológico, Hobbes termina sua vida de intelectual se dedicando à tradução de partes da *Ilíada* e da *Odisséia*. Sob esse prisma, podemos considerar que o discurso poético, embora

enrustido sob os elementos da matéria e do método, é latente no pensamento de Hobbes, tanto quanto no de muitos outros filósofos modernos. Sob o prisma do método geométrico que racionaliza o homem e o mundo modernos nos termos de um antropocentrismo heliocêntrico, a poética subjacente ao pensamento de Hobbes se configura nos termos trágicos de uma metaforização da vida social e da representação política como atualização de uma cultura de crenças herdada de antigas tradições greco-romanas que remontam ao Egito.

Se a modernização do pensamento científico, a partir de Copérnico e Galileu, pode ser entendida como uma espécie de racionalização do Hélios, da Gaia, da Selene e outras entidades celestes e terrestres afins, a modernização do pensamento político a partir de Maquiavel, Bacon e Hobbes pode ser também igualmente entendida como a racionalização de um Perseu, de um Édipo e de um Prometeu, respectivamente. É nesse sentido que, nos *Elementos da lei* (I, 9, 16), por exemplo, Hobbes racionaliza o Eros em termos de uma relação entre poderes concorrentes e opostos, tal como aquele latente entre Gaia e Urano, narrado por Hesíodo nos começos da *Teogonia*³⁴. Assim, podemos entender porque a provocação externa que desperta o instinto passional dos homens hobbesianos (*conatus/endeavour*) resulta sempre de uma relação de forças entre dois agentes concorrentes³⁵. Uma paixão amorosa, do prisma hobbesiano, resultaria sempre de uma “conquista possessiva”, isto é, da imposição do poder de um (pai) sobre o poder de outro (esposa) ou outros (filhos), isto é, de um tipo de dominação doméstica análoga àquela de Urano e Cronos sobre Gaia e os Titãs. Na medida em que considera as relações amorosas sob o prisma mecanicista do poder e da dominação, o amor romântico ou “erótico” (Cupido) é entendido por Hobbes como a paixão (*cupiditas*) típica daqueles que lançam seu juízo como flechas rumo à perdição e à fraqueza. Eis a constatação de um pensamento central do contratualismo moderno de Hobbes: o amor de um homem por uma mulher seria um sinal de sua fraqueza³⁶; salvo quando este se manifestasse na forma de domínio ou conquista. Com base nessa oposição de forças concorrentes é que o amor, a boa vontade ou a caridade (*good will or charisty*)³⁷ são vistos por Hobbes também como formas de Poder e dominação, dos mais fortes e violentos que se comparam aos mais fracos e pacíficos escravizando-os ao invés de os exterminando³⁸.

Porque, para a antropologia romulesca de Hobbes, os homens ou são lobos ou são deuses uns para os outros³⁹, a oposição entre o divino e o bestial é latente na filosofia de Hobbes, sobretudo em suas críticas à demonologia cristã que funda a religião e a política romanas na figura polêmica de Rômulo. Sob a perspectiva ensimesmada dos homens acorrentados no Cáucaso das promessas, Hobbes propõe um modelo de subjugação voluntária análoga àquela através do que os senhores de domínio conquistaram seus domicílios, propriedades, esposa, filhos, servos e bois para o arado⁴⁰. Sob esse prisma, uma coisa parece ser fato: a constituição do pacto social em Hobbes pressupõe que os artífices do Estado civil proposto por ele sejam favoráveis à dominação e à servidão pela força. O Estado civil hobbesiano é a autoridade suprema e todos os cidadãos se encontram ao seu serviço, isto é, são seus súditos ou servos. Servos esses que, na sua intimidade, devem obrigação doméstica ao pater famílias não por um direito de geração, mas por um poder de proteção e conservação análogo ao do Estado. Acontece que, para Hobbes, quando um homem trata a mulher e os filhos como serviçais faz isso supostamente por amor, tendo em vista a proteção e a conservação deles. E isso porque, na visão quadrada do método de um “mecanicismo político”, a autoconservação das mulheres e dos filhos estaria diretamente relacionada à dependência do pater famílias. Se amado ou se temido, desde que obedecido, para o homem hobbesiano, tanto faz. E é em favor da manutenção desse tipo de poder constituído que Hobbes lança seu projeto político de uma “soberania patriótica”. Reverenciando não um direito de geração, mas um poder de conservação ou de proteção, os caminhos do método que conduzem os homens rumo à paz e ao respeito mútuo do progresso levariam todos à Roma, à Grécia, ao Egito e ao próprio “Reino de Deus” na Terra.

Todavia, fora dessa rota romulesca, os caminhos estreitos dos labirintos que confundem os domínios e a imaginação limitada dos homens-máquinas do Estado, as estradas anônimas dos pensamentos nômades escapam das tramoias da Esfinge por trilhas que levam rumo à criação de outros mundos possíveis fora das caixas de Pandora dessas crenças milenarizadas.

Porque, para Hobbes, o poder do pater é análogo ao poder da pátria (*vitae necisque potestas*), a ausência de um poder civil é análoga a ausência de um pai de família. O estado de natureza,

nesse registro, pode ser entendido como a ilustração “cronológica” de uma trágica sina parricida dos homens hobbesianos⁴¹. Porque o domínio sobre o filho pertence ao pai não por tê-lo gerado, mas por não tê-lo matado no ventre da mãe (sina de Urano), deve haver mesmo boas razões para que esse homem não durma tranquilo ao lado da esposa à noite (sina de Gaia) e espere alguma ação parricida do filho durante o dia (sina de Cronos). Na medida em que, para Hobbes, “ninguém pode servir a dois senhores”⁴² a domesticação dos filhos deve pertencer ou à mãe ou ao pai, porém não a ambos simultaneamente. Uma vez que, em estado de natureza, os homens são comumente mais fortes e mais violentos que as mulheres, o domínio do pai sobre o filho é a extensão de uma “conquista” anterior do homem que esposa sua mulher pela força e pela violência. E isso parece estar conforme ao modo como Urano e Cronos se apropriaram primeiramente da mãe-Terra. Exemplo esse seguido também, depois, por Zeus, que dividiu Gaia com Hades e Poseidon quando subiu ao trono.

Todavia, ao contrário da trágica farsa contratualista dos filósofos modernos, uma guerra generalizada deve envolver uma diversidade imensa de homens e costumes. Por isso, não se pode exigir de todos os homens envolvidos numa “guerra de Titãs” a assinatura de um contrato cujos termos eles desconhecem ou não compartilham, a saber, a domesticação dos Lares⁴³. E porque, para o próprio Hobbes, um homem não pode deliberar sobre aquilo que cai fora do campo de suas experiências consuetudinárias, então aqueles que não fixam propriedades, não conquistam família pela força e não constituem domínio sobre a terra não estariam autorizados, peã mesma lei de natureza, a assinar voluntariamente um contrato sobre o qual eles não poderiam deliberar⁴⁴. Apenas aqueles homens que conquistam suas famílias (esposa e filhos) com base no temor e na dominação é que preenchem os requisitos exigidos pelos termos do contrato hobbesiano. Em linhas gerais, pode-se dizer que Hobbes visa justificar o mesmo modelo de dominação paterna e papal da pátria civil (qui summa potestatem habit) sob a ótica de um método cujos princípios parecem mesmo ser aplicáveis à propriedade patriarcal, a saber, a geometria euclidiana⁴⁵. Dai a “novidade” da política hobbesiana se fundar sobre um moderno modo de aplicação do “velho método geométrico”, não da apresentação de uma “nova matéria da política”; que continuaria sendo os homens e seus costumes. Nesse quesito,

nada mais apropriado para se considerar as paixões do que a linguagem poética; limitada pelos casos e ocasos do estilo geométrico da imprensa moderna.

Mas, na medida em que não se pode exigir de todos os homens envolvidos numa contenda o temor a um pai de família dominador, também não se pode exigir desses homens uma obediência patriótica. O fato é que a saída hobbesiana para o estado de natureza e da guerra seria uma espécie de rendição ou subjugação voluntária dos mais fracos à suposta astúcia e engenhosidade dos mais fortes. Esse não seria, por acaso, o exemplo dos troianos que, voluntariamente, teriam transportado para dentro da cidade o “presente de grego” representando pela farsa do cavalo de Tróia? Mas, acontece que ninguém age voluntaria ou deliberadamente sendo impelido por outros, isto é, obedecendo a ordens de outrem pela força. Como a efetivação do contrato social que constitui o Estado civil em Hobbes se legitima tanto sobre o medo quanto sobre a esperança, a instituição daquele grande Leviatã depende mais das paixões e da vontade dos homens poderosos, seus artífices, que das paixões e da vontade dos homens comuns, sua matéria. E é assim que, assistindo à cena edípiana da política moderna, a Esfinge se levanta dos divãs do olímpico Cáucaso e se lança contra os homens por trás das sombras nebulosas da máquina do Estado. Mas, não nos esqueçamos, porém, que, a exemplo do mágico de Oz, por trás da grande máquina despótica do Estado existe um velho franzino comandando as manivelas, isto é, os joysticks.

Acontece que, em estado de natureza, os homens hobbesianos são como lobos uns para os outros. Todavia, essa bestialidade não é uma característica inata do homem, mas adquirida pelo costume cultivado por daqueles Estados que educam seus cidadãos mais para a liberalidade do que para a obediência. Para Hobbes, a força do Estado está nas mãos daqueles que cuidam das pessoas como quem domesticam ovelhas e lobos, quando não com mãos de ferro, com grades e correntes chamadas leis civis. E é por isso também que, com base no mesmo “direito” de natureza que uma fera tem de matar outra fera, longe do julgo do Estado, um pai de família poderia matar sua esposa e filhos ou então domesticá-los tal como se adestra ovelhas e cães pastores. Acontece que, para Hobbes (assim como para Aristóteles, Hesíodo e Homero), um homem que visa sua autoconservação deveria, primeiramente, esposar “a propriedade antes de tudo, mulher e boi para o arado”⁴⁶.na medida em

que considera o poder civil de modo análogo à dominação da natureza pelo homem (propriedade e família), Hobbes considera o nascimento de uma criança sempre como o indício de um possível parricídio futuro. Sobre os laços dessa sina parricida que destituiu a função do Estado civil é que se funda a desconfiança do pai em relação à ferocidade da mãe e à astúcia do próprio filho⁴⁷. Com base nessas considerações gerais, podemos dizer que o poder soberano do Estado em Hobbes é do tipo convencional que subjuga os mais fracos pela prudência e pela astúcia, mas tudo em conformidade à lei do “método mosaico” ou geométrico que considera a geração das coisas a partir do movimento de um simples Ponto da matéria. E é por isso que o prudente “homem caucasiano” de Hobbes é o típico sujeito paranóico que não dorme à noite por medo de alguma retaliação da mulher e não descansa de dia preocupado com alguma ação parricida dos filhos, seus servos e escravos.

E por mais que a nova aplicação do velho método geométrico possa atualizar na modernidade a forma e o estilo das narrativas mitológicas que justificam e legitimam as convenções sobre a propriedade e a domesticação dos Lares, no tocante à matéria desse conhecimento, a racionalização de um Hélios, de uma Gaia ou de uma Vênus parece se fundar sobre as mesmas bases de uma racionalização do Ponto ou do Leviatã pela posteridade científica afora. Do ponto de vista virtual da mitologia poética, a modernidade científica parece ter inspirado as representações políticas da Fortuna, da Prudência e da própria Justiça na figura estatuária, digo, estatutária de uma liberdade civil promotora dos direitos de um tipo de homem “vitruviano”. Sob esse prisma, parece não haver diferenças abismais entre a matéria considerada por filósofos modernos como Maquiavel, Galileu e Hobbes, por exemplo, e a matéria considerada pelos antigos poetas gregos e romanos como Hesíodo, Homero e Virgílio. A diferença de perspectivas entre esses pensadores se encontra, quando muito, nos modos e usos da forma de se relacionar com o mundo. O que era matéria passada para uns, torna-se presente de grego para outros. O fato é que, desvelada a farsa mitológica que envolve as representações heliocêntricas do mundo e romulesca do homem na modernidade mecanicista, a tal rigorosidade do moderno método científico do conhecimento poderia se revelar cômica, se acaso a causa dos seus efeitos não fosse trágica.

Notas

- 1 Para Maquiavel, não basta a um príncipe como Hieron (rei de siracusa) ter poder e autoridade para governar bem seu povo. Para ele, o bom governante deve ter liberalidade e astúcia, mas também contar com a providência divina da Fortuna. Teseu, embora não tivesse poder e autoridade, ainda assim foi capaz de libertar Atenas do domínio despótico de Creta com o auxílio da Fortuna. Tai um conceito maquiavélico de Justiça: contar com a sorte, isto é, com a Fortuna. Sobre a importância dos mitos na política de Maquiavel e Hobbes, recomendo o curiosíssimo livro de Eduardo Rinesi: *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.
- 2 Em *A sabedoria dos antigos*, Bacon revela como a modernização do pensamento científico deve se fundar sobre uma racionalização do mundo e do cosmos metaforizado pelos antigos filósofos gregos e romanos. E assim como um Dionísio representa o desejo, um Perseu a guerra e um Prometeu a condição humana, o Édipo e a Esfinge representam o nascimento não apenas das ciências naturais, mas também da ciência política.
- 3 Descartes, no *Discurso do método*, cap. II, afirma que propõe seu discurso apenas como uma *fábula* que narra o modo como ele (através do conheça a ti mesmo apolíneo) chegou a certas conclusões universais acerca do mundo e dos homens em geral. A fabulação do homem como uma máquina é latente tanto no seu *Tratado da luz* quanto no seu *O homem*. E isso parece estar em conformidade ao mecanicismo moderno dos discípulos de Hefesto ou Vulcano, o grande auxiliador de Enéias na transição da cultura de Tróia para Roma. Sobre o processo de metaforização mecanicista do mundo e do homem na modernidade europeia, recomendo o livro de Paolo Rossi: *Os filósofos e as máquinas*.
- 4 Se, para Maquiavel, Perseu é o exemplo de um bom governante, para Hobbes ele seria a própria personificação do método que guia o entendimento pelos labirintos obscuros da memória (fio condutor). Sob a luz desse método que, supostamente, conduz o entendimento para fora do labirinto obscuro das paixões e dos desejos, Hobbes parece fundar toda a teoria da representação política assentada no teatro trágico. Ver o capítulo XVI do *Leviatã*, das pessoas, autores e coisas personificadas.
- 5 Diz-se que o Leviatã mitológico é um poderoso monstro marinho da mitologia fenícia que assombrava os navegantes nos limites do horizonte além mar. Diz-se também que esse monstro era na verdade uma grande máquina construída pelos Atlantes para proteger as entradas da mitológica cidade grega perdida. Na bíblia, o Leviatã ilustra, no livro de Jó, a representação do próprio poder potestades de Deus.
- 6 Nos *Elementos da Lei*, I, 5, 14 Hobbes afirma que “em vez de livros, é necessário começar por ler nossas próprias concepções. É nesse sentido que tomo o *nosce te ipsum* como um preceito digno da reputação que teve”. Essa máxima apolínea parece, portanto, ser a resposta adequada à pergunta posta pela Esfinge ao Édipo e que coloca o homem como centro da questão epistemológica da modernidade. Ver, por exemplo, a Esfinge ou ciência, em *A sabedoria dos antigos*, de Bacon.
- 7 No tocante à representação imagética do Leviatã hobbesiano, como modo de expressão linguística de uma tecnologia criptográfica de época, típica da modernidade, vale ver a tese de doutorado de Henrique Parra, *O Leviatã e a rede: mutações e persistências político estéticas* (FE/ Unicamp, 2009).
- 8 Ver o prefácio ao leitor do *Do cidadão*.
- 9 No *Leviatã*, II, 21 (1983, p. 132) Hobbes afirma que os Estados, por serem soberanos, se encontram numa condição análoga àquela em que os homens se encontravam

- em condição de natureza, isto é, desobrigados em relação aos outros e em relação a si mesmo, salvo em relação à sua própria conservação. É por isso, inclusive, que, para Hobbes, os exércitos e armadas são imprescindíveis para a manutenção da paz e da ordem, pois os Estados se encontram como que em uma permanente condição de natureza, isto é, em clima de constante guerra. Mas, isso não derivaria de uma suposta “natureza hostil do homem”, mas da natureza mesma do poder de domínio e sujeição, tanto quanto nos modos de construção das estruturas hierárquicas da autoridade. Para Hobbes, uma organização democrática dos Estados soberanos é um contra senso porque (por exigência mesmo dos termos constitutivos de uma soberania) ou esses Estados não são soberanos, mas subjugados a soberanias mais potentes, ou se encontram em constante condição de guerra e disputas.
- 10 “Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-la contrária” (HOBBS, 1983, p. 94).
- 11 A liberdade civil pode ser entendida também como Justiça. Nesse sentido, vale lembrar que tanto para a mitologia grega (*Dice*) quanto para a mitologia romana (*Iustitia*) a Justiça é, antes de tudo, uma deusa poderosa e vingadora das violações da lei. Nas duas representações, a deusa segura uma espada desembainhada numa das mãos e uma balança na outra, representando a força e o equilíbrio das leis. A imagem do Estado que ilustra o frontispício do *Leviatã* hobbesiano parece revelar elementos análogos a esses da deusa *Dice* ou da *Iustitia*.
- 12 “*Non enim repraesentanti, sed repraesentantis unitas est, quae personam facit esse unam*” (HOBBS, 1983, p. 68).
- 13 No artigo *Hobbes e Medéia*, (disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Hobbes-e-Medeia.pdf>>), Rita Helena Gomes discute o papel que a personagem mitológica da Medéia parece exercer dentro da filosofia hobbesiana. Ela analisa as razões porque Hobbes ilustra sua crítica ao governo democrático do Estado civil com a metáfora da Medéia nos *Elementos da Lei* e no *De Cive*.
- 14 Sobre o mito de Prometeu e a *condição humana* em Hobbes, ver: *Leviatã*, I, 12.
- 15 Em termos hobbesianos, o erro na receita da moderna política civil estaria no método de preparo, não na matéria ou nos ingredientes da “massa do bolo” que institui o Estado. E é por isso que, para Hobbes, o mesmo “veneno da serpente” conteria tanto o mau e quanto o antídoto, dependendo do modo de preparo e ingestão: *a vingança é um prato que se come frio*, não é o que diz o livro de receitas da Medéia? Sob esse prisma, valeria coser uma trama que contrastasse similaridades nas concepções do mito do Prometeu e da “condição humana” em Hobbes, Bacon e Arendth. A dica é que para se chegar à *Nova Atlântida* seria preciso, antes, passar pelo grande *Leviatã* que guarda as entradas dessa antiga condição humana de subjugação colonial: decifra-me ou te devoro!
- 16 O mito narra que a fundação da cidade de Roma se confunde com a obra histórica de Tito Lívio, de Virgílio e de Ovídio. Narra-se que os dois irmãos criados por uma loba, Rômulo e Remo, disputaram para estabelecer os limites da cidade recém fundada. Por conta dessa disputa, Rômulo mata seu irmão Remo e se torna o primeiro rei de Roma, assim chamada em homenagem a si mesmo. A imagem da loba alimentando as crianças é a ilustração mais clara do tipo de homem que vai crescer e se tornar o governante da *civitas*.
- 17 Samuel Butler, em *Darwin entre as máquinas*, numa carta de 1863, profetiza ao seu editor um tempo em que as máquinas se auto-reproduzirão de maneira análoga aos outros animais. Esse futuro descrito por Butler no passado parece ser o nosso presente de grego: a era das nanomáquinas.

- 18 “*Jura denique omnia domini paterni tum despotici sive herilis eadem sunt quae summae potestatis in civitate per institutionem*” (HOBBS, 1983, p. 125).
- 19 *Elementos da Lei*, II, 4, 10 “uma família é chamada um reino patrimonial (*patrimonial kingdom*), ou monarquia por aquisição, na qual a soberania está em um homem, como está num monarca constituído por intuição política”.
- 20 Para pormenores dessa concepção do poder paterno como direito de vida e morte (*vitae necisque potestas*), ver Agambem, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, 2, 3.
- 21 “[F]amiliam magnam [...] civitatem esse parvam” (HOBBS, 1983, p. 125).
- 22 No *De Cive* II, 9, 2 Hobbes declara que “o domínio da criança pertence primeiramente àquele ou àquela que primeiro a teve sob seu poder”. Assim, o direito sobre a criança é originalmente da mãe que a gera em seu ventre, mas convencionalmente transferido para o pai. Pois, se em estado de natureza o que prevalece é a força e o poder, o direito de dominação do pai de família sobre a esposa, os filhos e os servos deriva do *direito de conservação*, isto é, do simples fato de o pai não tê-los matado. E essa transferência, analogamente àquela que funda o Estado civil, deve ser integral e absoluta, afinal, para Hobbes, ninguém está autorizado a *servir ao mesmo tempo a dois senhores*.
- 23 O homem hobbesiano que firma os termos do contrato social é um homem paranóico idêntico àqueles que trancam seus pertences em cofres desconfiando de seus familiares, e andam sempre armados (ver *Leviatã* I, 13).
- 24 “Prometeu (no que quer dizer *homem prudente* [*Providentia excellens*]) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva [*unde satis prospicere erat*], onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite (...). [É] assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com o futuro e que tem seu coração ameaçado pelo medo da morte” (HOBBS, 1983, p. 12).
- 25 Vale se questionar, sob esse prisma, qual é o papel da música para a teoria hobbesiana. Sim, pois ele afirma (nos *Elementos da Lei*, I, 2-3) que as primeiras manifestações da linguagem são *sons* e seus primeiros registros são *notas*. Todavia, a importância da teoria dos sons para a filosofia natural de Hobbes praticamente desaparece mediante todo o desenvolvimento de sua teoria ótica. Nos *Elementos da Lei* I, 8, 2, inclusive, podemos observar como as considerações fundamentais de *agradável e desagradável* que fundamenta a teoria das paixões em Hobbes partem primeiramente de uma “teoria musical” tratada em termos de *harmonia e desarmonia* (vide *De Corpore*, IV, 29). Nesse sentido, valeria a pena contrastar o pensamento de Hobbes sobre as origens da filosofia no *De Corpore* com o pensamento de Francis Bacon, em particular sobre o mito de ORFEU tratado no livro *A sabedoria dos antigos*.
- 26 Reza o mito que o castigo de Prometeu foi aplicado por Zeus por aquele ter desobedecido a suas ordens e por ter tentado enganá-lo. Sobre a desobediência de Prometeu, ver Hesíodo *Os trabalhos e os dias*.
- 27 Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade*, enviada à Meneceu, entende que “o mais terrível de todos os males, a **morte**, não é nada para nós, justamente porque quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”. E que, além disso, “nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda certeza, nem nos preocuparmos como se não estivesse por vir jamais”. Sob essa perspectiva epicurista, por exemplo, não se pode inferir que todos os homens devam necessariamente temer a morte ou se preocupar demais com o futuro a ponto proclamar antecipadamente

- uma guerra generalizada contra seus pares, tal como procura fazer Hobbes.
- 28 Sobre o nomadismo do pensamento hebraico e as leis de Moisés que levavam à “terra sagrada” ver *Leviatã*, III, 33.
- 29 Tanto nos *Elementos da lei* quanto no *Leviatã* Hobbes reduz tanto o amor quanto a amizade a relações de poder e de dominação. Por isso, as relações amorosas e as amizades em Hobbes se pautam sempre pela desconfiança e pela subjugação.
- 30 Sobre a “vida de Hobbes” como homem de seu tempo vale consultar o capítulo I do *Hobbes* de Richard Tuck.
- 31 Considerando o estilo da escrita latina de Hobbes, podemos dizer que o autor se esforça para fazer um uso *conotativo* da “desinência modo temporal” do latim. Embora a escrita latina de Hobbes seja demasiadamente direta e objetiva, a construção dos períodos é bastante rebuscada, sobretudo no que diz respeito ao uso dos *modos verbais*. Isso parece revelar um interesse do autor pelo uso predominante de *participios, gerúndios e infinitivos* como “formas nominais” bastante adequadas para a consideração dos modos e tempos da *ação verbal* e do movimento nos casos da língua latina. Não obstante, a predominância dos verbos *deponentes* na escrita hobbesiana parece também revelar como a conjugação passiva de um verbo de significação ativa (a exemplo mesmo de *conor, aris* donde resulta o *conatus*) parece revelar uma tentativa hobbesiana de se apropriar do latim segundo um modo conotativo de representar o movimento da língua (onomatopéias) de modo resolutivo-compositivo. Porque a conotação latina geralmente se relaciona a um uso *figurado e metafórico* da linguagem esse modo temporal dos verbos latinos parece mesmo ser aplicável à considerações de parábolas e hipóteses segundo um modo resolutivo-compositivo (depoente) análogo ao método geométrico euclidiano adotado por Hobbes. Uma questão de estilo e estilete, diriam os latinistas.
- 32 Jean Pierre Vernant, em sua obra *O universo, os deuses, os homens* (2014, p. 26), ao discorrer sobre o mito da origem do Universo a partir de Hesíodo, observa como o deus Ponto (o Mar) é elemento crucial na geração do amor (Vênus ou Afrodite) que, juntamente com Eros e Hímeros, irá permear a imaginação mitológica dos poetas e amantes gregos. O deus Ponto, assim como o próprio Urano, é fruto de uma partenogênese de Gaia (Terra) e é muitas vezes representado como uma quimera aquática que traça os limites do horizonte marítimo. O *Leviatã* hobbesiano, nesse sentido, aliás, poderia até mesmo ser entendido como uma metaforização geométrica do movimento figurado do deus mitológico Ponto.
- 33 Sidney Godolphin escreveu obras como *A paixão de Dido por Enéias* e a *Morte de Pompeu*, que são, na verdade, versões de partes das obras de Virgílio e Horácio, respectivamente. O *Leviatã* é publicado em homenagem à memória desse jovem poeta inglês íntimo de Hobbes.
- 34 No *Leviatã* IV, 45, Hobbes cita Hesíodo ao tratar da demonologia cristã como vestígios da religião dos gentios, presente na genealogia dos deuses descrita na *Teogonia*. O tema da religião dos gentios propriamente dito é tratado por Hobbes no capítulo 12 do *Leviatã* e faz referencia direta a outra obra de Hesíodo, *O trabalho e os dias*.
- 35 Sobre as concepções de amor que inauguram a filosofia hobbesiana mais sistemática, ver *Elementos da Lei*, I, 7 e I, 9 16, tanto quanto o *Leviatã*, I 8 e I, 10.
- 36 Sobre esse tema vale observar algumas considerações de Hobbes sobre o “amor platônico” e honorífico de Sócrates pelo belo jovem Alcibiades. Nesse mesmo registro, vale também ouvir alguns dos “boatos históricos” acerca das relações de Hobbes com Francis Bacon (seu antigo empregador) e também com o jovem poeta Sidney Godolphin, a quem o filósofo dedica seu *Leviatã*.
- 37 Nos *Elementos da lei* I, 9, 21 Hobbes define o amor como sendo o ato de “segurar

- firmemente alguém” e a caridade como sendo o ato de “conduzir quem assim firmemente se segura”.
- 38 O Poder e a Violência são personagens da peça teatral de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*. São também personagens mudas, que falam através dos outros, sinalizando que o poder e a violência agem silenciosamente nas ações dos mais astutos.
- 39 Rômulo, além de “lobo fratricida” e fundador de Roma, foi também o primeiro santo canonizado pela igreja católica. Para Hobbes, a canonização dos papas já conteria os vestígios de um gentilismo pagão que “converte” um Cupido em Jesus e uma Vênus em Maria. Ver: [*Leviatã*, IV, 45] Hobbes, 1983, p. 371.
- 40 Isso é o que defende Aristóteles, logo no início de sua *Política*.
- 41 Vale notar a relação entre o *nosce te ipsum* (inscrição do templo de Apolo) e a questão do parricídio em Hobbes como metáfora da dissolução do Estado civil. Sobre esse ponto, ver “A esfinge” (Édipo) em *A sabedoria dos antigos*, de Bacon.
- 42 [*De Cive*, II, 9, 1] “*dominium, hoc est imperium supremum, indivisibile sit, ita ut nemo duobus dominis servire possit*” (HOBBS, 2002, p. 143).
- 43 *Lar, Lares* é uma divindade romana que protege o *domicílio*, isto é, um “deus doméstico”. A divindade de *Lar* está associada ao “fogo sagrado” que aquece o coração domiciliar das famílias no seio do patriarcado (ver, por exemplo, a “comédia da panela” ou *Aulularia*, de Plauto). Dos cultos ao deus *Lar*, inclusive, dizem as etimologias latinas, é que se origina a palavra “lareira”, em referência ao *fogo sagrado* do *Lar familiaris*. Sob esse prisma, parece haver semelhanças entre os cultos de *Lar* e os cultos de Prometeu em Hobbes, sobretudo em relação à sagrada proteção do fogo manifesto também à Moisés no deserto.
- 44 Vale lembrar que todas as ações deliberadas em Hobbes (inclusive aquelas que levam à constituição do Estado) devem estar limitada ao campo da sensação e da experiência (desejo e aversão), caso contrário a deliberação se torna desprezível ou impossível.
- 45 Se o método hobbesiano se assemelha ao “fio condutor” que leva e traz os elementos do conhecimento através dos labirintos obscuros dos sentidos e da memória, Hobbes deveria considerar que, embora Teseu tenha descido ao “mundo das cavernas”, o fio condutor da ideia que matou o Minotauro era mesmo de Ariadne. Sobre esse tema disserta G. Colli na obra *O nascimento da filosofia*, cap. II: A senhora do labirinto.
- 46 Essa concepção dominadora das relações dos homens entre eles mesmos e deles com a natureza aparece também no início da *Política* de Aristóteles [I, 2, §3].
- 47 Na *Teogonia*, Hesíodo retrata o nascimento dos deuses nos termos de uma dominação do pai (Urano) sobre a mãe natureza (Gaia) e sobre o filho (Cronos). Filho esse que ou é devorado ou então castra o pai a fim de ocupar o seu lugar. Em *O trabalho o os dias*, Hesíodo retrata o nascimento da humanidade (mito de Prometeu e Pandora) considerando a mulher como um mal ou castigo dos deuses para os homens. Dai que, para Hobbes, a dominação do pai sobre o filho é a extensão de uma dominação anterior sobre a mãe ou sobre a esposa, donde se justificaria a desconfiança e a antecipação do pai em relação aos familiares que ele não matou por conta de uma promessa de obediência. Sobre isso, vale ainda considerar o tema do parricídio de Parmênides, no *Sofista* de Platão.

Referências

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

BACON, F. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

BATLER, S. Darwin entre as máquinas. Tradução e comentários de Bernardo Tavares dos Santos. **Das questões**, n. 1, 2014.

COLLI, G. **O nascimento da filosofia**. Tradução Frederico Carotti. 3. ed. Campinas: Unicamp, , 1996.

HOBBS, T. A natureza humana. In: **Os elementos da lei natural e civil**. Tradução introdução e notas João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979. (parte I).

_____. **Do Cidadão** (*De Cive*). Tradução, apresentação e notas R. J. Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução e notas J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe e escritos políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução Maria. E. A. Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RINESI, E. **Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

ROSSI, P. **Os filósofos e as máquinas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TUCK, R. **Hobbes**. Oxford, UK: University Press, 1989.

VERNANT, J. P. **O Universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.