

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Programa de Pós graduação em Filosofia

PATRICIA NAKAYAMA

A ARTE RETÓRICA DE THOMAS HOBBS
(tradução e comentário)

São Paulo
2009

PATRICIA NAKAYAMA

A ARTE RETÓRICA DE THOMAS HOBBS
(tradução e comentário)

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política à comissão julgadora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do professor doutor *Renato Janine Ribeiro*.

São Paulo
2009

Agradecimentos

Agraciada pelos ancestrais, tanto os familiares quanto pelos filosóficos, pude finalizar este trabalho com algum êxito. Minha gratidão dirige-se também aos que proporcionaram esta jornada, ao orientador Renato Janine Ribeiro pela liberdade e pelo estímulo intelectual que somente ele é capaz de proporcionar e por tantas outras contribuições, sem o qual este trabalho jamais teria se concluído desta maneira, a Alcir Pécora, leitor imprescindível para a qualidade destes escritos, do qual indicações bibliográficas preciosas vieram, à Maria das Graças de Souza que, além de sua contribuição intelectual auxiliou com as formalidades da qualificação, aos amigos maravilhosos que tenho a sorte de possuir e ao Rogério, pela doce companhia nesta travessia em busca das artes.

RESUMO

NAKAYAMA, Patrícia. A Arte Retórica de Thomas Hobbes – tradução e comentário. 2009. f. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

O presente estudo, que antecede a tradução, procura mostrar como a arte retórica de Thomas Hobbes está presente em toda sua filosofia. Esta presença vai além da utilização de tropos e figuras, conduz o pensamento hobbesiano em suas idéias acerca do homem, das suas paixões, de seu *movere*, do Estado e de sua manutenção. A arte retórica parece figurar também em sua filosofia natural. O método, que fundamenta todo seu pensamento, deita suas raízes na arte retórica de Aristóteles. O comentário ressalta, sobretudo, a relevância dos textos sobre retórica de Thomas Hobbes para a história da filosofia política moderna, até então pouco pesquisados.

Palavras-chave: Retórica – filosofia moderna – Hobbes – Estado – filosofia natural – antropologia.

ABSTRACT

NAKAYAMA, Patricia. The Rhetorical Art of Thomas Hobbes - translation and commentary. 2009. f. Thesis (Master Degree). College of Philosophy, Letters and Sciences Human, University of São Paulo, 2009.

This study, which precedes the translation, intended to show how the art of rhetoric Thomas Hobbes is present throughout his philosophy. This presence goes beyond the use of tropes and figures, leads the hobbesian thought in their ideas about the man, in their passions, in its *movere*, in the state and its maintenance. The rhetoric art seems also to figure in its natural philosophy. The method, which is the base upon all its thinking, lay down their roots in the rhetoric art of Aristotle. The commentary stands out, over all, the relevance of texts on rhetoric of Thomas Hobbes in the history of modern political philosophy, so far little studied.

Keywords: Rhetoric - modern philosophy - Hobbes - State - natural philosophy - anthropology.

Sumário

Obras de Thomas Hobbes.....	7
Proêmio ao estudo da arte retórica de Hobbes.....	8
I. As definições de retórica em Hobbes.....	11
II. Crítica à <i>Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes</i> de Skinner e à <i>The political philosophy of Hobbes</i> de Strauss, das partes que concernem à retórica.....	13
III. A origem da eloquência em Cícero e o estado de natureza de Hobbes.....	29
IV. A força e a eloquência (sobre palavras e espadas).....	34
V. A retórica como guia: da cidade ao homem.....	37
VI. O povo.....	40
VII. Mover o povo.....	50
VIII. O soberano orador	54
IX. Hobbes nos ensina a desvendar os significados das palavras.....	57
X. O homem de Hobbes é o homem descrito pela retórica.....	59
XI. O <i>conatus</i> retórico.....	60
XII. Arte retórica e o método da invenção de Hobbes.....	65
Conclusão.....	71
Prefácio à 8ª edição de 1681 das artes retóricas de Thomas Hobbes.....	76
A arte da retórica toda	78
I. Essa retórica é uma arte que consiste... ..	78
II. A Definição de Retórica.....	80
III. Dos vários Tipos de Discursos e Dos Princípios da Retórica.....	81
A arte da retórica claramente exposta com exemplos pertinentes.....	82
I	82
II.....	86
III.....	87
IV.....	89
V.....	90
VI.....	91
VII.....	91
VIII.....	93
IX.....	94
Bibliografia.....	97

Obras de Thomas Hobbes

A fim de facilitar a leitura, optamos por abreviar o título das obras, localizando as edições pelo ano de publicação.

The whole Art of Rhetoric – **Rhet. I.**

The art of rhetoric plainly set forth with pertinent examples – **Rhet.II.**

Behemoth: the history of the causes of the civil Wars of England - **Beh**

De Cive – **DCi.**

De Corpore - **DCo.**

Dialogus physicus de natura aeris - *Dialogus*

Critique du **De Mundo** de Thomas White - **CDM.**

The Elements of law natural and politic – **EL.**

The History of the grecian war written by Thucidides - **HGW**

Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil –

Lev.

Philosophical rudiments concerning government and society – **Phil. Rud.**

A ARTE RETÓRICA DE THOMAS HOBBS

(estudo acerca da filosofia retórica de Hobbes)

Apresentamos aqui um novo olhar sobre os textos de Thomas Hobbes. A novidade consiste em ler Hobbes referenciado por um de seus escritos em que ele mesmo ensina a ler. Falo da *Arte Retórica* de Thomas Hobbes, que apresentamos em língua portuguesa. Traduzimos os três primeiros capítulos da arte retórica, considerada um resumo da retórica de Aristóteles “*Toda a Arte da Retórica Toda*”, e integralmente um texto intitulado “*A Arte da Retórica*”, ambos de Thomas Hobbes. Este último nos pareceu especialmente interessante por ser um texto em que Hobbes nos ensina a ler as Sagradas Escrituras, desvendando suas estratégias retóricas. Eis um texto em que Hobbes nos ensina a ler.

Nos três primeiros capítulos de *Toda a Arte da Retórica*, Hobbes imprime sua definição de arte retórica que, aliás, é diversa da de Aristóteles, embora seu intuito fosse resumi-la. Apresentamos aqui este fragmento em língua portuguesa.

A arte da retórica de Hobbes é um tanto resumida, conferindo certa aridez ao texto apresentado. A aridez é compensada pela riqueza de informações adquiridas em poucas páginas.

Além da tradução da retórica, apresentamos a presença desta arte na obra de Hobbes. Esta é nossa contribuição para a história da filosofia. Neste estudo que antecede a tradução, vislumbramos como a arte retórica em Hobbes vai além da disposição dos *tropos* e *figuras* em seus textos. As concepções contidas nas artes retóricas antigas¹ orientam o olhar hobbesiano acerca do **homem** e dos homens em conjunto com uma vontade em comum, ou seja, a **cidade**. A filosofia de Hobbes é uma **filosofia retórica**, na qual sua antropologia é baseada no homem descrito pela retórica de Aristóteles.

Então, para mostrar esta apropriação muito particular das artes retóricas, iniciamos pelos modelos gregos e latinos nas duas definições de retórica apresentadas por Hobbes. Em seguida apresentaremos uma crítica à leitura que Skinner e Strauss fazem da arte retórica de Hobbes. Consideramos estas incipientes por partirem de definições de retórica alheias às apresentadas por Hobbes. Voltando nossos olhos

¹ Em especial a retórica de Cícero, a de Aristóteles, a de Quintiliano (de quem seguiu a sugestão de aproveitar o que há de melhor em Cícero e Aristóteles) e também de Isócrates, este último muito veiculado na Inglaterra dos séculos XVI e XVII.

exclusivamente aos textos hobbesianos, a fim de mostrar como as retóricas guiam a sua análise, partiremos da origem da cidade até chegar à concepção de homem. O estado de natureza, geralmente considerado uma hipótese da razão (pela definição de Norberto Bobbio), aparece, na retórica, como a imagem da origem da eloquência em Cícero. Levaremos esta apropriação da retórica que reside no princípio do Estado hobbesiano até as últimas consequências. Chegaremos a mostrar como as espadas têm sua força amplificada pela eloquência, porque quando Hobbes nos diz que os pactos sem as espadas não passam de palavras sem força, também nos mostra o inverso de sua afirmação. Na guerra civil inglesa, a guarda real, embora numerosa e poderosa, não foi capaz de conter a força dos sedutores.

Além das espadas, falaremos também dos súditos, o conjunto de homens reunidos que conformam o corpo político e de suas aparições variadas como *cidadãos*, *povo* e *multidão*. Para seguirmos sem dúvidas, será necessária uma disposição clara desses termos. O leitor poderá compreender, a partir do entendimento desses termos, por que para Hobbes o soberano deve mover o *povo*. *Mover*, neste contexto, deita suas raízes na arte retórica, especialmente na idéia de *tropo*. Em Hobbes é possível mover os homens em coletividade, ou seja, como súditos ou povo porque os homens são semelhantes em suas **paixões** e diferem somente em seus objetos de desejo. Mover, na definição de *tropo* de Hobbes, é ressignificar as palavras acerca do que está sendo dito de modo a levar o ouvinte de um lugar ao outro pelos afetos. A figura evocada por Hobbes para mover o povo é a do **soberano orador**: cabe a ele mover o povo, a partir de seu discurso, significando as palavras de modo a concertar os homens em uma grande obra: o Estado. Isto é possível porque o homem, tal como descrito por Hobbes, move-se por apetites e aversões, conduz-se conforme a disposição de suas paixões, ou seja, o homem descrito pela arte retórica.

O leitor também observará a arte retórica em âmbitos que muitos creram ser de domínio exclusivo da física: a retórica não poderia estar alheia à origem do movimento, em especial na definição do *conatus*. Este estudo mostrará ainda que o olhar de Hobbes é contagiado pela retórica até mesmo quando escreve sobre os corpos. Em sua física encontramos a definição de um tipo de movimento que Hobbes chamou de hábito ou costume. Hobbes quando nos mostra o que é um hábito, um *conatus* perpétuo, faz uso de um exemplo em que descreve um hábito humano. Ora, como a *descrição* do humano deve sua origem à retórica em Hobbes, esta parte da física fora contagiada inevitavelmente por esta arte. Por fim, veremos como o método hobbesiano

é um procedimento da retórica e como isso aparece em seu discurso sobre a filosofia natural.

Não pretendemos aqui dizer com isso que as leituras de Hobbes anteriores à nossa são equivocadas e por este motivo ultrapassadas. Nosso intuito é mostrar um novo ponto de vista na leitura das obras hobbesianas, que pode e deve conviver com outros. Quando tratamos do *conatus*, por exemplo, tomamos bons comentadores acerca de uma parte da obra que em geral é vista do ponto de vista da física ou da psicofisiologia. Estas leituras não são equivocadas, mostram a presença destas disciplinas em Hobbes, e não devem necessariamente se excluir, como de costume ocorre entre os intérpretes. O que gostaríamos de propor ao leitor é esta somatória de perspectivas, tal como de fato ocorria no século XVII, em que as áreas do conhecimento não eram tão fragmentadas. A retórica, a religião, a política e a ciência proporcionam um leque de saberes que se interligam, mescla da qual não podemos abrir mão. Esta é uma herança aristotélica importante que se mantém em Hobbes, a forte relação entre **retórica** como rebento de um **método** e da ciência dos **costumes** a que é justo chamar de **política**. *“É por isso também que a retórica se cobre com a figura da política”*(Aristóteles, 1998, I, 2, 1356a-b, p.50). Em suma, é possível observar em Hobbes uma ciência política baseada na arte retórica antiga.

Estas são as idéias. O que segue, o estudo, é só a demonstração necessária, com as devidas citações, a fim de imprimir em quem lê a necessidade do conhecimento da arte retórica de Hobbes na leitura de suas obras.

I

A retórica, aqui tratada, é a faculdade humana que se presta a conquistar a opinião do ouvinte (Hobbes, *Rhet I*, I, I, p.424) e uma arte de bem falar, subdivida em *elocutio* e *pronuntiatio*² (Idem, *Ibid.*, p.513). Notemos que Hobbes deva sua definição, exposta no resumo da arte retórica de Aristóteles³, não a Aristóteles, mas a Isócrates⁴. Quando se refere à “*arte do bem falar*”, Hobbes a toma dos retores latinos, especialmente de Cícero e Quintiliano⁵.

Ao descrever duas definições, a primeira da retórica e a segunda da eloquência⁶, uma cara aos gregos e outra a Cícero, Hobbes assimila a crítica de Quintiliano a Aristóteles. Aristóteles, segundo Quintiliano, ao abstrair o resultado da arte retórica, prezando somente a capacidade de descobrir (*invenire*), não abrange a elocução (*elocutio*)⁷. Ora, a invenção sem elocução impossibilita o discurso eloquente⁸.

Ao nos referirmos à arte retórica neste estudo, nosso entendimento será delimitado por Hobbes. Tomar outras referências além da própria definição hobbesiana

² Cícero descreve que a “*pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio*” (Pronúnciação é a moderação da voz e do corpo segundo a dignidade das coisas e das palavras - nossa tradução) (Cícero, 1932, I, VII,9, p. 14).

³ Aristóteles assenta que a retórica “*é uma possibilidade (δυναμις) de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir*”. (Aristóteles, 1998, I, 2, p.48)

⁴ A idéia de *faculdade*, a qual se refere Hobbes em sua definição de retórica, “traduz a idéia de *δυναμις*, entendida pela maioria dos latinos por *possibilidade*, mas por Isócrates como *faculdade*” (Quintiliano, 1934, II, XV, 3, p.242). Em Aristóteles, a *δυναμις* está mais próxima da idéia de *potência de descobrir* (του θεωρησαι) em cada caso o que é adequado para persuadir, que pode ser entendida também como *potência de teorizar*. A definição de retórica que a entende como *geradora de persuasão* (πειθους δημιουργος) tem sua origem atribuída a Isócrates (Idem, II, XV, 4, p.242) diferentemente de Aristóteles, que enfatiza a idéia de potência.

⁵ Para Quintiliano, a retórica é a *ciência do bem falar*. “*bene dicendi scientia*” (Quintiliano, 1934, II, XV, 38, p.256).

⁶ Conferir nota 28, em que Hobbes apresenta os dois aspectos da eloquência.

⁷ Quintiliano, ao criticar Aristóteles, baseia-se em Cícero, que divide a retórica em cinco partes, como geralmente se indica: “*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant (...) elocutio est idoneorum verborum ad inventionem accommodatio*” (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 – nossa tradução) (Cícero, 1932, I, VII, 9, p. 14). Como a *inventio* é a primeira parte, ficam faltando as demais, sobretudo a *elocutio*.

⁸ A *inventio*, como citado na nota 7, não tem serventia sem as outras partes da retórica. A *inventio* sem a *elocução* seria como ter uma lista de idéias não acomodadas de modo inteligível. A *elocutio* acomoda as palavras adequadas, de modo a transmitir uma mensagem perfeita em sua persuasão. “Alcuni non hanno fatto riferimento all’esito, como Aristoteles che dice: <La retorica è la capacità de trovare tutto ciò che, all’interno di un orazione, possa essere persuasivo>. Questa definizione comporta quel difetto di cui abbiamo parlato prima, e in più quello che non comprende nient’altro che l’inventio, la quale, senza elocutio, non costituisce un’orazione.” (Alguns não têm feito referência ao êxito, como Aristóteles, que disse: “a retórica é a capacidade de encontrar tudo que, dentro de uma oração, possa ser persuasivo”. Esta definição comporta este defeito, do qual havíamos falado primeiramente, e, além do mais, não compreende nenhuma outra coisa senão a invenção, a qual, sem a elocução, não constitui uma oração – nossa tradução) (Quintiliano, 2005, II, XV,13, p.221)

nos desviaria do que propomos aqui, ou seja, compreender a importância da arte retórica na obra de Hobbes. Quando se ultrapassa a definição hobbesiana, muito se perde. Por conseguinte, seguiremos com Hobbes, diferentemente de Johnston⁹, Strauss¹⁰ e Skinner¹¹. Embora tenha avançado muito nas pesquisas sobre retórica inglesa no XVII, Skinner considerou que retórica “é um conjunto de técnicas linguísticas” (Idem nota 11), concepção diversa da apresentada por Hobbes, incorrendo num anacronismo.

Skinner faz uma belíssima pesquisa histórica acerca da retórica na Inglaterra hobbesiana. O que conduz a análise de Skinner são algumas passagens das principais retóricas antigas, gregas e latinas, correntes no século XVII. As passagens que faltaram o levaram a alguns enganos. Se sua condução fosse amparada pelas artes retóricas de Hobbes, sua análise certamente tomaria outro rumo.

⁹ Johnston define retórica como uma *imitação da verdade* (Johnston, 1986, p.57) ou muitas vezes como contemporaneamente designamos, uma atitude política demagógica. “*In short, Hobbes’s manuscript was a work of persuasion and political engagement, not a merely academic treatise.*” (Idem, Ibid., p.27).

¹⁰ Strauss compreende *retórica* como uma obra de Aristóteles, o livro a que Hobbes mais deveu: “*It would be difficult to find another classical work whose importance for Hobbes’s political philosophy can be compared with that of the Rhetoric (...) not to say a disciple of the Rhetoric*”(Strauss, 1936, p.35). Strauss não comenta o emprego das técnicas retóricas ou mesmo a *dispositio* empregadas por Hobbes, somente confronta os textos de Aristóteles e de Hobbes. Foi o primeiro comentador a chamar a atenção para a presença da *Retórica* de Aristóteles em Hobbes.

¹¹ Skinner entende por retórica hobbesiana “*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, 1999b, p.21).

II

Skinner sustenta que, a partir de 1630, Hobbes abandona os estudos das humanidades em favor da ciência, negando e derrubando os alicerces da arte retórica:

[Hobbes] *começou a abandonar os studia humanitatis em favor de um tipo diferente de scientia e, ao mesmo tempo, a reagir vigorosamente contra suas predileções intelectuais anteriores* (Skinner, 1999b, p. 339)(...) *acima de tudo, contra a idéia de uma arte da eloquência* (Idem p.345).(...) *É nos Elementos, no entanto, e mais ainda em Sobre o Cidadão que Hobbes deixa perfeitamente claro o seu despreço e a sua desconfiança em relação às artes retóricas e, de um modo geral, à cultura retórica do humanismo renascentista. Não seria exagero dizer que um de seus principais objetivos, nesses dois livros, é questionar e derrubar os esteios centrais da ars rhetorica.*(grifo nosso) (Idem,Ibid., p. 346)

A fim de mostrar “a derrubada dos esteios”, Skinner nos dirige às partes de seu argumento: Hobbes teria repudiado o pressuposto retórico fundamental de que todos os argumentos judiciais e deliberativos devem organizar-se em torno das categorias da *inventio* e da *elocutio*, como também teria desacreditado do ideal subjacente do *vir civilis* e, por conseguinte, da teoria da cidadania (Idem, Ibid., p.346). Há uma “**substituição da eloquência pela ciência**” (grifo nosso) (Idem, Ibid., p.397). Ainda segundo Skinner, depois deste período, Hobbes teria freqüentado Versalius, feito dissecações com Willian Petty, estudos óticos, químicos e voltado para sua ciência civil no início de 1646, a partir do convívio com Sorbière¹² (Idem, Ibid., p.442). Logo em seguida, a fim de concluir seu estudo sobre os corpos (como nos confessa Hobbes no final do *Leviatã*), teria se encontrado com o príncipe Carlos e seu círculo. Eram anunciadas as derrotas da monarquia inglesa. Como reação ao fato, Hobbes teria escrito o *Leviatã*, publicado em 1651 e, posteriormente, a edição revisada em língua latina em 1668. No *Leviatã*, segundo Skinner, estaria a reconciliação com a eloquência:

Tanto os Elementos quanto o Sobre o cidadão tinham se fundamentado na convicção de que qualquer autêntica ciência da política deve almejar transcender e repudiar as técnicas puramente persuasivas, associadas à arte retórica. Em contraste, o Leviatã retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser

¹² Samuel de Sorbière, amigo de Hobbes. Traduziu para o francês “*O corpo político*”, segunda parte dos Elementos da Lei Natural e Política (*Le Corps Politique, ou les éléments de la loy morale et civile* – 1652).

complementados e autorizados pela vis ou força motriz da eloquência. (Grifo nosso)(Idem, Ibid., p.445)

Skinner pretendeu assim demonstrar uma ruptura com a eloquência, que pode ser identificada no *Elementos da Lei* e no *Do Cidadão*, e uma posterior volta à arte retórica. Skinner chega a esta conclusão, pois entende a arte retórica como “*um conjunto característico de técnicas lingüísticas*” (Skinner, 1999b, p.21). Ao partir disto, observa o tratado da arte como prescritiva formal¹³, porém Hobbes parece ter ido além do emprego de tropos e figuras em sua filosofia. Hobbes empregou muitas das idéias contidas nos tratados de retórica para subsidiar seu Estado, e isto está tanto no *Elementos da lei* quanto no *Do Cidadão*. Para comprovar sua tese, Skinner compila algumas passagens que, segundo sua análise, seriam um repúdio à arte.

“Durante a década de 1630, Hobbes não apenas se afastou dos studia humanitatis, como também se voltou contra as disciplinas humanistas e, acima de tudo, contra a idéia de uma arte da eloquência.” (Skinner, 1999b, p.345)

Skinner arrola uma série de argumentos que demonstrariam a negação da arte da eloquência por parte de Hobbes. Analisaremos somente um, que nos aparece como o mais relevante. No *De Cive* de Hobbes há a seguinte idéia: “*de que os retóricos só estão interessados na vitória, e não na verdade*” (Skinner, 1999b, p.345). Skinner afirma ser esta frase retirada do que ele chama de tradução (ainda que o prefácio da 8ª edição de 1681 nos diga ser um resumo) de Aristóteles feita por Hobbes. Segundo Skinner, ao interpolar esta afirmação na sua “tradução”, Hobbes estaria zombando e expressaria sua rejeição à arte retórica, “*porque não há nada que corresponda a isso em Aristóteles*” (Idem, Ibid.). Consideramos que não se trata propriamente de uma crítica zombeteira, mas antes uma filiação à retórica aristotélica por parte de Hobbes. Ao analisar a *Retórica* de Aristóteles, perceberemos que há esse interesse com a vitória e não com a

¹³ O ideal da maior parte das obras dos sofistas que circulavam no contexto renascentista, em especial Protágoras, era valer-se da retórica para unir a filosofia à vida, teoria à prática. Ainda os últimos sofistas equiparavam retórica a uma *techné* política ou a arte pela qual se moldava os cidadãos virtuosos e “*Hobbes era certamente consciente da visão dos últimos sofistas*”. (Reik, 1977, p. 40). A visão acerca da retórica que circula entre nós, como uma disciplina formal e a política reduzida a opinião pública através da eloquência, é devida ao legado platônico que faz duras críticas aos retores (especialmente no *Górgias* em 472a e no *Fedro* em 260a-c, embora neste último também exista o elogio da retórica 260e-b) em especial à pergunta platônica, que indaga sobre *se a virtude é coisa que se ensina* (ver *Mênon* em Platão, 2001, p. 19, 70a). Como ela não pode ser ensinada com sucesso, a retórica foi perdendo *status* de conhecimento e passou a ser somente um meio pelo qual se persuade. O fato é que quem perdeu com isso foi a própria filosofia, que se distanciou da vida das pessoas comuns.

verdade¹⁴, a começar pela própria definição de arte retórica. A definição de Aristóteles expressa claramente sua preocupação com a persuasão¹⁵, a partir da arte, levando em consideração o que deve ser dito em cada caso. É bem verdade que se o argumento for verdadeiro **ou verossímil** (Aristóteles, 1944, I, 2, 6, 1356a), tanto melhor e mais persuasivo, porém falar a verdade não é o objetivo desta arte, que é persuadir. Além da definição, Aristóteles é ainda mais claro quando nos fala acerca do caráter do orador, uma das três espécies de provas da persuasão, pelo qual deve ser digno de fé. Mas esta fé deve ser construída não a partir da opinião prévia que possuímos acerca do orador, se costuma falar a verdade ou não, mas como resultado de seu discurso. O caráter do orador seria o principal meio de persuasão a ser construído pelo discurso.

Persuade-se pelo carácter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé.(...)É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o carácter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõe, mas quase se poderia dizer que o carácter é o principal meio de persuasão.(grifo nosso) (Aristóteles, 1998, I, 2, 1356a -b).

Observamos, portanto que não é possível afirmar, com Skinner, que Hobbes estivesse desconfiado da retórica simplesmente porque a idéia de que os retóricos não estão preocupados com a verdade, mas somente com a vitória, não está em Aristóteles. Seja porque Hobbes tenha extraído esta idéia justamente da retórica de Aristóteles, seja porque esta idéia é própria da arte retórica. Platão sim considerou necessária a ligação entre verdade, justiça e arte retórica¹⁶.

¹⁴ Isso não significa afirmar que em Aristóteles a retórica não tenha relação alguma com a verdade. Gostaríamos de ressaltar que esta relação se dá indiretamente. Sendo a retórica estruturalmente análoga à dialética (esta sim tem como fim a verdade), ou como nos diz Aristóteles, “a retórica é a antístrofe da dialética” (Aristóteles, 1944, I, 1, 1), pode-se afirmar que a arte propriamente retórica tem um fim primeiro distinto da dialética, que é outra arte. Dentre as quatro utilidades da retórica arroladas por Aristóteles, veremos que a primeira evita a aprovação de algo reprovável, isto é, evita perder uma causa por inferioridade própria (Aristóteles, 1944, I, 2, 6, 1355a 21-24). A segunda revela-se ainda mais útil ao nosso argumento, pois Aristóteles nos alerta que não basta recorrer à “ciência mais exata”, que é apropriada para o ensino onde as pessoas estão dispostas a aprender, mas, sobretudo, quando nos dirigimos à multidão, em que é necessário usar argumentos baseados em lugares comuns (Idem, *Ibidem*, 1355 a 24-29). (Berti, 2002, p.173)

¹⁵ Ver nota 3.

¹⁶ Fedro responde a Sócrates, quando este pergunta a respeito da retórica “A respeito disso, meu caro Sócrates, ouvi dizer o seguinte: que quem se quer tornar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar, não que na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência já que daí deriva a persuasão, e não a verdade.” (Platão, 1997c, 259e-260a, p. 83) e Sócrates replica mais adiante “É que me dá a impressão de que estou a ouvir alguns argumentos aproximarem-se e protestarem que ela mente, que não é uma arte mas apenas prática

Skinner, para ilustrar o suposto rompimento com a eloquência, nos mostra Hobbes como um “homem de ataques”: ataque à *inventio*, ataque à *elocutio* e ataque ao *vir civilis*. Abordaremos algumas partes de seu estudo, as que nos apareceram como mais significativas da tese geral.

A fim de atacar a *inventio*, Hobbes teria desconsiderado a história como fonte de sabedoria e criticado os lugares comuns. Por este motivo, Skinner afirma que Hobbes fez esforços consideráveis no *Elementos* e no *Do Cidadão* “para evitar pautar-se por ilustrações ou argumentos históricos” (Skinner, 1999b, p.350). Hobbes teria considerado a sabedoria ligada às conclusões universais, e a história, por este motivo, não passaria de “Registro que mantemos em livros” ou do “experimento que fazemos das coisas, o que não gera conclusões universais” (Idem, Ibid., p.349). Ora, estas passagens não constituem exatamente uma crítica ou uma desconsideração da história. O fato de a história não fornecer conclusões universais não exclui seu uso como fonte de conhecimento. A sabedoria, adquirida pelo “conhecimento da verdade das proposições e de como as coisas são chamadas” ou “fazer o uso apropriado dos nomes” (Idem, Ibidem) não repudia a história, muito pelo contrário. O verdadeiro conhecimento de uma coisa não exclui a história, na medida em que constitui parte do exemplo para ilustrar as conclusões universais, como fez Hobbes, sobretudo no *De Cive*. A história em si não é conhecimento, mas ela é o **meio** pelo qual se instrui a partir do conhecimento das ações passadas¹⁷, como escrevera Hobbes em seu suposto período humanista, e é o próprio **registro do conhecimento** dos fatos¹⁸, como pôde concluir em seu *Leviatã*. O problema está na concepção de história que orienta Skinner, uma concepção de nosso tempo, que a entende como narradora de verdades baseada em hipóteses comprovadas. A história no século XVII não era considerada fonte de verdade e isto não a desconsiderava, ao contrário, tratava-se de uma apreensão crítica deste

desprovida de tal qualidade. “a genuína arte de falar – dizem os Lacônios – não existe, sem uma união à verdade, nem jamais pode existir no futuro” (Idem, 260e – 261a, p. 86).

¹⁷ “For the principal and proper work of history being to instruct and enable man, **by the knowledge of actions past**, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future”. (Porque o principal e próprio da história é instruir e permitir ao homem, **pelo conhecimento das ações passadas**, comportar-se prudentemente no presente e providencialmente para o futuro) (nossa tradução) (grifo nosso) (Hobbes, HGW, p.vii)

¹⁸ “Cognitionis duae sunt species. **Altera facti; et est cognitio propria testium, cujus conscriptio est historia**. Dividitur autem in naturalem et civilem, quarum neutra pertinet ad institum nostrum. Altera est consequentiarum, vocaturque scientia; conscriptio autem cujus appellari solet philosophia” (As cognições são de duas espécies: uma do fato e é a cognição própria dos testemunhos, pela qual a história é a ação de escrever. Divide-se também em natural e civil, das quais nem uma nem outra pertence aos princípios estabelecidos dentre nós. Outra é [cognição] das consequências, que se chama ciência, cuja escritura se costuma chamar de filosofia - nossa tradução) (Hobbes, Lev, 1841, I, IX, p. 66).

conhecimento. Havia uma Lei da História, *tópos* frequentemente utilizado entre os homens do século de XVII:

“*Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?*”¹⁹ (Cícero, 1988, II, LXII, 5)

Há uma paráfrase desta frase no “*A Discourse Upon the Beginning of Tacitus*”, em um texto atribuído a Willian Cavendish, o filho, pupilo de Hobbes (Hobbes, 1995, p.39), mas cuja autoria especula-se que seja de Hobbes. Esta frase nos mostra que há uma Lei da História que ensina: [que ninguém] ouse dizer apenas falsidade, nem igualmente apenas verdade. O texto de Cavendish, cuja autoria muitos pesquisadores, dentre eles Strauss, acreditam ser do próprio Hobbes, ainda afirma que, o que é admitido com frequência, sobretudo entre os latinos, é a adulação (Idem, Ibid.). Ora, Hobbes ensina ao seu pupilo que a história é cheia de adulação, não só repleta de falsidade nem repleta de verdade, mas contendo as duas coisas. A história não era e não é fonte de conhecimento verdadeiro. Reconhecer isto não significa repudiá-la, ao contrário, significa que devemos utilizá-la criticamente, tal como fez Hobbes. O mesmo se dá com o uso dos lugares comuns. O lugar comum em si não traz nenhum engrandecimento ao conhecimento, já que se trata de um dizer disseminado, mas pode contribuir para transmitir o conhecimento, seja na sua crítica ou no seu uso mesmo. E as Sagradas Escrituras constituíam uma fonte inesgotável de lugares comuns, como podemos observar na terceira parte do *De Cive*. Skinner amplificou a crítica hobbesiana do lugar comum, que sem dúvida existe, mas não se deu conta dos usos que Hobbes faz dele.

Hobbes recorre constantemente aos exemplos, muitos deles lugares comuns (possível fonte da *inventio*) capazes de gerar persuasão no *Elementos*²⁰ e mais ainda no

¹⁹ Alguém de fato ignora ser esta a lei primeira da história, que não ouse dizer apenas falsidade, e em seguida, apenas verdade? (nossa tradução do latim)

²⁰ Hobbes, ao descrever a essência do corpo político no *Elementos da Lei*, que é a não-resistência do seus membros ao homem ou ao conselho de homens, que é virtualmente o todo, recorre ao uso que as outras nações fazem de seu soberano, o todo virtual (um homem ou um conselho). Ao apontar para outras nações do mundo, Hobbes faz uso de exemplos históricos em que se confirme a eficácia da não-resistência ao soberano, para a manutenção do corpo político: “*The power of a body politic (the essence whereof is the not resistance of the members) is none, nor a body politic of any benefit. And the same is confirmed by the use of all nations and commonwealths in the world*” (“O poder de um corpo político (cuja essência é a não resistência dos membros) é nenhuma, nem um corpo político de qualquer privilégio. E o mesmo é confirmado pelo procedimento de todas as nações e comunidades no mundo” nossa tradução.) (grifo nosso) (Hobbes, EL, 1969, II, I,18, p.116).

*Do Cidadão*²¹. Nestes livros encontramos uma série de *exemplos* que se servem da *história*. Não nos esqueçamos que o *exemplo* é um gênero retórico apresentado por Aristóteles²² e retomado por Hobbes²³. Skinner não considerou o uso de exemplos em Hobbes como um artifício retórico, sem o qual não poderia afirmar que há um rompimento com esta arte. Ao que tudo indica, leu os exemplos de Hobbes com olhos do século XX. Em nosso tempo a idéia de exemplo é mera comparação por semelhança e isso não guarda nenhuma relação necessária com a retórica. Em sua forma mais complexa, quando expressa uma idéia ou um conjunto de vocábulos cujo modelo é identificável em vários contextos, o denominamos *paradigma*. Ocorre que, no século XVII, a idéia de *exemplo* não se dissocia da idéia de *paradigma*. Em grego, *exemplo* se diz *paradeigma*. Ao descrever o *exemplo*, Aristóteles nos mostra claramente essa noção de *paradigma como artifício retórico*. O *exemplo* é uma “*indução retórica*” (Aristóteles, 1944, I, 3,8, 1356b, p. 17), um tipo de indução que não é do todo para a parte, nem da parte para o todo, nem do todo para o todo, mas da parte para a parte, de semelhante para semelhante. Ocorre exemplo quando os dois termos em questão são do mesmo gênero mas um é mais conhecido que o outro. O *exemplo* (παράδειγμα) “*ocorre também quando todos os casos particulares se enquadram na mesma noção geral*” (Aristóteles, 1998, I, 2, 1357b-1358a, p.54). Skinner certamente não considerou os exemplos de Hobbes neste sentido, pois afirmou que no *Elementos da lei* e principalmente no *De Cive*, cuja terça parte se baseia somente em *exemplos* bíblicos (que podem ser tomados como históricos no século XVII), há a substituição da

²¹ No *De Cive* ao falar do Reino de Deus sob o antigo pacto (Hobbes, DCI, 1998, III, XVI, p. 282) Hobbes nos conta, a partir do exemplo histórico, que entre “*os judeus, as únicas formas de traição a Deus consistiam na negação de Divina providência e na idolatria; em tudo o mais eles deviam obedecer a seus príncipes (...) Pois assim, como nos reinos simplesmente humanos devem os homens a obedecer a todas as coisas a um magistrado inferior (...) da mesma forma no reino de Deus os judeus estavam obrigados a obedecer seus príncipes, Abrão, Isaac, Jacó, Moisés, ao sacerdote, ao rei, a cada um destes em todas as coisas enquanto governasse.*” (Idem, Ibid.). Não somente este, mas mais de um terço do *De Cive* descreve exemplos históricos. Ainda não nos esqueçamos que as Sagradas Escrituras eram consideradas não só como fonte de história, mas também de conhecimento por Hobbes.

²² O exemplo, juntamente ao entimema (silogismo retórico), constitui as provas comuns a todos os gêneros. O exemplo é semelhante a uma indução. Aristóteles nos conta que há duas espécies de exemplos “*uma consiste em falar de factos anteriores, a outra em inventá-los o próprio orador. Neste último há que distinguir a parábola e as fábulas*” (Aristóteles, 1998, II, 20, 1393a e ss, p.147). Talvez nesta primeira definição de exemplo Hobbes se inspirou para definir história: “*The register of knowledge of fact is called history*” (O registro do conhecimento dos fatos é chamado história – nossa tradução). (Hobbes, Lev, 1952, p. 71).

²³ Hobbes nos diz: “*An example, is either an example properly so called, as some action past; or similitude, which also is called a parable; or a fable, which contains some action feigned.*” (Um exemplo é ou um exemplo propriamente dito, como alguma ação do passado ou similitude, que também é chamada uma parábola; ou uma fábula, que contém alguma ação imaginária - nossa tradução) (Hobbes, Rhet. I, II, XXI, p.473)

eloquência pela ciência. Não é possível sustentar o repúdio à história por parte de Hobbes baseando-se somente na não menção ao caso da rainha Isabel I²⁴.

Ainda a respeito de Skinner, vejamos o ataque à *elocutio*²⁵ e ao *vir civilis*. De um modo geral, Skinner arrola vários contemporâneos de Hobbes que vilipendiam o *ornatus*, levando o leitor a deduzir que, logo, Hobbes estaria fazendo o mesmo. Não somente o uso excessivo do *ornatus* era vilipendiado, mas a própria presença do *ornatus* (Skinner, 1999b, p. 364). Como vimos, sobretudo na terceira parte do *De Cive* que trata da religião, é inverossímil que Hobbes repudie o *ornatus* a ponto de não utilizá-lo. Ao tomarmos a arte retórica aqui traduzida, que data do suposto período anti-retórico de Hobbes, notaremos exemplos de *ornatus*, todos eles passagens da Bíblia. Ora, se um terço do *De Cive* é composto de exemplos bíblicos, ou seja, passagens repletas de *ornatus*²⁶, não é possível afirmar que Hobbes tenha suprimido neste livro sua presença, salvo se desconsiderarmos essas passagens, o que aliás foi feito por vários comentadores do passado, movidos por uma visão preconceituosa acerca da própria religião de Hobbes.

Passemos ao ataque do *vir civilis*. A este respeito, Skinner diz:

enquanto Cícero e seus seguidores tinham visto a figura do orador poderoso como um benfeitor das cidades e um meio de preservá-las, Hobbes professa encontrar uma conexão intrínseca entre a prática da eloquência e a destruição da vida civil. (Idem, Ibid., p.381).

Skinner, ao iluminar somente uma parte do *De oratore* ou do *De inventione*, leva o leitor a imaginar grandes diferenças entre Hobbes e Cícero, e assim, a considerar Hobbes como um crítico da eloquência. Hobbes, ao criticar a eloquência, somente está a emular Cícero, porque há em Cícero, e em Hobbes, o vilipêndio e o elogio da eloquência. Skinner só tem olhos para o vilipêndio em Hobbes e para o elogio em Cícero, de modo que lhe aparecem como contrários e entre si excludentes. Cícero abre seu *De inventione* com o vilipêndio ao estudo da eloquência, pois muitas das calamidades e desastres de *nostrae rei publicae* se deveram a homens que falam bem

²⁴ Skinner comenta que, no *De Cive* IX, ao dizer que as mulheres também são capazes de exercer o *dominium*, seria natural, como fez Bacon, ilustrar com o caso recente da rainha Elizabete, mas Hobbes não o faz. (Skinner, 1999b, p.350)

²⁵ Seria mais adequado Skinner ter dito ataque à *eloquentia*, pois vai se referir nesta seção não somente à uma das partes da retórica, a *elocutio*, mas à eloquência em geral.

²⁶ Conferir toda a terceira parte do *De Cive*. Da página 239 a página 348 da edição brasileira, Hobbes exemplifica, demonstra, enfim, faz uso de muitos ornamentos de sentenças. Sem falar nos próprios exemplos bíblicos, passagens repletas de ornamentos.

(*disertissimos homines*)²⁷. Mas logo em seguida Cícero põe diante de nossos olhos que a arte, embora tenha gerado ruínas, também foi capaz de erigir monumentos, cidades, amizades, obras literárias, apaziguar guerras e firmar sociedades. Quando Hobbes faz o vilipêndio da eloquência, não necessariamente está abrindo mão desses recursos, tampouco os repudia, mas expõe dois registros, o bom²⁸ e o mau uso, tal como faz Cícero, nos mostrando que a arte é ambivalente, pode conduzir para o lado que convier ao orador.

Hobbes, argutamente, expõe, no capítulo XIII do *Elementos*, suas definições e seus usos da retórica. No parágrafo quarto, nos conta que há duas espécies de homens que vulgarmente são chamados de sábios: os *mathematici* (que partem de princípios simples) e os *dogmatici* (os que se valem da persuasão sem demonstração evidente, somente pela paixão a fim de fazer valer sua opinião por verdade). Ora, os primeiros, embora sábios, ao contrário dos *dogmaticorum*, não souberam disseminar seus conhecimentos, visto que ordinariamente a verdade está do lado do pequeno número, mais do que da multidão, que se guia pela opinião (Hobbes, EL, 1969, I, XIII, 3, p.65). Os *dogmatici*, por simplesmente gerarem a opinião, eram os que tinham mais poder junto à maioria, o vulgo. Hobbes então teria seguido a recomendação de Quintiliano: ensinar, deleitar e mover²⁹, isto é, mover não a partir da paixão e daí gerar a opinião,

²⁷ “*Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali plus attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium. Nam cum et nostrae rei publicae detrimenta considero et maximarum civitatum veteres animo calamitates colligo, non minimam video per disertissimos homines invecam partem incomodorum; cum autem res ab nostra memoria propter vetustatem remotas ex litterarum monumentis repetere instituo, multas urbes constitutas, plurima bella restincta, firmissimas societates, sanctissimas amicitias intellego cum animi ratione tum facilius eloquentia comparatas.*” (Muitas vezes tenho cogitado comigo mesmo isto: se a riqueza do dizer e a suma dedicação à eloquência tem trazido benefícios ou malefícios aos homens e às cidades. Com efeito, quando considero os detrimientos de nossa república senão também recorro em meu ânimo as velhas calamidades das grandes cidades, vejo que uma parte não pequena das inconveniências foi introduzida por homens dissertísimos. No entanto, quando decido buscar novamente os monumentos da literatura, a causa da velhice, alijadas de nossa memória, entendo como muitas urbes se estabeleceram, como muitíssimas guerras se extinguíram, como firmíssimas sociedades e inviolabilíssimas amizades se ganharam tanto pela razão do ânimo como mais facilmente pela eloquência.) (nossa tradução do latim) (Cícero, 1932, I, I, 1)

²⁸ “*Mas a eloquência tem dois aspectos. O primeiro é o de uma expressão elegante e clara do que a mente concebe, e nasce em parte da contemplação das coisas mesmas, em parte da compreensão das palavras consideradas em seu significado próprio e definido. O outro é uma comoção das paixões da mente (tais como a esperança, o medo, a ira, a piedade) e deriva de um uso metafórico de palavras adequadas às paixões. O primeiro elabora um discurso a partir de princípios verdadeiros; o segundo parte de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam. A arte do primeiro é a lógica, do segundo a retórica; o fim daquele é a verdade, deste a vitória.(...) E que essa espécie de eloquência poderosa, que se aparta do verdadeiro conhecimento das coisas, ou seja, da sabedoria, é o verdadeiro caráter daqueles que solicitam e instigam o povo às inovações*” (Hobbes, DCi, 1998, II, XII, 12, p.193). Ver também Renato Janine Ribeiro (1999, p.68), que comenta esta passagem.

²⁹ Ver Quintiliano “*Tria sunt item, quae praestare debet orator, ut doceat, moveat, delectet*”. (Três são, portanto, o que o orador deve mostrar: ensinar, mover, deleitar-nossa tradução) (Quintiliano, 1934, III, V, 1, p.318).

mas a partir da demonstração evidente e pela eloquência. A demonstração evidente seria, neste caso, partir da opinião (o lugar comum) para daí gerar a paixão³⁰, isto tudo sem ter nenhum compromisso com a verdade, “*porque não é a verdade, mas a imagem que faz a paixão*”. (Idem, *Ibid.*, I, XIII, 7, p.69). Hobbes estava buscando suscitar não uma opinião no vulgo, mas paixões, a fim de não passar por *dogmatico*³¹, porque o **meio** utilizado (as imagens) era o mesmo. A intenção era suscitar no leitor, a partir das opiniões que ele já possuía³², paixões como o medo da morte violenta e a confiança em poder possuir uma vida cômoda por sua própria indústria. Pretendia, tal como um regente, consertar os homens pelas paixões, a fim de conduzi-los na realização de uma obra.

*“Another use of speech is instigation and appeasing, by which we increase or diminish one another’s passions; it is the same thing with persuasion: the difference not being real. For the begetting of opinion and passion is the same act; but whereas in persuasion we aim at getting opinion from passion; here, the end is, to raise passion from opinion. And as in raising an opinion from passion, any premises are good enough to infer the desired conclusion; so, in raising passion from opinion, it is no matter whether that opinion be true or false, or the narration historical or fabulous. For not truth, but images, maketh passion; and a tragedy affecteth no less than a murder if well acted”*³³ (Grifo nosso) (Hobbes, *EL*, 1969, I, XIII, 7, p.68)

³⁰ A paixão em Hobbes aparece vulgarmente identificada com a “*origem interna dos movimentos voluntários*” Os movimentos voluntários diferem dos vitais (circulação do sangue, digestão, etc) (Hobbes, *Lev*, 1997, I, VI, p.57). Manifestam-se como “*prazer ou desagrado que os homens recebem os sinais de honra, ou desonra, que lhes são feitos*” (Hobbes, *EL*, 1969, I, VIII, 8, p. 36)

³¹ Hobbes orienta-se por Aristóteles neste trecho. Aristóteles inicia seu livro sobre os tópicos (ou como os latinos utilizaram, os lugares comuns) comentando este assunto. Os *Tópicos* de Aristóteles propõe “*encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto.*” (Aristóteles, 1978, I, 100a18-20, p.5). A fim de demonstrar o método, expõe quatro tipos de raciocínios: um que é uma demonstração (quando as premissas são verdadeiras), outro dialético (quando parte de opiniões geralmente aceitas), contencioso ou erístico (ou sofisticado, quando parte de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas não o são realmente, porque nem toda opinião que parece ser aceita por todos o é realmente) e o paralogismo ou falso raciocínio (em que o paralogismo se fundamenta em uma falsa descrição das premissas, descrição estas que não é admitida por todos ou pela maioria) (Idem, I, 100a25 – 101a20, p. 5-6). Hobbes por sua vez opõe somente dois tipos de raciocínios, o uso feito pelo retor (o que parte das opiniões geralmente aceitas pela maioria) ao do sofista (que constrói a opinião na maioria).

³² Com o intuito de provocar um afeto que proporcionasse a segurança, a fim de obter a adesão do leitor à obediência, Hobbes parte da opinião por todos reconhecida acerca do desejo de conforto e de concupiscência. “*O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens para a obediência ao poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios*” (Hobbes, *Lev*, 1997, I, XI, p. 92).

³³ “Outro uso do discurso está na instigação e na satisfação, através do qual ampliamos ou diminuímos as paixões; o mesmo ocorre com a persuasão: a diferença não está no real, pois a origem da opinião e da paixão é o mesmo ato. Entretanto, enquanto na persuasão procuramos alcançar a opinião a partir da paixão, aqui o fim é erigir a paixão a partir da opinião. E como na edificação da opinião a partir da paixão, quaisquer premissas são suficientemente boas para inferir a conclusão desejada, então, na edificação da paixão a partir da opinião, não há nenhum problema se essa opinião é verdadeira ou falsa,

Concentremo-nos agora na parte em que Skinner fala sobre o conhecimento científico em Hobbes, ou seja, tema que abarca a ciência civil. Skinner ressalta o caráter anti-humanista do destronamento da prudência e principalmente da história na ciência civil, definindo-a como nada além de uma conjectura a partir da experiência. Hobbes, como o próprio Skinner pôde constatar, não abandona a experiência, mas a compreende como algo que os outros animais também podem possuir e, portanto, isso não poderia ser o fundamento da ciência. A ciência, para ser considerada como tal, “*deve ser tratada de maneira que a verdade do que é concluído possa ser conhecida por uma inferência necessária*”³⁴ (Hobbes citado por Skinner, 1999b, p.351). Skinner prossegue em sua argumentação considerando isto como um axioma que necessariamente exclui a experiência, e cita uma passagem de Hobbes, com uma tradução do latim cujo sentido seria o coroamento de sua tese. Vejamos sua tradução do texto latino:

*É necessário que a Filosofia seja tratada com lógica. Isso porque a meta dos estudiosos da Filosofia não é mobilizar as emoções, porém saber com certeza. Assim sendo, a Filosofia nada tem a ver com a Retórica. Outrossim, o objetivo é conhecer o caráter necessário das consequências e a veracidade das proposições universais. Portanto, a Filosofia nada tem a ver com a história. E tem ainda muito menos a ver com a Poesia, que narra acontecimentos individuais e que, além disso, despreza declaradamente a verdade*³⁵. (Skinner, 1999b, p.352)

Uma tradução mais próxima ao texto latino diria:

É necessário que seja praticada [a filosofia] pela lógica. A finalidade de fato dos estudiosos da Filosofia não é comover, mas certamente saber, portanto não aspira à Retórica, além de conhecer a necessidade das consequências e a verdade das proposições universais. Nem, portanto, aspira ao histórico, e muito menos à Poética, porque esta narra feitos extraordinários e, além disso, abertamente negligenciou a verdade. (nossa tradução do latim)

ou a narração histórica ou uma fábula. Pois não verdade, mas imagens, provocam paixão, e uma tragédia não afeta menos que um assassinato, se bem representado.” (nossa tradução)

³⁴ Esta passagem é uma citação de Hobbes, que transcrevemos aqui “*Jam cum Philosophia, id est scientia omnis, ita tractanda sit ut eorum quae concluduntur veritas necessariâ illatione cognoscatur, necesse est ut tractetur logice*”. O início da frase não é traduzido por Skinner e diz: “*Agora quanto a filosofia, ela é toda espécie de ciência*”. (Hobbes, CDM, p. 107). Hobbes equivale ciência à filosofia. Isto é interessante na medida em que, como veremos, nem a filosofia nem a ciência não excluem de modo algum o uso da eloquência.

³⁵ “*necesse est ut tractetur (sc. Philosophia) logice. Finis enim Philosophiae studentium non est commovere, sed certo scire, neque ergo spectat ad Rhetoricam; et scire necessitatem consequentiarum veritatemque propositionum universalium; non ergo spectat ad historicam; multo minus ad Poeticam, nam et haec facta singularia narrat, et praeterea veritatem ex professo negligit.*” (Hobbes, CDM, p. 107)

Sem a necessidade de amplificar passagens de Hobbes, consideramos esclarecido o fato de a filosofia não aspirar à retórica (*neque ergo spectat ad Rhetoricam*), que é muito diferente do fato de não ter nada a ver com ela. O contexto no qual Skinner inseriu este trecho é que não tem nada a ver com a crítica ao uso da experiência. Hobbes, no parágrafo número 2 da *Crítica do De mundo* (que antecede o parágrafo 3, a citação de Skinner) explica a importância dos nomes e das definições para se evitar equívocos, e, no caso das definições, suas consequências necessárias. Então expõe as consequências e as definições das quatro artes: lógica, história, retórica e poética³⁶ (Hobbes, CDM, p.106). O parágrafo 3 começa esclarecendo que a filosofia não é uma arte, é uma *scientia* (Idem, p.107). Faz sentido o fato de a filosofia³⁷ não aspirar à retórica, uma vez que cada disciplina trata de fins específicos. A filosofia tem como fim a apreensão das causas e dos efeitos pelo raciocínio verdadeiro e a retórica tem como fim persuadir. Dizer que uma não aspira à outra possibilita o uso da retórica para a disseminação de uma filosofia, porque não as opõe, apenas indica suas especificidades. Julgá-las como não tendo nada em comum, como faz Skinner, as distancia definitivamente, fazendo com que a presença de uma exclua a outra.

Não há um rompimento com a retórica no *Elementos da Lei* e no *Do Cidadão*, mas um estilo de escrita que se pretendeu mais decoroso³⁸ ao debate eclesiástico.

³⁶ *deinde ex definitionibus texendo consequentias necessarias, ut faciunt a mathematici, vel volumus aliquid narrare, vel animum auditoris commovere ad aliquid agendum, vel denique volumus facta nobilitare, et celebrando tradere memoriae posterorum. Ars quâ tum perficitur, Logica est; ars secundi Historica; tertii, Rhetorica; quarti, Poetica. Logica, dictio simplex est, sine tropis, sine figura; ominis enim metaphora sua natura aequivoca est, et ambigua, ideoque adversa eorum instituto qui procedunt à definitionibus, quae adhibitae sunt de industria ut aequivocum et ambiguum excludatur. Historica dictio metaphoram quidem admittit, sed talem, quae neque favorem neque odium concitet; finis enim eius est, non commovere animum, sed informare; neque sententiosa dictum circa mores universale; finis autem Historiae est narrare facta, quae sunt semper singularia. Dictio Rhetoricae propria et sententiosa est, et metaphorica, utraque enim inservit animo commovendo. Postremo, dictio Poetica, quoties Poeta loquitur ex persona propria etsi metaphoram admittit, eam scilicet quae ornat, non tamen admittit sententiam, nam ea pars Poematis quae est ex persona Poetae narratio est facti singularis, at ominis sententia universalis; sed quando loquitur in persona non sua, dictio personae conveniens esse debet. Praeterea cum finis Poetae sit transmittere facta illustria memoriae posterorum.* (Hobbes, CDM, p.107)

³⁷ “Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects” (Hobbes, DCo, 1966, I, I, 2, p.65). Conferir tradução na nota 91.

³⁸ No prefácio do autor ao leitor no *Do Cidadão*, Hobbes estabeleceu regras para seu discurso. A quarta regra era “não discutir de forma alguma as teses dos teólogos, exceto aquelas que despem os súditos de sua obediência e assim abalam os alicerces do governo civil” (Hobbes, DCi, 1998, p.20). Então, seria decoroso vilipendiar a retórica e escrever de maneira a esconder a eloquência e amplificar a lógica, pois uma das bases da apologia escolástica era a defesa de que as palavras eloquentes, considerando-as muito vagas para um exame rigoroso da verdade, tornavam confusa a verdade (Rummel, 1998, p.58). Por este motivo, há um esconder e não um apagar como resposta às exigências do debate eclesiástico, um ocultamento da eloquência que é o exercício primoroso da arte, pois não se trata de submissão ao poder teológico, ao contrário. A presença da eloquência oculta tem como fim persuadir o leitor a se submeter ao

Mostrando-se ineficiente do ponto de vista da persuasão, sobretudo no debate eclesiástico, Hobbes retomou um estilo em que a eloquência era mais evidente.

Não pretendemos negar a notória presença das ciências naturais em Hobbes com nossa crítica a Skinner, sobretudo após 1630³⁹, mas antes demonstrar que não há uma rejeição da arte da eloquência. Veremos, no último capítulo desta jornada, a relação entre discurso científico e retórica. Skinner optou por uma leitura em que privilegiou a ciência, e por uma restrita visão de ciência, que necessariamente excluiu a retórica. Consideramos que as ciências naturais, em especial a idéia de *mecanismo*⁴⁰ e a geometria de Galileu no século XVII e não um discurso científico qualquer, não excluem a retórica em Hobbes, esta que por sinal sempre esteve presente em todas as suas obras, mesmo nas posteriores a 1639, como pudemos observar. Não é demasiado afirmar que, se a exposição correta da ciência política, “isto é, quando é derivada de princípios verdadeiros por conexões evidentes” (Hobbes, DCi, 1998, p. 10) não tem como fim a eloquência, esta última é um meio pelo qual estes princípios verdadeiros⁴¹ podem ser disseminados, assim como pelos exemplos históricos.

No prefácio do *Elementos*, Hobbes nos diz que foi forçado a consultar “*mais lógica do que retórica e, por este motivo, a obra é fraca em estilo*”⁴² (Hobbes, EL, 1969, p. xvi). Então, pelas palavras do próprio Hobbes, há arte retórica mesmo quando seu estilo é fraco. Mas esta arte vai ainda mais longe. Skinner, ao olhar para a retórica dos homens do século XVII, a encara como desprovida de conhecimento sobre as paixões dos homens. A presença da arte retórica nos escritos de Hobbes (arte retórica

poder civil sem a necessidade de abrir mão de sua vida religiosa, somente naqueles pontos em que abalam o governo civil. Assim consideramos importante a religião, ou debate eclesiástico, no qual Hobbes está inserido, um dos três aspectos fundamentais para a compreensão de seus escritos, em geral negligenciado pelos comentadores.

³⁹ Esta década, a de 1630 a 1637, muito importante na vida de Hobbes, marca sua terceira e última viagem ao continente com seu pupilo e período em que pôde renovar seus conhecimentos com Mersenne (eminente cientista francês, estimado por Hobbes como grande conhecedor do mundo da ciência) e seu círculo (Gassendi, Roberval, Martel, Du Prat e, a partir de 1641, passa a se corresponder com Descartes). (Warrender in *De Cive* edição latina, 1983, p.1)

⁴⁰ A idéia de *mecanismo*, ou como os historiadores da ciência nomearam, *mecanicismo*, explica a presença das ciências naturais em Hobbes do que simplesmente os vagos termos *ciência natural* ou *razão* amplamente empregados por Skinner porque “*naquilo que chamamos mecanicismo do século XVII opera não só a idéia de que os eventos naturais podem ser descritos mediante os conceitos e os métodos daquele ramo da física chamado mecânica, mas opera também, e com força extraordinária, a idéia de que os engenhos e as máquinas construídas pelo homem podem constituir um modelo privilegiado para a compreensão da natureza*” (Rossi, 1992, p.134).

⁴¹ Discutiremos as idéias de Hobbes acerca da *verdade* mais adiante. Conferir capítulo IX deste comentário.

⁴² Johnston afirma que esta frase poderia ser uma dissimulação insignificante, mas para uma caracterização do todo, ela é apropriada. Para este comentador, o manuscrito de Hobbes era um trabalho essencialmente científico. (Johnston, 1986, p. 62). O problema desta visão, assim como em Skinner, está em opor eloquência à ciência de modo que a presença de uma exclua a outra.

principalmente de Cícero e Aristóteles), o dirige em toda sua obra, na própria concepção da concepção do que é o homem (e toda sua extensão, sentidos, linguagem, etc), do que é uma reunião de homens e do que é um estado civil.

Uma das mais valiosas contribuições de Strauss está em apontar várias paráfrases da arte retórica de Aristóteles (do resumo de Hobbes) no *Elementos da Lei* e no *Leviatã*⁴³. Estas passagens estão, sobretudo no estudo das paixões do homem (ou como Strauss enuncia, na antropologia de Hobbes) e compreendem, por este motivo, o coração da ciência civil hobbesiana.

Strauss destaca a descoberta, por parte de Hobbes, das paixões como força, em especial a vaidade e o medo. A escolha destas duas paixões é conduzida pela relação entre a paixão e a razão, ou melhor, pela adequação ou inadequação das várias paixões para funcionar como substituto à impotente razão. Pois a vaidade é a paixão que torna o homem cego e o medo é aquilo que faz o homem ver⁴⁴, assim como a razão (Strauss, 1936, p.130). Posteriormente, Strauss observa que o medo não é o antídoto da vaidade, mas da ira (Idem, Ibidem, p. 133). Segundo Strauss, esta dicotomia vaidade/medo ou ira/medo poderia ser notada na enumeração das coisas boas que Hobbes, diferentemente de Aristóteles, apresenta na retórica. Aristóteles não enumera a preservação da vida em primeiro lugar, mas em penúltimo (Aristóteles, 1998, II, 5, 1382a). Em primeiro lugar está a felicidade. Isto faria do medo da morte, uma das duas supostas paixões centrais em Hobbes, algo não fundamental em Aristóteles. A vaidade não levaria os homens a se matarem, porque nem todos são guiados por ela, mas pela ira sim (Strauss, 1936, p. 132). Aristóteles, ao colocar a vida em penúltimo lugar, considerou o medo da morte como algo que não nos amedrontaria por ser um mal distante. (Aristóteles, 1998, II, 5, 1382a).

⁴³ Ver Strauss, 1936, (p. 36-41).

⁴⁴ Strauss apropria-se aqui das metáforas platônicas que encontramos na alegoria da caverna, em que ver é próprio da razão e cegar, próprio da paixão. O comentador observa que Platão é, para Hobbes, o melhor dos antigos filósofos (Strauss, 1936, p.139) e a conversão a Euclides deve ser entendido como um retorno a Platão, (Idem, Ibidem) pois este último, por não apresentar uma aplicabilidade de suas idéias, levou Hobbes a buscar nas matemáticas, na geometria e nas ciências naturais em geral, um método de aplicação da ciência civil (Idem, Ibid., p.151). Strauss também afirma que esta passagem pelas ciências naturais obnubilou a intenção inicial de Hobbes, uma política-moral, mas esta se mantém em toda sua trajetória (Idem, Ibid., p.170). Skinner deve a Strauss a datação do chamado período humanista de Hobbes, que vai até 1629 (Idem, Ibid., p.35).

Strauss observou bem as paixões como forças e considerou a dicotomia ira/medo ou vaidade/medo “um elemento essencialmente indispensável, ou mais precisamente, o fundamento essencial da filosofia política de Hobbes” (Strauss, 2006, p. 54). Ao observarmos essas paixões, a ira, o medo e a vaidade, a partir da retórica hobbesiana, perceberemos que são paixões importantes, mas não essenciais. As muitas paixões se entrelaçam nos homens, como ensina a retórica, sem as quais Hobbes não se daria ao trabalho de descrevê-las uma a uma⁴⁵. A segunda parte da retórica ensina a mover os homens pelas paixões, dentre elas, o medo. O medo é uma das paixões⁴⁶ à qual Hobbes recorre a fim de persuadir os leitores a abrirem mão de sua liberdade individual. O tratado hobbesiano segue e outras paixões igualmente importantes são provocadas no leitor ao longo do texto. A confiança é outra paixão importante que Hobbes⁴⁷ pretende instigar em quem o lê, até porque, o antídoto do medo é a confiança na retórica de Aristóteles⁴⁸ e na de Hobbes⁴⁹, confiança em prosperar pela sua própria indústria, esta que o Leviatã proporciona, e não a ira, nem mesmo a vaidade. A

⁴⁵ Ver *Leviatã* capítulo VI e o capítulo IX do *Elementos da Lei Natural e Político*.

⁴⁶ “The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them.” (As paixões que inclinam os homens a paz são: medo da morte; desejo de coisas tais que são necessárias para uma vida cômoda e uma esperança de obtê-las por sua própria indústria.-nossa tradução) (Hobbes, Lev, 1952, I, XIII, p.86)

⁴⁷ Citaremos duas passagens importantes (existem muitas outras) e ilustrativas em que Hobbes pretende construir junto ao leitor o sentimento de esperança em se manter vivo, a salvo do medo da morte ao submeter-se ao poder soberano: “*Os reis se encolerizam apenas com aqueles que os perturbam com conselhos impertinentes, ou se opõem a eles com palavras de censura, ou lhes controlam a vontade; mas são os reis que tornam inofensivo aquele excesso de poder que um súdito poderia ter sobre o outro. (...) Por conseguinte, todo aquele que numa monarquia levar uma vida retirada estará a salvo do perigo, não importando quem for o rei. Sofrerão apenas os ambiciosos: os outros estarão protegidos das injúrias dos mais poderosos.*” (Hobbes, DCi, 1998, II, X, 7, p.162). Ver também o capítulo V do livro II, cujo título evoca o “*por que razão o governo de certas criaturas animais está suficientemente fundado na mera concórdia, e por que isso não basta para o governo dos homens*”. Neste capítulo Hobbes mostra ao leitor as paixões humanas sediciosas, como a honra e a precedência, o que gera ódio e inveja. Os desdobramentos destas últimas paixões impedem que a simples concórdia seja capaz de manter os homens em paz, posto que passam a guerrear entre si. No governo dos homens é necessário um poder comum em que os particulares sejam governados por medo e castigo, pois somente isto proporcionaria o exercício da justiça natural, a esperança e a **confiança** em uma vida sem medo da morte violenta. (Idem, Ibid., II, V, 5, p.94).

⁴⁸ “*A confiança é o contrário do medo e o que inspira confiança é o contrário do que inspira medo, de modo que a esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos, enquanto as que causam temor não existem ou estão longe.*” (Aristóteles, 1998, II, 5, 1383a e ss, p.121)

⁴⁹ “The things therefore that beget assurance are: the remoteness of those things that are to be feared, and the nearness of their contraries.” (As coisas que, portanto, geram confiança são: a distância daquelas coisas que são temidas e a proximidade de seus contrários) (nossa tradução) (Hobbes, Rhet I, II, VII, p.458)

vergonha também é outra paixão recorrentemente evocada a fim de evitar a sedição⁵⁰, outro tema importantíssimo.

Os conflitos político-religiosos na Inglaterra do século XVII, em meio à terrível crise econômica na qual mergulhava o país, apontavam para uma guerra civil que custaria muito sangue. Isto faria com que Hobbes colocasse necessariamente a vida e a possibilidade de o homem viver comodamente por sua própria indústria, isto é, confiança na diligência ou capacidade,⁵¹ como paixões altamente mobilizadoras. Seus leitores, os ingleses, certamente seriam movidos por estes desejos.

Estas paixões foram as primeiras a serem suscitadas, um convite irrecusável para que o leitor, espectador horrorizado pela guerra civil inglesa, seguisse adiante. Por este motivo Strauss talvez tenha visto, sobretudo no medo da morte, a paixão por excelência. Mas, a bem dizer, esta paixão sozinha não sustenta o Leviatã. As paixões, o meio pelo qual Hobbes pretende mover seus leitores a evitar a guerra civil, são todas levadas em consideração, assim como ensina a retórica. Não há um fundamentalismo de uma única paixão, ou uma eleição de paixões que se harmonizam hierarquicamente. Todas são igualmente importantes porque habitam o coração dos homens, que são guiados por elas e podem adquirir inúmeras combinações em função do desejo de quem as evoca.

“Estas paixões simples chamadas appetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião de que os homens têm da possibilidade de conseguirem o que desejam. Em segundo lugar, do objeto amado ou odiado. Em terceiro lugar, da consideração de muitas delas em conjunto. E em quarto lugar, da alteração da própria sucessão” (Hobbes, Lev, 1997, I, VI, p. 60)

⁵⁰ A fim de coibir a sedição, Hobbes descreve a ambição sediciosa como fruto da inveja daqueles que não estão no poder, mas se julgam mais preparados e superiores aos que o ocupam, demonstrando sua falta de honra e dignidade (Hobbes, DCi, 1998, XII, X, p.191,192).

⁵¹ Os anos de 1620 a 1650 foram sombrios na Inglaterra. Além das mortes ocasionadas pela guerra civil, muitos morriam a míngua, por lhes faltar pão. Hobbes, espectador deste espetáculo de dor, preocupava-se com a vida e com os meios de sobrevivência. A morte teve como sua companheira a ruína na produção de alimentos, encarecendo a vida e diminuindo os poucos salários que eram pagos. *“A década de 1640 foi a pior do período. À destruição causada pela guerra civil somou-se uma série de colheitas catastróficas. Entre 1647 e 1650 os preços de alimentos subiram vertiginosamente, excedendo o nível anterior à guerra;”*(Hill, 1987, p.117)

Não encontramos a passagem⁵² em que, segundo Strauss “*in his discussion of anger Hobbes names only fear as an antidote against anger*”⁵³ (Strauss, 1936, p.133). Ao opor medo à ira ou à vaidade, como antídotos harmonizadores, Strauss torna logicamente desnecessário o Leviatã e toda a ciência civil de Hobbes, porque um dos objetivos seria a proteção da vida. Uma vez que o medo neutraliza a ira ou a vaidade para Strauss, a morte violenta não deve ser mais temida e o Estado torna-se desnecessário como meio de oferecer a confiança na preservação da vida.

O medo não deve ser centralizado⁵⁴ ou antepor-se a outras paixões, deve ser visto como uma paixão entre outras em Hobbes. Ater-se a esta paixão limita nossos sentidos, nos faz reféns de uma única sensação dentre as muitas que Hobbes gostaria que seu leitor experimentasse. Janine Ribeiro, dos comentadores, melhor compreendeu o movimento do medo dentro da obra hobbesiana:

*E assim vemos que o medo, para ler Hobbes, é mau conselheiro: se nos obcecar, prenderemos o filósofo ao despotismo – que nem cidadãos tem, pois os reduz a temerosos **subditi**, e da **pólis** faz um estado policial.* (Janine Ribeiro, 1999, p.53).

Strauss nos mostra a antropologia das paixões em Hobbes como uma herança aristotélica e nossa presente escrita pretendeu avançar nesta direção. Nesse avanço, além de Aristóteles, buscaremos também Cícero. A presença de Cícero aqui vai além da simples utilização dos tropos e figuras por parte de Hobbes, levando-nos a lugares distantes, nunca dantes navegados.

⁵² Até onde nossa vista alcançou, Hobbes tratou da ira em sua retórica (Hobbes, Rhet. I, II, II, p.452), no *Leviatã* (Hobbes, Lev 1989, I, VI, p.62) e no *Elementos da Lei Natural e Política* (Hobbes, EL, 1969, I, IX, 5 p.38-39). Em sua retórica, Hobbes afirma que o que apazigua a ira é a reconciliação (Hobbes, Rhet. I, II, III, p.453).

⁵³ “em sua discussão sobre a ira Hobbes nomeia somente o medo como um antídoto contra a ira”.

⁵⁴ Como fizeram Locke e Montesquieu, que ignoraram a soberania no Estado de Hobbes, conferindo mais “*importância à lei natural ou aos checks and balances, à política whig que triunfou. (...) é por isso que lendo Hobbes realçam o medo, descartando seu gêmeo, e o déspota, em vez do soberano representante. E, com eles, tantos leitores ignorem a esperança.*” (Janine Ribeiro, 1999, p. 53)

III

Em suas primeiras reflexões acerca da ciência política, num texto de 1642, a ciência que se inicia com “*Sócrates, passa por Platão, Aristóteles, Cícero e outros filósofos, gregos, tanto quanto latinos*” (Hobbes DCi, 1998, p. 10), Hobbes nos mostra a sua **fundação das cidades**.

*Devemos observar, a seguir, que cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembléia, ele aceite o que for aprovado pela maior parte como **constituindo a vontade de todos**. (...) E, se algum não consentir, apesar disso os demais constituirão a cidade entre si e sem ele. Disso decorre que a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo (Grifo nosso)(Hobbes, DCi, 1998, II, VI, 2, p.102)*

Atentemos a esta fundação e ao modo como ela se deu. Guardemos estas imagens. Há uma descrição similar em seu último tratado político, 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 chuveja durante dias, o sol parece esquecer-se da Terra. Aos esparsos períodos ensolarados, Hobbes compara os 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*”⁵⁵ (grifo nosso - Hobbes, Lev, 1997, I, XIII, p.109). Atentemos para a *força* e para a *invenção*. O que cada qual cede ao soberano é justamente a invenção e a força. A invenção, a primeira parte da arte da eloquência, 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 (Idem, Ibid., II, XVII, p.141). Ainda nesta descrição, Hobbes nos conta acerca da fundação do Estado:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles. (Hobbes, Lev, 1997, II, XVIII, p. 145).

Contemplemos atentamente os dizeres de Hobbes acerca da fundação das cidades ou do Estado. O sujeito ocultado deste dizer nos mostra que os homens

⁵⁵ Hobbes menciona em inglês *invention* e em latim *ingenio*.

concordaram, uns com os outros, em pactuar. Este pacto prescreve a representação de todos eles por um homem ou uma assembléia e assim deram origem ao Estado. Este pacto que institui a urbe se mostra em Cícero. Um lugar semelhante a este nos é descrito por Cícero em seu *De Inventione*, ao nos contar a origem da eloquência.

A descrição ciceroniana se inicia com homens rústicos, que vagavam pelo campo como animais selvagens, onde a razão não tinha vez, pois era o reino da força física. Não existia justiça e, por este motivo, o engenho humano era inútil.

Naquele tempo – segundo Cícero –, um homem reconhecidamente sábio e forte (sem o qual não se sobressairia dentre os demais), mostrou o melhor aos homens. Estes viviam dispersos nos campos, em um cruel meio de sobrevivência, combatendo as bestas e o sábio os compeliu a se congregarem em um local. Congregou os homens **pela razão**, e, por um **dizer racional**, de selvagens medonhos fez mansos afáveis. A sabedoria foi capaz então, ao congregar os homens em unidade, de fundar as cidades. Do mesmo modo, os homens aprenderam habituar-se às crenças, conservar a justiça e **submeter-se uns aos outros pela sua própria vontade**, tudo isto dirigido pelos trabalhos da causa comum. Assim os homens julgaram ter a **vida segura**, e tudo isso somente foi possível por persuadi-los pela eloquência. Passemos a palavra a alguém mais eloquente:

Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidam magnus vide licet vir et sapiens cognovit quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret.

Age vero, urbibus constitutis, ut fidem colere et justitiam retinere discerent et aliis parere sua voluntate consuescerent ac non modo labores excipiendos communis commodi causa, sed etiam vitam amittendam existimarent, qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quae ratione

*invenissent, eloquentia persuadere potuissent? Profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset (...) Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata;*⁵⁶ (grifos nossos)(Cícero, 1932, I, II, p.2-4)

Ao sucumbir à eloquência, os homens descritos por Cícero, ao mesmo tempo, geram a *urbe*. A origem da eloquência coincide com a origem da vida religiosa e política. Pouco se nota, na descrição de Cícero, a força. Embora despercebida, ela está ali, na fundação da eloquência, pois o sábio, além de eloquente era forte, sem o que não seria ouvido.

O estado de natureza hobbesiano não é somente uma hipótese da razão⁵⁷ como consideraram Bobbio e seus seguidores, mas sim o lugar da origem da eloquência em Cícero. O Estado de natureza é uma tópica retórica, recurso utilizado por muitos autores. Veremos, daqui em diante, que este ponto de partida hobbesiano marcou toda sua reflexão acerca não só da cidade, mas, sobretudo, do homem. Poder-se-ia ainda tratar de uma hipótese frágil que aproxima Cícero e Hobbes, mas o que se observa é um claro diálogo. Hobbes chega a dizer, como se dialogasse com Cícero, que:

⁵⁶ “Em verdade, foi um tempo em que homens selvagens vagavam solitários no combate das feras e propagavam a vida através de um cruel meio de subsistência, em que a maior parte administrava [a vida] não pela razão do ânimo, mas pelas forças do corpo. Não se cultivava a razão nas **religiões** divinas, tampouco no **ofício humano**, ninguém vira núpcias legítimas, ninguém conhecera decididamente os filhos, nem observara a utilidade da **justiça equânime**. Assim a paixão cega, soberana temerária dos ânimos, era esgotada pelas forças do corpo para a execução do erro e da ignorância, perniciosíssimos companheiros.

Naquele tempo, um certo sábio varão, cuja magnanimidade era evidente, conheceu o quanto aquela matéria era oportuna para as coisas magnânimas, contida nos ânimos dos homens, e pôde evocar e expor o melhor do que deve ser ensinado; **ele que compeliu pela razão os homens dispersos nos campos, escondidos em veladas florestas, para um local até certo número e, no princípio, os congregou na honrosa união**, tamanha a utilidade dessa condução, ao lado de insolentes reclamantes verteu, em seguida, a fala racional aos ouvintes instruídos, e de selvagens medonhos fez mansos afáveis.

Quanto a mim, o certo é que esta [a eloquência] nem se vê calada nem privada de dizer e pôde perfazer a sabedoria, quando convertesse os homens de súbito pelos costumes e conduzisse às diferentes razões da vida.

Pois bem! **Verdadeiramente trata da constituição das cidades, como que aprendessem a habitar a crença, a conservar a justiça e acostumassem a submeter-se aos outros pela sua vontade, em paralelo aos trabalhos à causa comum, que não devem ser excluídos, mas também julgassem a vida segura, por fim, feitos de homens cuja razão tivessem encontrado (invenissent) e podido persuadir senão pela eloquência?**

Certamente, ninguém senão pela fala movedora, grave e suave, **que tivesse desejado a justiça sem descender à força, embora pudesse muito mais com sua força (...)** E assim, no princípio distante, a eloquência nascida e progredida é vista, do mesmo modo, com seu ápice nas coisas da paz e da guerra, e, além disso, **ser da mais alta utilidade experimentada pelos homens.**” (nossa tradução do latim)

⁵⁷ Bobbio, 1991, p. 36.

enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (grifo nosso)(Hobbes, Lev, 1997, I, XIV, p.113).

Hobbes defende a necessidade de todos os homens, sem exceção, renunciarem a seu direito sobre todas as coisas (Hobbes, Lev, 2001, I, XIV, p.215) num primeiro momento. Se um único homem resiste a esta lei fundamental da natureza (a qual ordena que todos os homens procurem a paz), ainda que ele seja sábio e forte, não haverá sentido que os outros se prejudiquem, perdendo seu direito a todas as coisas à exceção dele. Num segundo momento, a maioria escolheria um soberano, seja ele um homem ou uma assembléia, para que este mantivesse os homens em segurança. À assembléia ou ao homem, seria concedida a plena liberdade de direito a todas as coisas, tal qual ao sábio eloquente e forte de Cícero.

Estamos diante de um grande silêncio por parte de Hobbes ao atribuir a congregação dos homens em unidade a uma lei de natureza e não ao sábio eloquente. O ocultamento não é, de modo algum, discordância com Cícero: Hobbes sabia bem que a maioria era facilmente seduzida pela fala eloquente. O não dizer configurar-se-ia como um não suscitar das paixões, diminuindo a fala eloquente dos púlpitos que ensinava ao povo em quem acreditar e não em quê. Hobbes amplificava um dizer laico, uma lei natural, fazendo crer a toda humanidade, independente do credo, que não se tratava dos dizeres de um homem chamado Thomas Hobbes, mas de algo superior à religião e intrínseco a todos eles. Há a busca de uma reforma da vontade a fim de garantir a submissão ao soberano pela conformação e condução das crenças. A crença que Hobbes procurava conquistar em seu leitor era a de que este seria autor de uma grande obra, o Estado, em que o soberano seria o ator, de modo que “*se constitui o homem natural em cidadão, o leitor em co-autor*” (Janine Ribeiro, 1999, p.40).

Hobbes nos mostra justamente como o poder era fundamentado pela **crença**⁵⁸, e decorrente dela, a **opinião**⁵⁹ da maioria ao narrar episódios reais da guerra civil inglesa. Não nos esqueçamos da importância da crença para Hobbes, que está na primeira definição de retórica: ganhar a crença do ouvinte.

⁵⁸ Para Hobbes, **crença** é o fato de admitir proposições sob confiança. (Hobbes, EL, 1969, I, VI, 9, p.47).

⁵⁹ Para Hobbes, a **opinião** é gerada quando a proposição que a sustenta é adquirida ou por confiança ou por erro. “*E, particularmente, quando se admite a opinião confiando em outros homens, diz-se, que se acredita nela; diz-se desses que tal admitem possuírem uma crença, e por vezes a fê.*” (Hobbes, EL, 1969, I, VI, 7, p.46).

A: Penso que nem a pregação dos frades ou monges, nem a dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar aos homens em que acreditar, mas em quem. Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo (grifo nosso)(Hobbes, Beh, 2001, p.48)

Nesta passagem Hobbes observa que o fundamento do poder dos sedutores sediciosos dos religiosos é a crença e a opinião do povo. Ostrensky, em nota à tradução de *Behemoth*, destaca que a imagem do poder funda-se na opinião e na crença dos homens. Além do que, a imagem do poder edificado na opinião e na crença seria uma máxima corrente na Inglaterra de fins do século XVII. (Idem, Ibidem). Observamos também que no *Elements* e em *Human Nature* (1640, XII, 6) Hobbes já havia afirmado que “o mundo é governado pela opinião” (Hobbes, EL, 1969, I, XVII, 6, p. 63).

Ora, com isto podemos supor que, se o fundamento do poder é o contrato⁶⁰ e que a idéia contida nele está presente na origem da eloquência de Cícero, Hobbes bebeu dos tratados retóricos para fundamentar teoricamente seu poder. A idéia de que a opinião, e, por conseguinte, a crença governa o mundo, possibilita que o fundamento do poder em Hobbes possa ser entendido como o monopólio da crença, e, portanto, do poder, por parte do soberano, instaurado por um contrato. Essas idéias são caras à arte retórica, uma vez que somente esta arte é capaz de ganhar a crença do ouvinte. A arte da eloquência segue ainda mais longe em Hobbes.

Cícero afirma que a audição se dá pelo prazer da escuta e não pela força, embora ela se mostre imprescindível para a manifestação da fala eloquente. Amplificar a eloquência, diminuir a força, jogo de luz e sombra. O que fez os homens, pela sua própria vontade, submeter-se uns aos outros, a força ou a eloquência? Ou ambas?

A mesma dúvida habita os leitores de Hobbes. O que leva os homens a se submeterem ao poder soberano, a promessa de paz e a possibilidade de crescer por sua própria indústria (livrando-se assim do medo da morte violenta) ou a força repressora do soberano?

⁶⁰ Conferir no *Leviatã*, parte II, capítulo XVII a instauração do contrato.

IV

Seria ingênuo crer na submissão pela força? Embora isso ocorra de fato àqueles que não escolheram o soberano, aos insolentes reclamantes de Cícero e à minoria restante em Hobbes, há uma submissão voluntária da maioria porque não há um guarda para cada cidadão. A eloquência aparece então como algo de suma importância, inculcando na própria idéia de força algo maior do que realmente ela é, uma vez que não há um guarda para cada um e que guardas também são cidadãos seduzidos pela obediência voluntária. Há uma amplificação da imagem das espadas para se fazer ouvir a eloquência, a partir da própria eloquência. Quando se rompe o monopólio da eloquência, isto é, quando há outros eloquentes a seduzir o povo para ganhar sua crença, não há armamento suficiente que os possa reprimir. Chamemos novamente os personagens de Hobbes a fim de ilustrar nossos dizeres acerca da eloquência e da força:

B: Como foi possível então que o rei malograsse, se dispunha em cada condado de tantos soldados treinados que formariam, reunidos, um exército de 60.000 homens, e de vários depósitos de munição em locais fortificados?

A: Caso esses soldados estivessem – como eles e todos os outros súditos deviam estar – sob o mando de Sua Majestade, a paz e a felicidade dos três reinos persistiriam assim como o rei Jaime as deixara. Mas o povo estava em geral corrompido, e pessoas desobedientes eram estimadas os melhores patriotas.

*(...)B: Mas como veio o povo a se tornar tão corrompido? **E de que tipo era a gente que desse modo pôde seduzi-lo?** (grifo nosso)(Hobbes, Beh, 2001, p.32)*

Seduzir. Hobbes não poderia ter empregado outro verbo para melhor definir a condução das paixões. Do Latim *seducere*, é composto de *se*, que designa afastamento, separação e *ducere*, levar, guiar, conduzir. Quando o sedutor não é o soberano, aciona-se a facção numa república, dissolvendo a unidade. O sedutor move o seduzido para o lado que lhe convém, como o retor move os ânimos, as paixões.

Hobbes enumera os sedutores, dentre eles os religiosos e os interessados na queda da monarquia, todos desejosos do poder político e descreve, pela boca de A, os acontecimentos históricos, o modo como seduziram a fim de insurgir o povo contra o rei. O relato abaixo descreve o começo desta escalada, quando o parlamento julga e condena os nobres:

*A: A impudência é quase tudo nas assembléias 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? Sob tal acusação o conde de Strafford foi levado a julgamento perante a Câmara dos Lordes, em Westminster Hall, pronunciado culpado e logo depois considerado traidor por uma declaração de proscricção, isto é, por Ato do Parlamento (grifo nosso)(Idem, Ibid., p.112)

No contexto da guerra civil inglesa a retórica operou como um visceral meio, fortalecendo a força⁶¹ de quem dominasse seu uso, na sedução dos seus ouvintes. À “probabilidade da coisa afirmada” Hobbes se refere à idéia do verossímil, do provável, um dos ensinamentos primordiais da retórica para quem pretende persuadir.

Aristóteles nos diz, logo no início de sua retórica, que a verdade e as coisas que são semelhantes à verdade competem à mesma faculdade humana, para as quais os homens teriam uma tendência natural. Nesta busca da verdade, os homens conjecturam sobre as probabilidades:

“Porque compreender o verdadeiro e o que parece verdadeiro compete à mesma faculdade, ademais aos homens lhes basta a tendência natural à verdade e lidam com ela na maioria das vezes. Por tal motivo, encontrar-se disposto a conjecturar acerca de probabilidades é próprio daquele que se encontra em disposição semelhante acerca da verdade.”⁶²
(Aristóteles, 2004, I, I, 1355a, p.12.)

A faculdade pelo qual se chega à verdade é a mesma que capta aquilo que parece verdadeiro (to te gar alêthes kai to homoion tôi alêthei). É justamente com essa faculdade que os retores operam, com essa parecnça com a verdade, conduzindo os

⁶¹ Sobre a questão da imposição da força, nos parece suficientemente claro não ser mera imposição quando Hobbes expõe a diferença entre o poder soberano por instituição e por aquisição (ver capítulos do Leviatã XVIII e XX, respectivamente). “*Pode existir dúvida com relação a uma república estabelecida neste caminho (por aquisição) se está separada por um largo abismo da república por instituição ou constituição, descrita acima. Uma é ato positivo de representação e autorização pelo povo livre para escolher como sua paz e segurança está para ser estabilizada. A outra é, meramente, autorização sob coação. Ela é somente o passo por um ou muitos indivíduos da completa escravidão para a servidão.*” (Forsyth, p. 202). Este intérprete entende *commonwealth* por aquisição como a passagem da escravidão para a servidão. Atentemos para este fato, pois a servidão em Hobbes deve se concretizar por parte do povo somente quando o poder soberano garantir a paz e a proteção da vida. Se o poder soberano não garantir isto, Hobbes considera que servir a este representante do soberano é inútil, sendo legítimo aos homens desobedecerem. Ao desobedecerem, os homens destroem a unidade política criada por eles mesmos, necessária para a sobrevivência do poder soberano, tal como na República por instituição: “*Em resumo, os direitos e consequências tanto do domínio paterno quanto do despótico são exatamente os mesmos que os do soberano por instituição, e pelas mesmas razões*” (Hobbes, Lev, 1997, p. 166). A doutrina do povo como poder constituinte do corpo político habitualmente é associada às revoluções americanas e francesas, mas é interessante perceber que estas idéias já estavam em Hobbes.

⁶² “*Porque comprender lo verdadero y lo que parece verdadero compete a la misma facultad, además de que a los hombres les basta la tendencia natural a la verdad que tienen y dan con ella la mayoría de las veces. Por tal motivo, encontrarse em disposición de conjecturar acerca de probabilidades es propio del que se encuentra em disposición semejante acerca de la verdad.*” (Aristóteles, 2004, I, I, 1355a, p.12.)

ânimos para o lado que desejam. “*Todos os homens, por natureza, tendem ao saber*” afirmou Aristóteles em sua *Metafísica* (Aristóteles, 2002, LA, I, 980a). O que Hobbes nos mostra é justamente a manipulação desse amor pelo saber, não necessariamente verdadeiro, esse amor pelas sensações que os homens experimentam em seus corações diante de palavras que os motivem às transformações. Em outras palavras, Hobbes desvela ao seu leitor como o uso da arte retórica é capaz de destronar um rei.

V

Começemos a dissecação do corpo textual hobbesiano a fim de compreender o funcionamento retoricizante destas vísceras. Iremos do geral ao particular, da cidade ao homem. O corpo político⁶³ (o Estado) de Hobbes, formado pela minoria oprimida e pela maioria seduzida na escolha do soberano, deve seu contorno a estes últimos que não taparam seus ouvidos ou não se prenderam ao mastro com a firmeza necessária. Por ser a própria delimitação do corpo, analisemos estes seduzidos pela eloquência, que Hobbes chamou de *súditos* e em outras ocasiões de *povo*. Que não se subestime a importância destes dois termos. A idéia de *povo* em Hobbes vai gradativamente se aproximando à idéia de *súdito*. Isto não é exatamente uma surpresa, mas a confirmação de que o corpo político, os *súditos*, são conduzidos pela retórica. Esta idéia está de acordo com o princípio da cidade, de inspiração ciceroniana: **a origem do corpo político é a origem da eloquência.**

Não há incompatibilidade entre os termos *súdito* e *povo*, embora existam diferenças. O *súdito*, como indica a palavra *subditus*, nesta forma de participio passado, expressa aquele que está subordinado. Este sentido pode ser observado nas três ocorrências do termo, em ordem cronológica:

E cada membro do corpo político, é chamado súbdito, quer dizer, súbdito do soberano.(Hobbes, EL, 1969 , I, XIX, 10, p.140)

*Civium unusquisque, sicut etiam ominis **persona civilis subordinata**, eiusqui **Summum imperium** habet, **SUBDITUS** appellatur.* ⁶⁴(Hobbes, DCi, 1983, V, XI.)

Esta pessoa do Estado está encarnada no que se chama SOBERANO, de quem se diz que possui um poder soberano; e cada um dos demais é seu SÚDITO.(Hobbes, Lev, 1989, XVII,p.145)

*Is autem qui civitatis personam gerit, **summam** habere dicitur **potestatem**. Caeteri omnes **subditi** et **cives** appellantur*⁶⁵ (Hobbes, Lev, 2001, XVII, 13, p. 283)

⁶³ Hobbes entende por corpo político ou sociedade civil o que os gregos chamavam *πολις*, ou cidade e pode “definir-se como uma multidão de homens, unidos em uma só pessoa pelo poder comum, pela sua paz, sua defesa e seus benefícios comuns.” (Hobbes, EL, 1969, I, XIX, 8, p.104)

⁶⁴ “Cada um dos cidadãos, assim também toda pessoa civil subordinada daquele que possui o Sumo Império, chama-se súdito” (nossa tradução do latim).

⁶⁵ “No entanto, ele que gere a pessoa da cidade, se diz ocupar o **sumo poder**. Do restante se chama todos súditos e cidadãos.” (nossa tradução do latim).

Não observamos diferenças significativas para o termo *súdito* ao longo da trajetória hobbesiana, há antes diferenças de usos. No *Elementos* (a primeira citação) os súditos podem ser considerados como sendo cada membro do corpo político, o que confere muito poder aos súditos, posto que são, de fato, constituintes do Estado. No *De Cive* (a segunda citação), o conjunto dos *súditos* é uma *pessoa civil*⁶⁶, o que diminui a ênfase do *súdito* como partícula elementar, dispondo-o como outra pessoa civil qualquer da cidade, diminuindo seu poder. Já a introdução da idéia de *cidadão*, não incompatibiliza a de *súdito*. A condição de súdito antecede a de cidadão, pois sem a submissão voluntária ao soberano, nem seria possível a fundação da cidade onde a cidadania passou a existir (conforme a terceira citação). Isso nos lembra que para o cidadão, embora nos traga uma doce brisa de liberdade e direitos, a submissão⁶⁷ lhe é imanente. Em sua última versão do *Leviatã* (a quarta citação), Hobbes equivale o *súdito* ao *cidadão*. Ao analisar as aparições do termo *povo*, veremos as consequências desta equivalência. Adiantamos ao leitor que há nesta equivalência um engrandecimento do poder dos *súditos* dentro do corpo político.

Devemos então, decididos a analisar a idéia de *povo*, partir desta submissão originária. Retomemos algumas reflexões deixadas alhures. No capítulo XIII do *Elementos*, quando Hobbes descreve sua definição e seu uso particular da retórica, afirma que a maioria em geral é guiada pela crença e não pela verdade. Desta maneira, ao compreender o que é o *povo*, observaremos o movimento da maioria que se guia pela **crença**, se nos guiarmos pelo uso do termo feito no *Leviatã*. Atentemos para esta afirmação. Ao descrever a natureza humana, Hobbes afirma que as “*causas do apetite e do medo são as causas de nossa vontade*” (Hobbes, EL, 1969, I, XII, 6, p.63). Quando alguém nos propõe ganho ou prejuízo, ou seja, recompensa ou castigo, estas constituem

⁶⁶ É interessante notar que embora “*toda cidade seja uma pessoa civil, nem toda pessoa civil é uma cidade*” (Hobbes, DCi, 1998, II, V, 10, p.97). Uma pessoa civil é um grande número de cidadãos que se congregam em uma só pessoa, com a permissão da cidade, para fazer determinadas coisas. Então serão pessoas civis as companhias de mercadores e muitas outras confrarias. (Idem, Ibidem).

⁶⁷ Lebrun é claro quando analisa o Estado e seu caráter tutelar: a tutela, muitas vezes, é exigida, e por isso erigida, pelo próprio governado. Como nos lembra Lebrun “*é esquecer que são os próprios governados, o mais das vezes, que forçam o Estado a colocar-se como instância tutelar e “providencial”- por conseguinte, como poder onipotente e onisciente*” (Lebrun, 1992, p. 89). Uma situação atual bem familiar que ilustra o que foi dito é com relação à segurança. “*A segurança em primeiro lugar: regressamos assim ao ideal político de Hobbes, à odiosa filosofia, execrada pelos liberais do século XIX. Mas o que fazer? É o próprio jogo da liberdade econômica que acaba tornando cada vez mais profundamente necessária a intervenção do Estado.*” (Idem, ibidem). Não reconhecer isto é ignorar, por exemplo, os direitos do homem, que só foram erigidos graças ao Estado. Quando reivindicamos direitos, dirigimo-nos ao Estado, e a ninguém mais (Idem, Ibid., p. 92).

a causa de nossa vontade⁶⁸, e, por conseguinte de nossa opinião e de nossos atos. O problema é **crer** numa proposta e, a partir dela, gerar opinião. Ora, Hobbes discute a natureza humana e nota que, para além do *povo*, toda a humanidade guia-se pela crença, e por este motivo, pela opinião.

*Of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also our wills, so far forth as we **believe** that such rewards and benefits, as are propounded, shall arrive unto us. And consequently, our wills follow our opinions, as our actions follow our wills. In which sense they say truly and properly that say the world is governed by **opinion**.*⁶⁹ (grifo nosso)(Idem,Ibidem)

A constatação de que o mundo se guia pela crença expressa o quanto Hobbes deve à retórica o movimento do seu corpo político e a sua concepção de homem. A idéia de que os homens se guiam pela crença é própria da retórica. E a retórica irá ainda mais longe em Hobbes.

⁶⁸ A *vontade* é um **apetite** ou uma **aversão**, que designam **movimentos**, imediatamente anterior à ação ou à omissão desta, é o ato de querer. (Ver Hobbes, Lev, 1997, VI, p.63)

⁶⁹ “*Da recompensa e castigo, é a causa de nosso appetite e de nossos temores, e ademais também de nossas vontades, contanto que acreditemos que tais recompensas e benefícios, como são propostos, chegarão a nós. E consequentemente, nossas vontades seguirão nossas opiniões, assim como nossas ações seguem nossas vontades. Neste sentido que dizem verdadeiramente e apropriadamente que o mundo é governado pela opinião.*”

VI

Hobbes, ao introduzir a sua descrição do $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$, afirma que as **controvérsias** elevadas em torno do povo procedem do equívoco com relação ao seu significado, que é duplo (Hobbes, EL, 1969, II, II, 11, p.124). A inegável presença de Cícero neste ponto nos explica a descrição retórica e a questão da controvérsia.

A partir de uma descrição, o latino nos convida a imaginar um furto de objetos sacros em uma casa particular: o culpado deve ser julgado como um ladrão ou como sacrílego? Neste caso, será necessário **definir** *ladrão* e *sacrílego*, e, através de uma explicação, demonstrar que o ato em questão merece um outro **nome** que aquele dado pelo adversário. (Cícero, 1932, I, VIII, 11, p.17). Cícero nos mostra que “*Nominis est controversia, cum de facto convenit et quaeritur id quod nomine appelletur*”⁷⁰ (grifo nosso)(Idem, Ibidem, p.16). Embora Cícero deva esta idéia a Aristóteles e Hobbes a tenha resumido em sua retórica⁷¹, a presença fundamental no discurso hobbesiano é a latina, pois contém a dimensão da **controvérsia** entre as definições e os nomes. No *De Corpore*, Hobbes nos diz que *definições* são princípios ou proposições primárias, portanto **discursos**⁷². Observamos que até a descrição dos corpos tem por base a arte de bem falar. Isso se observa também na definição de *povo*.

Observando a controvérsia dos nomes em Cícero, Hobbes definirá o *povo*. Acerca desta idéia, notamos uma diferença em seus usos, e, a partir de uma análise cronológica dessas passagens, observamos um acréscimo semântico do poder do povo no corpo político hobbesiano. Hobbes, no *Elementos*, afirma que a palavra *people* é equívoca, pois é usada de modo duplo e não no seu sentido correto. Num sentido significa apenas um certo número de pessoas que se distinguem pelo lugar onde habitam, e então, Hobbes nos presenteia com exemplos. Esse primeiro sentido exprimiria o povo da Inglaterra, da França, que não são mais do que uma multidão de particulares que habitam aquelas regiões sem nenhum contrato ou pacto entre eles, o que não corresponde exatamente ao que Hobbes estaria compreendendo por *povo* nesta

⁷⁰ “A controvérsia se dá a partir do nome [do fato], quando sobre o fato se está de acordo e se disputa por qual nome aquele fato é chamado”. (nossa tradução do latim)

⁷¹ Ver Hobbes em *The Whole Art of Rhetoric* (I, XIV, p.445).

⁷² Hobbes entende por definição que “*are principles, or primary propositions, they are therefore speeches; and seeing they are used for the raising of an idea of some thing in the mind of the learner, whensoever that thing has a name, the definition of it can be nothing but the explication of that name by speech*” (são princípios, ou proposições primárias, são portanto discursos; e observando-se são usados para erigir uma idéia de algo na mente do aprendiz, sempre que essa coisa tenha um nome, a definição dela pode ser somente a explicação daquele nome pelo discurso-nossa tradução) (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 14, p.83)

obra. Um outro sentido, este sim, a definição de Hobbes, **significa uma pessoa civil, quer dizer, um homem, ou um conselho, na vontade do qual está compreendida a vontade de cada um em particular**. Então por exemplo, neste último sentido, a câmara baixa (lower house) do parlamento compreende todos os Comuns, enquanto eles estão lá com autoridade e direito para esse fim. Entretanto, uma vez dissolvida, ainda que estas pessoas lá permaneçam, não são mais o *povo*, nem os Comuns, mas somente o agregado, a *multidão* de homens que ali estão sentados, por maior que seja o acordo reinante entre as suas opiniões. (Hobbes, EL, 1969, II, II, 11, p.124).

Portanto Hobbes dirá que quando se afirma “o povo se revolta” ou “o povo exige”, há o uso equívoco do termo, quando na verdade quem se revolta e exige é a *multidão* e não o *povo*.

No *De Cive*, uma obra póstera ao *Elementos*, há uma outra definição, ainda mais precisa. Hobbes nos diz que o povo “*é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão.*” (Hobbes, DCi, 1998, II, XII, 8, p.189). Há uma pequena mudança nestas definições. Ambas guardam a idéia de unidade da multiplicidade, um uno que, embora formado do múltiplo, se opõe ao múltiplo. Há, na empreitada de Hobbes, uma busca do refinamento de sua definição, que necessita ser estável, ou seja, pensar um *povo* cuja unidade se mantivesse constante. Por este motivo, o uno não era um uno-múltiplo, mas um uno que se opunha ao múltiplo. Hobbes, como já nos mostrou Strauss, frequentou muito Platão, e notamos que isto se dá, sobretudo, em sua visão acerca da democracia. Platão já advertira que o *dêmos* é uma unidade instável. Na *Politéia* platônica, o interlocutor de Sócrates, Adimanto, reconhece que não é o *dêmos* muito disposto à união, a menos que lhe caiba uma parte de algo - e nisso estes dois concordam (Platão, 1927, VIII, 565a-565b). O *dêmos*, por si só, não se mantém unido. Essa força externa necessária à união enfraquece a existência do corpo do *dêmos*, que tende à multidão. O *dêmos* de Platão é um uno-múltiplo. Hobbes incorpora esta advertência platônica somada à definição de *povo* de Cícero. Cícero, em seu tratado sobre a República, nos mostra o que entende por *povo*. Lélcio, repetindo as palavras de Cipião, em que só existe *povo*, ou coisa do *povo*, em uma palavra, república, “*onde existe o consentimento pleno de direito*” (Cícero, 2001, III, XXXIII, 45, p.294). Cipião dissera:

*Res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*⁷³ (Cícero, 2001, I, XXV, 39, p.130)

E desta definição segue-se mais evidente o poder da multidão, “*sendo esse conjunto de homens tão tirano como se fosse um só e tanto mais digno de ódio quanto nada há de mais feroz do que essa fera que toma e imita a forma do povo*” (Idem, Ibid.). Hobbes evita a associação da multidão a partir da justiça e do consenso e não equivale o *povo* à República ou ao Estado, tornando-o pessoa civil. A associação da multidão em Hobbes se dá pela paixão⁷⁴ (mais próximo da origem da eloquência de Cícero) e não pela justiça. Já o fato de não equivaler *povo* à *república*, deveu esta sua estratégia à advertência de Platão. Já que o povo tinha uma tendência à multidão, equivalê-lo à república, tal qual Cícero, seria um grande risco, pois a cidade poderia ruir a qualquer momento, tal qual a fragmentação inerente à multidão. Para resguardar a república, Hobbes optou por definir muito bem *povo* e *multidão*, de modo que seus significados não pudessem se tocar, opondo-os⁷⁵. O *povo* de Hobbes será algo diverso do de Cícero e adquirirá **virtualidade**, a fim de distinguir-se da totalidade da república. Como alertou Cícero, a *multidão* pode passar por *povo*, gerando a ruína da verdadeira República. A confusão entre os termos, seguindo Cícero somente neste ponto, dirá Hobbes, gera a sedição. (Hobbes, DCi, 1998, XII, 8, p.189)

A não distinção das duas significações atribui a uma *multidão* dissolvida os direitos que pertencem somente ao *povo* **virtualmente** contido no corpo da República ou no soberano (Idem, Ibidem).

⁷³ “Coisa pública é coisa do povo. Ora, o povo não é o todo dos homens coeso de qualquer modo congregados, mas da multidão a partir da justiça por consenso coeso e associado por comunhão da utilidade.” (nossa tradução do latim).

⁷⁴ Esta alteração da justiça à paixão como força que coage a multidão à associação pode ser vista em Santo Agostinho. Agostinho, ao refutar a definição de *povo* de Cícero dizendo ser ela impossibilitada de realidade, propõe uma mais adequada, que delimita com mais acuidade a experiência. Esta sua definição passa a relativizar o motivo pelo qual a multidão se reúne em povo, desvinculando-o da noção de justiça. O Santo aboliu a justiça da definição realista da República porque em geral, as cidades terrenas são refratárias às ordens de Deus, e por isso, incapazes de fazer a alma prevalecer sobre o corpo e a razão sobre a paixão, desconhecendo a verdadeira justiça. (Santo Agostinho, 1993, XIX, 24, p.400). A república existente de Agostinho é desvinculada da justiça e relativiza-se nos objetos do amor de cada povo em particular. Quanto mais nobre estes objetos, tanto melhor será a República e tanto pior quanto menos nobre (Idem, Ibidem). A concórdia da multidão no que diz respeito à paixão é o que traz saúde ao corpo do povo e, conseqüentemente, da República.

⁷⁵ Em Cícero, o *povo* não se opõe à multidão, mas é diferenciado da *plebe*. (Cícero, 1947, I, 1). A *Plebe* não é oposta ao *povo*, mas aos patrícios (Cícero, *De legibus*, 1988, 3, 10).

A afirmação acima “*rights to a dissolved multitude, as belong only the people virtually contained in the body of the commonwealth or sovereignty*”⁷⁶(Grifo nosso)(Idem, Ibidem) possui duas consequências. A primeira consequência é a correspondência do *povo* com uma virtualidade, ou seja, como a idéia de sociedade, não é possível vê-la, mas reconhecemos sua existência, que é virtual. A segunda consequência, deduzida da primeira, pode ser observada nos três tipos de regime. O *povo*, por residir no corpo de uma república ou da soberania, e em momentos muito restritos, como observamos no exemplo dos Comuns, está contido no povo soberano (numa democracia), nos aristocratas soberanos (numa aristocracia) e no monarca soberano (numa monarquia).

Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembléia governante (the court). E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo. (Hobbes, DCi, 1998, II, XII, 8, p.190)

Hobbes nos conta como acontece esse processo. A aristocracia nasce quando uma assembléia soberana, a democracia, renuncia seu direito em favor dos aristocratas. Neste ato o povo, como pessoa civil, já não existe mais. (Idem, Ibidem, II, VII, 8, p.125). No *Elementos* esta descrição está pormenorizada. Nela Hobbes nos mostra como na democracia, embora o direito de soberania esteja em toda assembléia, que é virtualmente o corpo, é sempre um homem ou um número pequeno de particulares que fazem uso desse direito. Este homem ou este pequeno grupo emerge dentre os homens pela sua capacidade de seduzir o conjunto. Deste ponto de vista, a democracia já é uma aristocracia de oradores, interrompida por vezes pela monarquia temporária dum orador⁷⁷ (Hobbes, EL, 1969, II, II, 5, p.120). A monarquia, eletiva ou absoluta, por sua

⁷⁶ “direitos a uma *multidão* dissolvida que pertecem somente ao *povo virtualmente* contido no corpo da República ou no soberano” (nossa tradução).

⁷⁷ Nesta passagem de Hobbes há a presença de Platão. Platão afirmara que o *demos* não é unido e manda pouco na democracia. Os que mandam numa democracia pertencem a duas categorias: a primeira categoria, dos que mais falam e mais atuam, que não difere muito de uma oligarquia (Platão, 1927, VIII, 565e). A segunda categoria é a dos ricos, que mandam menos que os da primeira categoria. Em Platão *demos* e *multidão* se misturam devido à dificuldade dos homens em associar-se, de se transformar em uno. A multidão ou o vulgo em Platão, tende a valorizar aqueles que satisfazem seus desejos imediatos, sendo presa fácil dos demagogos. O vulgo é avesso ao amor e à ciência, o que lhe imprime uma peculiar maldade pueril, daquele que age sem sabedoria. Como cada regime acaba por conformar um homem, a democracia também conforma o seu. Por ser o regime em que predomina a liberdade, os desejos também libertam-se. Ocorre que há desejos bons e ruins, mas o homem democrático tende a entendê-los como

vez, tal como a aristocracia, “*se deriva do poder do povo*” (Idem, Ibidem, II,VII, 11, p.127) que transfere seu direito a um homem. Por este motivo “*Populus in omni ciuitate regnat*”⁷⁸ (Hobbes, DCi, 1983, II, XII, 8, p.190).

À oligarquia, à tirania e à anarquia, Hobbes aplicará a descrição retórica novamente, invertendo a lógica supracitada. Se antes se definiam os nomes com o fim de evitar a controvérsia, aqui Hobbes descreverá a aparição destas como não definições, depreciando-as como **opinião**. Assim a oligarquia é o nome dado à aristocracia pelos descontentes com quem exerce o poder ou com a forma de governo (Idem, Ibidem, II, VII, 2, p.120) e por este motivo não se trata de uma forma diferente de governo mas antes de uma **opinião** divergente com relação ao poder. A tirania é o nome dado à monarquia pelos descontentes com ela (Idem, Ibidem, II, VII, 3, p.121). A anarquia não é uma forma de governo, é a ausência de governo, por este motivo não serve para nomear uma democracia, (Idem, Ibidem, II,VII, 2, p.120) o poder do povo. Hobbes nos mostra que os nomes obedecem menos às suas definições e mais às paixões de quem os profere, gerando opiniões.

Isso porque os homens, ao atribuírem nomes, usualmente não significam apenas as coisas em si mesmas, mas também suas próprias afeições, tal como o amor, o ódio, a ira e ainda outras mais. (Idem, Ibidem, II,VII, 2, p.120)

Uma das principais causas da sedição é não ter clareza destas definições: *povo* e *multidão*. Elas podem ser utilizadas conforme as paixões dos sedutores sediciosos. Há, nas definições de povo arroladas acima, uma delimitação muito clara por Hobbes, porém os usos chegam a confundir o leitor. Em qualquer governo é o povo quem governa, é ele quem cede seu poder aos aristocratas na aristocracia ou ao monarca na monarquia, mas, conforme a descrição contida no *Elementos*, nem na democracia o povo delibera, quem delibera ali é um homem ou um pequeno grupo. O povo nunca delibera (como uma multidão) acerca de seu poder ou delibera sempre?

Caso o povo nunca delibere, como uma *multidão*, haverá confusão entre essas duas definições. No *De Cive*⁷⁹ há uma nota explicativa de Hobbes do que seria a

sendo todos de uma única natureza. O democrata abandona-se ao desejo (Idem, Ibid., VIII, 561d), levando-o à servidão, o mesmo caminho que leva tanto o indivíduo quanto o Estado a fazer de seus chefes tiranos.

⁷⁸ “O povo em toda cidade reina” (nossa tradução do latim)

multidão, pois, devido às objeções que recebeu, mereceu uma atenção maior. O fato é que a nota menos explica e mais confunde. Nela Hobbes vai definir o que já conhecemos da *multidão*, que é o mesmo que muitos homens. A *multidão* não tem uma vontade própria, pois cada um de seus membros possui uma vontade particular, e à ela não se pode atribuir, deste modo, uma ação. Se não pode converter-se em uma ação, também está impossibilitada de contratar, transferir ou adquirir direitos. Mas, se na *multidão*, cada um contratar com cada um, de modo que pelo acordo de todos ou da maioria, será recebida como a vontade de todos, então ela se torna uma pessoa. Aí então Hobbes insere uma afirmação sobre a **multidão** que dificulta a sua diferenciação com o povo:

se vê dotada de vontade, e pode praticar ações voluntárias, tais como dar ordens, fazer leis, adquirir e transferir direito, etc.; com mais frequência é chamada de povo que multidão. (Idem, *Ibidem*, II, VI, 1, p. 101, nota 3)

Segue-se a este trecho uma complexa distinção. Hobbes pensou o *povo* primeiro como pessoa civil na democracia e depois como virtualidade em outros regimes, na monarquia, por exemplo, em que o povo é o rei e os súditos conformariam uma multidão. Ora, se a multidão está submetida voluntariamente a um poder, enquanto súditos, não se pode dizer dela que cada particular possui uma vontade distinta. Hobbes bem compreendeu este problema, a partir da observação do *povo* na Inglaterra.

No diálogo *Behemoth*, em se que narra a guerra civil inglesa, encontramos um uso do termo que torna a definição hobbesiana incipiente, pois o *povo* aparece como sinônimo dos *súditos* que conformam a multidão, contrariando sua própria definição⁸⁰. Se Hobbes ainda considerasse o *povo* como virtualidade, na monarquia, ele deveria ser o rei e, o restante, a multidão. Os súditos, que Hobbes chamou de *povo* nesta obra, ainda são descritos como seduzidos pela retórica, arte pela qual se é capaz de retirar o afeto do povo pelo rei e conduzir a opinião do *povo* para o lado que conviesse, a fim de sustentar o poder dos sediciosos. O que se disputava era a opinião dos súditos e o alvo do discurso dos sediciosos é o *povo* e não o rei. Se o povo na monarquia não fosse mesmo aqueles súditos em multidão, se não guardasse em si aquela maioria originária que conformou o

⁷⁹ Ver nota de Hobbes, *De Cive*, II, VI, nota nº 3 da edição brasileira, tradução de Renato Janine Ribeiro, referida na p.101, p368-369. Esta edição ainda adiciona os comentários da tradução de Sorbière, tradução em língua francesa que fora revisada por Hobbes.

⁸⁰ Ver nota nº6 de Renato Janine Ribeiro, na página 34 da edição brasileira de *Behemoth*. Janine Ribeiro irá aproximar o sentido do *povo* nesta obra ao sentido de *plebs* (plebe, multidão) e não ao de *populus* (que tem consistência e soberania).

corpo político, não seria necessário todo o esforço de ganhar a sua crença e conduzir suas opiniões a partir da *inventio*.

A: Depois de fazer o povo acreditar na ilegalidade da cobrança do ship-money, e com isso levá-lo a julgá-la tirânica, em seguida, a fim de intensificar seu desafeto para com Sua Majestade, o Parlamento acusou-a do projeto de autorizar e introduzir a religião romana neste reino; nada poderia ser mais odioso ao povo. Não porque esta religião fosse errônea (coisa que ele não tinha instrução ou discernimento bastante para examinar), mas porque se acostumara a ouvir pregadores a quem dava crédito a invectivavam em seus sermões e discursos. Essa foi na verdade, a mais eficaz calúnia que se poderia inventar para alienar do rei o afeto do povo.(grifos nossos)(Hobbes, Beh, 2001, II,p.101-102)

Poder-se-ia objetar, ao argumento acima exposto, que Hobbes não aproximou sua definição de povo à maioria porque *Behemoth* não pode ser considerada uma obra fonte de definições⁸¹. Isso se deve a dois motivos. Primeiro porque esta obra é um diálogo que pretende narrar a história da guerra civil inglesa e, segundo porque se trata do povo inglês e não do povo enquanto portador de uma única vontade, de uma pessoa civil. Ora, pode-se contestar sim o status desta obra como fonte de definições, mas é inegável que há, por parte dos conquistadores de crença, a construção de uma única vontade junto ao povo, a de destituir o poder do rei pela destruição do afeto que este possuía junto ao povo. A fim de elucidar estas questões nos restou o *Leviatã* em latim, em que os usos destes termos são mais precisos e fornecem definições. Há ainda o fato de ser sua última obra revisada, e que, portanto, guarda a última palavra nesta discussão.

No capítulo XXX do *Leviatã*, Hobbes nos mostra os deveres de quem ocupar o ofício (office) de soberano representante e, a certa altura, lembra ao ocupante da cadeira que o espírito da gente vulgar é como papel limpo a ser impresso⁸². A autoridade pública deveria, por este motivo, inscrever nele o que desejar, a menos que os cidadãos estivessem marcados por uma dependência em relação a poderosos ou desvairados com as opiniões dos doutores (Hobbes, Lev, 1997, II, XXX, p. 242). Deve-se, portanto,

⁸¹ A obra em que Hobbes registrou suas definições é *De Cive*, *O Leviathan* e o *Behemoth* eram obras destinadas ao grande público.

⁸² Outra herança platônica. Em Platão, a bestialidade habitualmente atribuída à multidão não é por natureza, possui, portanto, um caráter mutável. Sócrates nos lembra “*não acuses em demasia a multidão*” (Platão, 1927, VI, 499e). O pensador sugere que, ao invés de provocar o vulgo, dever-se-ia aconselhá-lo, demonstrando quem são os filósofos, sua natureza e sua profissão, porque a boa cidade é aquela na qual a unidade do poder se dá pelo filósofo, ou seja, onde existe a coincidência da política e da filosofia, como um verdadeiro uno.

inscrever, antes de tudo, para evitar a sedição, não apenas pelo dever, mas pela segurança e benefício do *povo*. Descendo a pormenores desta pedagogia, deve-se ensinar ao povo que nunca se apaixone por nenhuma forma de governo que observa nas nações vizinhas. Evitar a sedição a partir da educação do povo é dever do soberano, pois o *povo* não pode ignorar os fundamentos e razões daqueles direitos essenciais⁸³, uma vez que os homens são facilmente tomados pela sedição. Atentemos para esta educação. Educar é *ex ducere*, um conduzir a partir de, neste caso, condução de paixões tendo como fim a manutenção da paz. Ora, se o soberano deve ensinar ao *povo*, isto significa que o *povo* não é o soberano, é um outro, outro do qual o poder soberano emana, pois se retirada a concórdia do povo, a cidade se dissolverá.

*Ut veniam jam ad doctrinas particulares quas **populos** docendus est, prima erit, ne formas regiminis, quas in gentibus vicinis conspiciunt, plusquam formam civitatis propriae adament, aut imitari cupiant, quamtamcumque gentium illarum prosperitatem videant. Non enim ab aristocratia, vel democratia, aut monarchia, sed ab obedientia et concordia civium in quacunque civitate res secundae oriuntur. In omni civitatis gerere, sublata obedientia, et proinde concordia, civium, non modo non florebut cives, sed civitas brevi tempore dissoveltur.*⁸⁴ (grifo nosso)(Hobbes, Lev, 1841, II, XXX,7, p.242,243)

Aqui Hobbes equivale o *povo* aos *cidadãos*, e como vimos na definição de *súdito* exposta nesta mesma obra, equivale *súdito* ao *cidadão*, portanto *povo* e *súditos* (que é também *multidão* mesmo na democracia, fora das datas das assembleias, como vimos nas definições do *De Cive*) são o mesmo. Se concordarmos com isso, o povo manda sempre. Ou não. Se tudo isto for uma armadilha retórica de Hobbes, jogo de sedução que confunde as duas definições *povo* e *multidão*, o *povo* não delibera nunca, porque sempre é seduzido e movido para o lado que convém ao sedutor e não ao interesse do povo. Ou ainda, sim e não, o *povo* delibera sempre, porém sua deliberação é baseada na sedução, o que o faz deliberar, mas nunca de maneira autônoma. O fato é que os textos permitem este duplo sentido, e é a arte retórica que nos mostra esta

⁸³ Os direitos essenciais do povo são os mesmos direitos essenciais de soberania, descritos no capítulo XVIII do *Leviatã*.

⁸⁴ “De modo que eu venha agora para as doutrinas particulares, as quais devem ser ensinadas ao **povo**. A primeira será que, a nenhuma das formas de regime, as quais observam nas gentes vizinhas, ou então atraídos observem a imitar, qualquer que seja a grandeza que vêem a prosperidade daquelas gentes, apaixonem-se mais do que pela forma da própria cidade. Na verdade não pela aristocracia, ou pela democracia ou então pela monarquia, mas pela obediência e concórdia dos cidadãos em qualquer cidade que se origina o seguinte bem. Em toda cidade, pela sua origem, destruída a obediência, e por consequência a concórdia, dos cidadãos, de modo nenhum florescerão os cidadãos e a cidade em breve tempo se dissolverá.”(nossa tradução do latim)

ambivalência. Uma coisa é certa: a cidade existe graças à concórdia do povo, e esta concórdia é uma concórdia de paixões. A concórdia das paixões é a condição necessária para a existência da cidade ou do Estado⁸⁵, o que compõe o direito essencial do soberano. O *povo* para Hobbes deveria ser **movido** pela autoridade do soberano.

Also, the popularity of a potent subject (unless the commonwealth have very good caution of his fidelity,) is a dangerous disease; because the people (which should receive their motion from the authority of sovereign,) by the flattery, and by the reputation of an ambitious man are drawn away from their obedience to the laws, to follow a man, of whose virtues, and designs they have no knowledge⁸⁶.(Grifo nosso)(Hobbes, Lev, 2001, II, XXIX, 20, p.540)

Hobbes nos mostra como o soberano, tal qual aquele sábio eloquente de Cícero, deveria possuir o monopólio da eloquência política e **mover** o povo para o lado que lhe conviesse, salvo o caso em que um súdito potente e popular fosse fiel à causa do soberano.

Em suma, em Hobbes o *povo* é visto como a matéria prima do Estado, seja para sua saúde ou doença. Há um *povo* “republicano”, aquele que existe virtualmente e que é o próprio soberano, lembra-nos da genialidade de Hobbes em defender a monarquia com conceitos republicanos, e o *povo* digamos, real, sedicioso quando seduzido, configurando-se com uma alteridade em relação ao soberano. Em *Behemoth* Hobbes nos mostra este último, desqualificando as atitudes do *povo* como atitudes de uma multidão, o monstro de múltiplas cabeças. Há também, nesta desqualificação, a apologia do *povo* “republicano”, aquela pincelada do *populus* de Cícero em suas obras. Como Hobbes emprega indistintamente o termo *povo* em *Behemoth* e na maioria de suas obras, ora como alteridade em relação ao soberano, ora como idêntico ao soberano, isso aparece como um certo mal estar em sua filosofia. Hobbes é lembrado pela

⁸⁵ A essência do Estado, no *Leviatã*, é definida como uma abdicação da força e de todos os recursos de cada um dos componentes do Estado, cuja finalidade é assegurar a paz e a defesa comum (Hobbes, Lev, 1997, II, XVII, p. 144). Notemos que é necessário que se convença os potenciais súditos com esse discurso. Se bem sucedido, o soberano, além de monopolizar a força, estabelece a concórdia de paixões, isto é, todos concordarão que isso é necessário para sentirem confiança na manutenção de suas vidas e na prosperidade pela própria indústria.

⁸⁶ “Também, a popularidade de um súdito poderoso (a menos que a República o tenha em muita boa conta no que toca a sua fidelidade) é uma doença perigosa; porque o povo (que deve receber seu movimento da autoridade do soberano) através da bajulação e da reputação de um homem ambicioso é dissuadido de sua obediência às leis para seguir um homem, de cujas virtudes e desígnios eles não têm nenhum conhecimento.”

historiografia tanto como o homem que inspirou os *levellers*⁸⁷ quanto o responsável pelas idéias que deram origem ao Estado totalitário⁸⁸.

Adotaremos, em nossa análise, o uso mais presente em Hobbes, o *povo* como alteridade em relação ao poder soberano.

⁸⁷ *Levellers* (niveladores, numa tradução literal) era o movimento que pregava a igualdade de nascimento e condições entre os homens na Inglaterra do século XVII. O *Leviathan* de Hobbes foi um dos livros inspiradores do movimento, em especial o capítulo XIII, em que diz que a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito (Hobbes, Lev, 1997, p. 107). O conde de Clarendon, um defensor da monarquia, considerava que “*Hobbes não valia mais que um leveller, dada sua crença na igualdade entre os homens e a sua convicção de que a ascensão social devia estar aberta a talentos. (...) No plano intelectual, Hobbes muitas vezes se situou junto aos radicais*” (Hill, 1991, p. 369).

⁸⁸ Conferir Hannah Arendth em *As origens do totalitarismo*, páginas 168 à 176.

VII

Hobbes afirma que o povo deve receber seu movimento da autoridade do soberano. Deveríamos nos perguntar, antes de qualquer coisa, pelo o que é este movimento. A resposta, acreditamos, pode ser encontrada em Quintiliano. O latino, ao descrever a diferença entre *tropo* e *figura*⁸⁹ nos conta como a maioria confunde estas duas partes da eloquência. A confusão se dá seja porque aprenderam desta maneira seja pelo modo como **convertem o discurso, indo de um significado a outro**, que também denominaram **movimento**.

*Nam plerique has tropos esse existimaverunt, quia, sive ex hoc duxerint nomen, quod sint formati quodam modo, sive ex eo, quod vertant orationem, unde et **motus dicuntur**, fatendum erit esse utrumque eorum etiam in figuris. Usus quoque est idem; nam et **vim rebus adjiciunt et gratiam praestant**.*⁹⁰
(grifo nosso) (Quintiliano, 1934, IX, I, 2, p.252)

Retomemos então a afirmação de Hobbes em que o povo “*deveria receber seu movimento da autoridade do soberano*”. A autoridade do soberano como **causa do movimento** do povo deve ser compreendida como uma autoridade produtora de significados das palavras, como na definição de *tropo* de Hobbes, visivelmente inspirado por Quintiliano.

“a maneira refinada das palavras é um ornato do discurso, pelo qual uma palavra é conduzida de sua primeira significação própria a outra”
(Hobbes, Rhet. II, I, p. 514).

Atentemos para esta causa do movimento. 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*” (grifo nosso) (Hobbes, Lev, 1997, I, V, p.54). A manipulação do conhecimento

⁸⁹ Hobbes, também inspirado por Quintiliano, diz que o “*Ornato do esquema do discurso em uma sentença é um ornato da forma do discurso, ou uma figura, que, para o forte movimento das afecções torna o sentido e o próprio significado de uma sentença num belo gênero*” (Hobbes, Rhet. II., VII, p.524)

⁹⁰ “*Muitos consideraram serem estas [as figuras] os tropos, seja porque este último tem seu nome conduzido a essa forma, seja pelo modo no qual convertem o discurso, denominando-o como **movimento**. Porventura será mostrado que ocorre também nas figuras. O uso em cada um é o mesmo, e de fato, **adicionam força às coisas e as dispõem graciosamente***” (Tradução nossa do latim)

das aparências ou dos aparentes efeitos, a fim de gerar os mesmos efeitos, constitui a filosofia de Hobbes e o esquema da arte retórica.

*Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects*⁹¹ (Hobbes, Dco, I, VI, 1, p.65).

A definição supracitada, em geral mostrada como um fruto da metodologia das ciências naturais, pode agora ser analisada por uma nova perspectiva, a da arte retórica, que evidentemente, não exclui a que antecede, ao contrário, a complementa, expandindo os horizontes para uma nova leitura das obras hobbesianas.

A possibilidade de gerar os aparentes efeitos desejados, pela manipulação de causas, através de um discurso eloquente, conferiria ao soberano um grande **poder**, o de construir e, portanto, produzir o futuro⁹². Ao contrário das sensações do corpo, as sensações da mente envolvem uma concepção de futuro, uma expectativa. Desta maneira, a mente delibera e calcula a partir da articulação de diversos conteúdos mentais, visto que uma concepção do futuro nada mais é do que produto da concepção do passado, e nesse sentido de um poder passado, a reminiscência do experimento passado. É a partir disto que conjecturamos as coisas que estão por vir, ou presumimos o futuro.

A concepção de poder é, assim, a concepção de uma capacidade de produção das coisas, segundo a experiência que temos dela. Ou melhor: ela é a concepção de uma relação de antecedência e consequência entre as coisas, a partir da qual atribuímos a ela um poder de produção (Idem, Ibid., p.61)

A capacidade de produção das coisas, uma demiurgia, é a capacidade própria do retor que dispõe as paixões dos ouvintes de modo a produzir e reproduzir efeitos. O poder em Hobbes produz o futuro. Ocorre que, num Estado, são todos os homens em conjunto que o produzem, por este motivo, o poder deve persuadi-los a se conformar em

⁹¹ “Filosofia é o conhecimento que adquirimos por raciocínio verdadeiro das aparências ou dos efeitos aparentes, do conhecimento que temos de alguma produção possível ou geração do mesmo e de semelhante produção, como tem sido ou pode ser, do conhecimento que nós temos dos efeitos.” (Nossa tradução)

⁹² “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro” (Hobbes, Lev. 1997, p. 83).

unidade antes de tudo. O poder é a capacidade de produzir persuasão (πειθους δημιουργος de Isócrates). A arte retórica, arte pela qual se causa paixões nos ouvintes a fim de ganhar sua crença, e por consequência, seu **movimento**, parte da relação de antecedência e consequência entre o que fala e o que ouve: ao falante, atribui-se o discurso cujas palavras estão de determinada maneira dispostas de maneira a persuadir, ou seja, produzir uma ação (ou inação) em quem ouve. Isso é possível no contexto do soberano e de seus súditos porque em Hobbes os homens reagem de maneira muito semelhante ao serem tocados em suas paixões, porque são as mesmas. Todos desejam, todos temem, etc. O que os diferencia é o objeto das paixões, o que desejam, o que temem, etc.

Refiro-me às semelhanças das paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança etc., e não à semelhança dos objetos das paixões, que são coisas desejadas, temidas, esperadas etc. Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar ao nosso conhecimento, que os caracteres do coração humano, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. (Hobbes, Lev, 1997, p.28)

Esta constatação, de que os homens são semelhantes em suas paixões, guarda suas raízes na arte retórica. Hobbes nos mostra, em seu resumo da retórica de Aristóteles, que os princípios que concernem à crença surgem das paixões dos ouvintes. (Hobbes, Rhet. I, II, I, p.451). Aristóteles será ainda mais incisivo nesta passagem, chegando a dizer que as emoções são **as causas**⁹³ que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam prazer e dor. (Aristóteles, 1998, II, I, 1378a, p.106).

O soberano, portanto, ao significar as palavras de seu discurso, deveria levar em consideração esta arte de ornar a fala, a fim de mover o povo para o lado que o

⁹³ Embora as noções de causa em Aristóteles e em Hobbes sejam completamente diversas, elas não são excludentes no contexto da arte retórica, porque esta arte tem por objetivo persuadir e não concretizar a causa final. Aristóteles entende que a causa final, o que move os homens ao seu fim é o bem supremo. Este processo é finito: “o objetivo é um fim, e o fim é o que não existe em vista de outra coisa, mas aquilo em vista de que todas as outras coisas existem; de modo que, se existe um termo último desse tipo não pode existir um processo ao infinito. (...) Mas os que defendem o processo ao infinito não se dão conta de suprimir a realidade do bem” (Aristóteles, 2002, p.77). Já Hobbes defende exatamente aquilo que Aristóteles recusa, que o homem vá de um desejo ao outro, cessando somente com a morte. “Para este fim – uma vida em comum pacífica e harmoniosa -, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o finis ultimus (fim último) nem o summum bonum (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais.” (Hobbes, Lev, 1997, I, XI, p.91)

conservasse em unidade. O leitor poderia considerar um verdadeiro absurdo a possibilidade de mudar o significado das palavras por completo. Muitos até objetariam, com Espinosa⁹⁴, que isto seria impossível, pois o significado das palavras lhes é imanente. Observemos, neste caso do soberano hobbesiano, a noção de causa. Ela é, quando produzida, um feito artificial. Isto traria à idéia de causa hobbesiana uma característica “transitiva” (Chauí, 2003, p.300), e não imanente, como em Espinoza. A causa não é observada naquilo que produz. A produção da causa se dá a partir da observação dos aparentes efeitos, o que lhe confere caráter artificial, por isso transitório e não imanente. Isso possibilita uma radical transformação de um significado de uma palavra em sua filosofia.

⁹⁴ A causa em Espinosa é “*imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz.*” (Chauí, 2003, p. 302). Atentemos para esta imanência, sobretudo quando pensamos na significação das palavras. Na palavra está atualizada a sua própria significação, seu próprio ser, sua potência. A causa imanente estenderia-se, além do significado da palavra, até a existência, até a *res*. Portanto, as palavras não mudariam de significado, eram sempre as mesmas porque seu significado era imanente. O que variava era o sentido atribuído às proposições construídas a partir delas: “*É fácil, portanto, entender que os sábios podiam alterar ou corromper o significado de uma frase de um qualquer livro raríssimo que estivesse em seu poder, mas não o significado das palavras. Além do que, quem quisesse alterar o significado de uma palavra, dificilmente poderia depois respeitar essa alteração sempre que falasse ou escrevesse*” (Espinosa, ?, p.215) (grifo nosso).

VIII

Trazendo a causa transitiva de Hobbes às palavras, uma primeira consequência é que as palavras, embora possuam significados originários, portam outros significados convencionados por aquele que as profere. Fiar-se no significado permanente da palavra nem sempre é possível para o entendimento do dito. Portanto, ao raciocinar, o homem necessita ter “*cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição e interesse do locutor*” (Hobbes, Lev, 1997, I, IV, p.49). Ocorre que as palavras sempre estão num discurso, e os discursos sempre são proferidos por homens. Por este motivo, na palavra manifesta, o significado não é imanente. Se observarmos o capítulo em que discute o emprego dos nomes⁹⁵ em Hobbes, há dois tipos de nomes, um que ele definiu como *absolutos*, ou seja, os de cuja significação não se pode estabelecer comparação, são precisos e universais, tais como resolução, composição, subtração, etc e o outro como *relativos*, os que permitem relação de comparação (Hobbes, DCo, 1966, I, I, p.23). Os homens, ao proferirem discursos, utilizam mais estes últimos.

Esta transitoriedade dos significados é clara quando Hobbes afirmava que a universalidade deve ser atribuída somente às palavras e nomes, e não às coisas:

*that universality is to be attributed to words and names only, and **not to things**, so the same is to be said of other distinctions of names; for no things are either univocal or equivocal, or relative or absolute*⁹⁶ (Hobbes, Dco, 1966, I, I, p.23) (grifo nosso).

A *res* não necessariamente possui relação com o seu significado, isto é, não há imanência. Hobbes traria um exemplo, talvez o mais evidente de todos, em que afirmava ser o verdadeiro e o falso atributos da linguagem, e não das coisas, porque dependem da sentença que os proferia:

⁹⁵ É interessante notar que para Hobbes o **nome** é definido como uma palavra adotada pelo prazer: “*A name is a word taken at pleasure to serve a Mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what thought the speaker had, or had not before in his mind.*” (Hobbes, DCo, I, 2, p. 16) “Um **nome** é uma palavra adotada pelo prazer de servir a uma **marca**, que poderia surgir em nossa mente semelhante a algum pensamento que tivemos antes e que, sendo pronunciado aos outros, poderia tornar-se um **signo** daquele pensamento que o falante teve ou não teve antes em sua mente.” (Nossa tradução)

⁹⁶ “*Essa universalidade deve ser atribuída somente às palavras e aos nomes e não às coisas. Assim o mesmo deve ser dito de outras distinções de nomes, visto que coisa alguma é unívoca ou equívoca ou relativa ou absoluta.*” (Nossa tradução)

quando dois nomes estão ligados numa consequência, ou afirmação, como por exemplo “O homem é um ser vivo”, ou esta outra, “Se ele for um homem, é um ser vivo”, se o último nome ser vivo significar tudo o que o primeiro nome homem, significa, então a afirmação, ou consequência, é verdadeira; de outro modo é falsa.(Hobbes, Lev, 1997, I, IV, p. 46).

As palavras devem e são significadas pelo soberano, quando este possui o pleno poder, e Hobbes nos mostra isto a partir dos títulos de honra:

*os títulos de honra, como duque, conde, marquês, e barão, são honrosos, pois **significam** o valor que lhes é atribuído pelo poder soberano do Estado. Nos tempos antigos esses títulos correspondiam a cargos e funções de mando, sendo alguns derivados dos romanos, e outros dos germanos e franceses. Os duques, em latim duces, eram generais de guerra. Os condes, comites, eram os companheiros ou amigos do general, e era-lhes confiado o governo e a defesa dos lugares conquistados. Os marqueses, marchiones, eram condes que governavam as marcas ou fronteiras do Império* (Hobbes, Lev, III, XXXV, p.299) (grifo nosso).

Hobbes demonstra como uma palavra que portava um significado⁹⁷ passou a portar outro, assim como a idéia de **tropo**. A significação anterior ficou bem distante da atual. O instituidor da nova significação foi o poder soberano. *“Estes títulos de duque, conde e marquês foram introduzidos no império, na época de Constantino, o Grande, numa adaptação dos costumes da milícia dos germanos”* (Idem, Ibid.).

O soberano, como máxima autoridade civil, era quem deveria interpretar e significar o todo. Por este motivo, o significado das palavras não poderia ser considerado como algo permanente e muito menos imanente: *“porque quem quer que tenha o poder de tornar lei a qualquer escrito, tem também o poder de aprovar ou desaprovar a interpretação do mesmo”* (Hobbes, Lev, 1997, III, XXXIII, p.288).

Hobbes põe diante de nossos olhos a necessidade do monopólio da significação das palavras pelo soberano, porque, perdida esta, a sedição fatalmente ocorreria. E foi o que aconteceu no reino inglês. Quando a interpretação das sagradas escrituras escapou aos domínios do poder soberano, as facções dentre o corpo político surgiram, corrompendo o povo. Em seu *Leviatã*, além de ensinar o soberano a conservar o corpo

⁹⁷ Hobbes define o que é significar: *“quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens”* (Hobbes, Lev, 1997, I, V, p.52)

político com saúde, ensinava também como ler as sagradas escrituras, considerada privilegiada fonte de conhecimento no século XVII, inclusive por Hobbes⁹⁸.

⁹⁸ Conferir nota 21.

IX

A fim de liquidar o poder dos eclesiásticos que insurgiam o povo contra o rei, a estratégia de leitura de Hobbes foi acabar com interpretações alheias ao próprio corpo do texto. Isto porque os eclesiásticos tiravam todos seus argumentos, portanto seu poder, incitando o medo *post mortem* a partir de interpretações da Bíblia, usando uma tradição exegética que remete a Maimônides ⁹⁹.

Foi **confrontando as passagens** das Sagradas Escrituras que Hobbes nos mostrou o sentido da expressão “Reino de Deus”. Ela não significava, como para a maioria dos eclesiásticos em seus sermões, a eterna felicidade para depois desta vida, no altíssimo céu. Referia-se, em todas as passagens vistas, ao reino civil do povo de Israel, cujas leis civis eram as de Moisés. Este reino teve seu fim na eleição de Saul, ocasião em que os profetas predisseram ser restaurado por Cristo, na sua ressurreição para o julgamento do mundo. É por esta restauração vindoura que diariamente se ora, até hoje, a oração do Pai Nosso (*venha a nós o vosso reino...*). Se o reino de Deus não fosse um reino terrestre “*não teria havido tantas discussões e guerras para determinar através de quem Deus nos fala, nem tantos padres se teriam preocupado com a jurisdição espiritual, nem rei algum a teria negado a eles*” (Hobbes, Lev, 1997,III, XXXV, p.303). Hobbes precisaria desses exemplos para demonstrar que uma interpretação literal não se fia no significado das palavras em si para compreender a proposição, mas, ao contrário, se apóia nos sentidos das proposições bíblicas para daí inferir os significados das palavras.

Hobbes estaria dizendo também que o significado das palavras era dado pela autoridade, e por ninguém mais. Não confundir autoridade com o autor do livro, porque “*o que torna canônico um livro não é o autor, é a autoridade da igreja.*”(Idem, Ibid., p.286). Se aqueles livros estão reunidos ali, não é por um acaso. O sentido que os reúne designa o significado das palavras. Atentemos para o fato de que na Inglaterra o cânone é estabelecido pelo rei. Em Hobbes a autoridade demarcaria os *signa* (signos), aquilo

⁹⁹ Maimônides, em seu *Guia dos Perplexos*, no século XII, construiria uma resposta às dúvidas geradas pela interpretação bíblica e às meditações acerca das ciências naturais. Sua intenção era conciliar estas duas. Maimônides traria à exegese bíblica a doutrina aristotélica, rompendo com a tradição neoplatônica. Embora Maimônides procurasse *demonstrar* muitos de seus argumentos, como a incorporeidade de Deus, restavam muitas dúvidas acerca das coisas não demonstráveis. A Escritura Sagrada não se pronuncia claramente sobre todos os seus assuntos, e, por um critério arbitrário, baseando-se na conveniência das autoridades eclesiásticas, Maimônides recomendava adotar um posicionamento. No *Guia dos Perplexos*, avisa que não era seu propósito “*ocupar-me das ciências naturais*”, mas sim “*esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo.*”(Maimônides 17, p.66)

por meio do qual nos comunicamos uns com os outros. O discurso interno é diverso daquele, uma espécie de lembrança individual, constituído por *notis* (notas ou marcas) (Hobbes, Lev, 1997, I, IV, p.44 e Hobbes, DCo, I, II, p.14). No uso interno poderíamos até recorrer ao significado da palavra que consideramos imanente, mas quando falamos aos outros, temos que nos esforçar em buscar um sentido mais usual, se desejamos que o outro nos compreenda. A autoridade demarca o que anacronicamente designaríamos por “campo semântico”. E o significado do que expressa o sentido literal está circunscrito nisso. Cada autoridade concebe um “campo” em particular.

O poder do rei se esfacela a partir do momento em que as significações das palavras não são mais conferidas por sua autoridade soberana. Que arte faria Hobbes observar os conflitos deste modo? A arte retórica fez Hobbes ver ainda mais coisas, ensinou-o a conceber o homem.

X

Passemos da cidade, aquele conjunto de homens unidos em assembléia a fim de decidir sobre qualquer assunto, para o homem. Algumas constatações são dedutíveis das que já formulamos. Se a cidade é guiada pela arte retórica, são os homens que portam esta potencialidade. O homem será descrito como um ser sensual e movido pelas paixões. Descrever o movimento do homem é descrever como é afetado em suas paixões.

Hobbes começa a descrever seu homem pela sensação¹⁰⁰. A causa da sensação, dirá Hobbes, é o corpo exterior que *pressiona* o órgão de cada sentido e, pela mediação das partes do corpo humano (nervos, cordas e membranas até o coração), provocam ali no final de seu turno uma contrapressão, ou conato (*ανπτυπια* sive *conatus*) (Hobbes, Lev, 2001, I, I, p.22) do coração, para fora e porque para fora, gera a impressão de algo exterior. A sensação é, portanto, uma *ilusão* ou *aparência* (Idem, Lev, 1997, I, I, p.31), ilusão esta também presente em sua definição de filosofia. Essas pressões nada mais são do que **movimentos** diversos. A sensação, em todos os casos, nada mais é do que esta ilusão originária, causada pela pressão, isto é, “*pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados*” (Idem, Ibidem). Isto nos lembra o modo como a retórica ensina a persuadir, com imagens, ou seja, agradáveis ilusões que **movem** os ouvintes. Este **mover** a que tanto Hobbes se refere, como vimos, deve especialmente à arte retórica de Quintiliano.

¹⁰⁰ Da sensação, primeiro capítulo do *Leviatã*.

XI

Há dois tipos de movimentos para Hobbes, um *vital*, que designa a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, etc, e outro *voluntário*, como andar, falar, mover qualquer dos membros, etc. Segue-se que, para que um homem fale, ande, ou realize qualquer outro ato voluntário, necessite, antes de efetivá-lo, possuir um pensamento anterior de *como, onde e o que*. Estas coisas só podem ter origem na imaginação. (Hobbes, Lev, 2001, I, VI, p. 82). A imaginação, como Hobbes a concebeu, é um resíduo dos movimentos provocados pelas sensações nos órgãos e nas partes interiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc. A estes pequenos inícios de movimentos Hobbes chamou *conatus* (ou na sua versão inglesa, *endeavour*¹⁰¹).

*Principia haec motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedendo, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus*¹⁰² (Hobbes, Lev, 1841, I, VI, 1, p.83)

Outra definição importante dentro da obra hobbesiana, observada de um novo ponto de vista. Em geral se atribui a idéia de *conatus* à física ou à psicofisiologia¹⁰³, mas pode-se estender também à arte retórica. No contexto do *Leviatã* e do *Elementos*¹⁰⁴, neste último uma das primeiras aparições do termo¹⁰⁵, nos arriscaríamos a dizer que deve mais à retórica que à física, pois, dirá Hobbes sobre o *conatus* que quando se move na direção de sua causa se chama *apetite* e quando dela se afasta se chama *aversão*. Este movimento a que se chama *apetite* ou *aversão* manifesta-se como *prazer e dor*, as

¹⁰¹ *Conatus* e *endeavour* são equivalentes, como a *ação* e o *feito*. (Barnow, 1992, p.122).

¹⁰² “Estes pequenos princípios do movimento situados dentro do corpo humano, aparecem antes de excitando, falando, batendo, e, quanto ao mais, às outras ações visíveis, chamam *conato*”. (nossa tradução do latim)

¹⁰³ Muito se discutiu entre os comentadores qual seria o sentido do conato, se “físico ou psicológico” (dentre eles Zarka e Brandt), ou ainda, seguindo a divisão de Barnow, um conceito central da ciência do movimento físico ou da fisiopsicologia do espírito humano e de muitos aspectos morais e políticos. A questão aqui, Barnow a coloca bem, seria perguntar se o conato que está na fisio-psicologia é o mesmo que explica o movimento físico ou seu inverso. (Barnow, 1992, p.103). Em seu artigo, faz uma diferenciação entre os dois *conatus*. Diz Barnow que, como na mecânica, o *conatus* psíquico são os movimentos imperceptíveis que fazem as suposições no pensamento a fim de compreender os movimentos perceptíveis, por exemplo, as ações humanas descritas no *Leviatã* (1997, I, VI, 1, p.83). Um *conatus/endeavour* físico é um móvel, conhecido como um movimento interior, que pode se exprimir em uma ação, como um *conatus* físico da gravidade pode fazer sobre um corpo retido, mas que pode tombar. (Barnow, 1992, p.119) conforme a definição de *conatus* que encontramos no *De Corpore*, em que o movimento que se efetua em um espaço e um tempo, menor que este que é dado, determina ou cita por exposição ou computa, isto é, um movimento que se efetua em um ponto (Hobbes, DCo, III, XV, 2).

¹⁰⁴ Ver EL, 1969, I, VII, 2, p.28.

¹⁰⁵ Brandt considera a primeira menção ao termo no *Elementos da Lei*, sob a forma de *endeavour* (Brandt, 1928, p.300). Já Zarka considera que a primeira aparição do termo *conatus* ocorre no *Tractatus Opticus I*; (Zarka, 1986, p135).

causas das **mudanças** de juízo que são análogas às duas paixões descritas na retórica de Aristóteles (Aristóteles, 1998, II, I, 1378a-b, p.106).

*Conatus hic, quando fit versus causam suam vocatur **appetitus**, vel **cupido**; quarum vox prima generalis est; a altera saepe restringitur ad significandum appetitum aliquem particularem, ut famem vel sitim; quando autem conatus est recendi a re aliqua, tunc vocatur **aversio**.*¹⁰⁶ (Hobbes, Lev, 2001, I, VI, 2 ,p.83)

E assim, Hobbes conclui acerca do prazer e da dor:

*Of pleasures, or delights, some arise from the sense of an object present; and those may be called **pleasure of sense** (...) In the like manner, displeasures are some in the sense, and called **PAIN***¹⁰⁷. (Idem, Ibid., p.86-88)

O **conato**, por ter sua origem na imaginação, aquele resíduo da pressão exterior que apreendemos pelos sentidos, traduz-se em apetite e aversão, manifesto em **dor** e **prazer**, ou seja, pelas **paixões**. A origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente se chama **paixão** (Hobbes, Lev, 2001, I, VI, p. 83) porque o vulgo desconhece este processo mais complexo, concluindo somente pelo que é manifesto. Ao não compreender que as paixões são **construídas artificialmente** a partir de determinadas excitações dos sentidos, **movidas** para o lado que convier ao orador, o vulgo é incapaz de perceber a sedução a qual está submetido. O homem descrito como movido pelas suas sensações corpóreas manifestas em paixões por Hobbes no *Leviatã* e no *Elementos* é a descrição do homem feito pela arte retórica de Aristóteles.

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias (Aristóteles, I, 1, 1378a-b, p.106)

¹⁰⁶ Este **conato**, quando acontece na direção de sua causa chama-se **apetite**, ou desejo, dos quais o vocábulo mais geral é o primeiro; o outro frequentemente se restringe significando apetite em alguém em particular, como fome ou sede, quando, por outro lado, o conato está afastando-se da coisa em qualquer ocasião, então, chama-se **aversão**. (nossa tradução do latim)

¹⁰⁷ “Dos prazeres ou deleites, alguns surgem da sensação de um objeto presente e esses podem ser chamados prazer de sentido (...) De maneira semelhante desprazeres são alguns da sensação e chamado DOR”(nossa tradução)

Apresentamos aqui uma nova perspectiva acerca do *conato*, que não exclui as outras e, ainda, não aspira a um sentido totalizante do termo. A arte retórica, por ser uma arte, não exclui necessariamente o que quer que possa vir a abraçar, embora em Hobbes opere mais profundamente que uma arte formal e pragmática.

Consideramos de pouca importância, para nossos propósitos, nos determos na diferenciação entre o *conatus* físico ou psicológico, como é conhecido entre os comentadores, que diz respeito aos movimentos voluntários, porque nosso intuito é demonstrar o quanto Hobbes fora guiado pela retórica na definição do *conatus*. Já em 1643, na *Crítica do De mundo*, uma das primeiras obras em que aparece o termo *conatus*, Hobbes se esforçará em conceber a “*conexão entre os dois movimentos estudados pela mecânica e os movimentos interiores que constituem os móveis ativos do espírito humano.*”(Barnow, 1992, p.110)

*Sciendum igitur est volutatem esse appetitum; quod nemo, quod sciam, negaturus est. Deinde sciendum est appetitum esse primum conatum, id est motum invisibilem nervorum, vel spirituum in animalibus versus obiectum quod sentiunt, vel imaginatur, motus enim nisi substantiarum corporearum nullus est; et similiter aversionem animi, esse primum conatum, sive motum in partes, ab obiecto quod sentiunt, vel imaginantur, aversas*¹⁰⁸ (grifo nosso)(Hobbes, CDM, XXXVII, §4, p.404)

Tratemos ainda sobre as questões da física e da retórica na obra hobbesiana. Uma característica humana cara à retórica contagiou a física de Hobbes, o *hábito*¹⁰⁹. Compreendamos primeiro qual a importância do hábito na retórica. O *hábito*, como dirá o próprio Hobbes em sua arte retórica, são *virtudes e vícios*, que procedem da paixão, manifestando-se nas *maneiras* dos homens.

*What kind of manners proceed from passions, and from virtues and vices, which are habits*¹¹⁰(Hobbes, Rhet. I, II, 14, p.466)

¹⁰⁸ Portanto, sabe-se que vontade é apetite, que ninguém, que eu saiba, há de negar. Em seguida, deve-se saber que apetite é o primeiro conato, isto é, o movimento invisível dos nervos ou do espírito dos animais versus o objeto que eles sentem ou imaginam, e que o movimento, na verdade, fora das substâncias corpóreas, não existe; e similarmente a aversão do ânimo, ser o primeiro conato, ou o movimento nas partes, a partir do objeto que eles sentem ou imaginam adversos. (nossa tradução do latim)

¹⁰⁹ Devemos esta constatação a Barnow, (Barnow, 1992, p.114) que aponta a influência do costume no movimento dos corpos, mas não fala em retórica.

¹¹⁰ “Aquele tipo de maneiras procedeu das paixões e de virtudes e vícios, que são hábitos”.(nossa tradução)

Na persuasão nada é mais importante que as *maneiras* dos homens. Estas são distintas pelas *paixões, hábitos, idades e bens* dos homens. A combinação destas maneiras (um jovem rico vicioso ou um velho pobre virtuoso, por exemplo) trará ao orador, ao observar seu ouvinte, mais informações acerca de como excitar as paixões adequadas para a persuasão, economizando argumentos longos. Por exemplo, se o interlocutor for um jovem, o orador deve se lembrar dos modos dos jovens. Hobbes ao falar dos hábitos dos jovens, dirá que são, entre outras características, violentos em seus desejos e cheios de esperança, porque não sofreram muitas frustrações e porque possuem um ardor natural, aquela disposição que outras idades têm para o vinho: o jovem torna-se um beberrão natural. Basta excitá-lo de modo que nossas palavras o encham de esperanças, fazendo com que a causa lhe apareça como uma possível satisfação de seus desejos (Hobbes, Rhet. I, II, XV, p.466). A adesão será rápida. Mas não se deve usar dos mesmas estratagemas com os velhos, que são o oposto dos jovens. Não os encha de esperanças, pois os velhos são, entre outras coisas, incrédulos e supõem o pior em tudo. São pobres de espírito por terem sido humilhados pelas chances da vida (Idem, Ibidem, p.468). Se quiser persuadir um velho, é necessário que se observem esses seus hábitos a fim de evocar as paixões adequadas. Portanto, a retórica hobbesiana observa o hábito como algo que move, ou seja, o uso do hábito como um recurso persuasivo no discurso move os ouvintes e evita longos argumentos. O hábito é descrito como motor de um tipo de movimento em sua retórica. Passemos do hábito na retórica ao hábito na física hobbesiana.

Em seu tratado sobre os corpos, em especial na parte que trata da física, Hobbes nos mostra o *hábito* como uma geração de movimento, não um movimento simples, mas uma fácil condução de um corpo movido por um certo e designado caminho. Ainda, para que compreendamos bem o que foi dito, Hobbes nos convida a imaginar a construção de um hábito humano, neste caso, a maneira que procede dos vícios às virtudes. Tomemos um tocador de lira imperito. O inábil não pode, depois da primeira marcação do compasso, passar sua mão ao lugar onde ele faria a segunda marcação sem recomeçar por um novo *conatus*. Assim fará, sucessivamente, por uma renovação do *conatus* a cada compasso, até que, ao fim, por fazer isto frequentemente, e através da composição de muitos movimentos interrompidos ou vários *conatus* num igual *conatus*, ele será hábil em fazer sua mão ir prontamente de compasso a compasso naquela ordem e caminho a partir do primeiro *conatus* (Hobbes, Dco, 1999, III, 22, 20,

p.241). Hobbes, a partir do costume humano, definiu o **hábito** no seu estudo *Sobre o Corpo*:

*Habit is motion made more easy and ready by custom; that is to say, by perpetual endeavour, or by iterated endeavours in a way differing from that in which the motion proceeded from the beginning, and opposing such endeavours as resist*¹¹¹. (grifo nosso)(Hobbes, DCo, 1966, III, XXII, 20, p.349)

O *costume*, especialmente aquele de sua retórica e em sua descrição acerca do homem no *Leviatã*, guia Hobbes em sua observação dos diversos tipos de movimentos. O costume, em sua física, é definido como *conatus* perpétuo ou *conatus* repetido. A idéia de costume na retórica, como vimos, expressa justamente esta repetição observada nas paixões dos homens, paixões estas que, se bem manipuladas pelo retor, geram o movimento para o lado que convier. A repetição dos hábitos humanos, se bem observados, são o conhecimento dos efeitos e por este motivo, é possível produzir as causas necessárias para os efeitos desejados nos homens.

Se retomarmos a idéia de paixão do vulgo em Hobbes, origem interna dos movimentos voluntários (Hobbes, Lev, 1997, I, VI, p. 57) compreendendo estas paixões em particular como a natureza do que desagrada e nos dá prazer com relação aos sinais de honra e desonra,(Idem, EL, 1969, I, VIII, 8, p.36), e a definição de *conatus* no *Elementos*, início interno do movimento animal que quando o objeto agrada é chamado *apetite* e quando desagrada é chamado *aversão* (Idem, Ibid., I, VII, 2, p.28), consideramos possível que a retórica tenha orientado Hobbes em seus estudos sobre o movimentos dos corpos, sobretudo na descrição desta matéria. É certo que uma de suas ocupações foi preocupar-se com os problemas relativos ao discurso da filosofia natural. Há nesta busca uma crítica ao discurso científico vigente que muito se amparou na doutrina da arte retórica.

¹¹¹ “O hábito é o movimento realizado mais facilmente e prontamente pelo costume, isto é, por conato perpétuo ou por repetidos conatos, de certa forma diferindo daquela na qual o movimento procedeu desde o início e opondo tais conatos como resistência” (nossa tradução)

XII

Ocupemo-nos agora de pensar um discurso que em geral se interpreta como alijado de retórica, o discurso sobre a filosofia natural ou o discurso científico de Hobbes. Demonstramos outrora, neste mesmo estudo, a impossibilidade deste alijamento e nosso intuito aqui é buscar o que há de retórico e filosófico neste discurso sobre a física, além de tropos e ornamentos.

Em seu *Dialogus physicus de natura aeris*¹¹², Hobbes elabora a crítica à produção do conhecimento sobre a física e isso incluiu uma atenção especial ao discurso pelo qual este conhecimento adquire materialidade. Sua crítica era, antes de tudo, uma crítica política. Este diálogo de inspiração socrática retrata a controvérsia de Hobbes com Boyle, em especial sobre o experimento da bomba de ar. Não adentraremos a querela, mas mencionaremos que o ponto de discordância era acerca do vazio que ficava dentro da bomba, após o acionamento do experimento. Havia uma discussão acalorada, pois a questão era mesmo ontológica: era ou não era ar? Ou ainda, o que é o ar? Se fosse ar, o discurso sobre o experimento tomaria um rumo totalmente diverso caso se partisse do princípio que não havia ar e sim vácuo. Esta foi uma das mais afamadas controvérsias da história da ciência do século XVII europeu, conhecida como a controvérsia entre plenistas e vacuístas. Boyle, o pai do experimento, não era nem partidário do vácuo (daí o termo *vacuista*) nem partidário da existência de ar na bomba (daí o termo *plenista*) e esse foi o seu problema. Tamanha indefinição permitia interpretações das mais diversas sobre o mesmo fenômeno. Boyle se esforçou para criar um discurso filosófico natural no qual tal questão fosse inadmissível, pois a bomba de ar não poderia decidir se o vácuo metafísico existia ou não. (Shapin, 1985, p. 46). Além disso, Boyle esforçou-se para provar que sua máquina poderia ser manejada de tal modo que, de tão evidente os resultados obtidos com a bomba de ar, pudesse proceder sem a existência de um discurso. Pretendeu assim edificar seus *factos* (“matters of facts”) auto-evidentes. Essa postura de Boyle foi o alvo da crítica de Hobbes, que se recusava a simplesmente aceitar um novo discurso “não metafísico” (Idem, p. 49), sendo que este continha muitos elementos metafísicos, a começar pela não problematização de algo incorpóreo como o vácuo.

¹¹² Este diálogo é uma resposta ao *New Experiments Physico-mechanical* (1660) de Boyle (Shapin, 1985, p. 345). Há uma única tradução do latim para o inglês deste diálogo de Hobbes. A primeira publicação em latim data de agosto de 1661 e há algumas diferenças na edição de 1668, também em latim. Nossa fonte é a tradução inglesa desta última edição, feita em 1985.

Detalhemos esse discurso “não metafísico” sobre os *atos* de Boyle. Para a produção desse discurso, havia uma parafernália social envolvida. Como os experimentos de Boyle aconteciam dentro de sociedades fechadas com a presença de apenas cinco filósofos, logo a evidência não era tão evidente assim. Além deste detalhe na construção do discurso científico, havia outros que eram tão comprometedores quanto este. Dado o elevado custo de transporte e da própria reprodução da bomba de ar, a comunidade científica chegava ao conhecimento do experimento por textos descritivos. Os textos eram as fontes visuais do experimento, que careciam ainda de ilustrações da bomba de ar. Boyle, diante destas exigências, debruçou-se sobre a tarefa de edificar regras para a tecnologia literária do programa experimental, compondo seus “*Experimentals Essays*”. O que nos interessa neste texto é a justificação de sua própria prosa científica, densamente ornada e notadamente prolixa. Além disso, havia um excesso de sentenças apositivas uma sobre as outras, que Boyle assim dispôs com o propósito de “transportar os detalhes circunstanciais e para dar a impressão de verossimilhança.” (Idem, p. 63)

A construção do *fato* envolvia então essas três facetas, que Shapin denominou três tecnologias, uma material (que engloba os instrumentos científicos, em especial o microscópio, o telescópio e a bomba de ar), uma literária (para aqueles que não puderam testemunhar pessoalmente o experimento) e a terceira e a mais importante, uma tecnologia social (em que havia a incorporação de convenções experimentais entre os filósofos, validando o experimento). (Idem, p.34)

Hobbes dirigiu sua crítica a este discurso pretensamente filosófico acerca da natureza do ar e, sobretudo, à incorporação social destes experimentos. Hobbes notou que todos os experimentos partem de suposições teóricas e por este motivo, tanto no princípio quanto no experimento, aquelas suposições poderiam ser modificadas. Boyle e seus quatro colegas de Gresham argumentavam que nenhuma filosofia da natureza poderia fundamentar-se solidamente sem experimentos. Como eram frágeis as suposições teóricas da qual partiam, em especial sobre o que era o ar¹¹³ e se havia ou não ar na bomba, abria-se um campo frutífero para dissensões, que rapidamente tornavam-se dissensões políticas. Hobbes era contrário ao vacuísmo porque o vácuo metafísico abria espaço para a especulação religiosa e assim favorecia a manipulação

¹¹³ No diálogo de Hobbes há a problematização acerca do ar, sua natureza e suas propriedades, em especial a elasticidade e o princípio de restituição. Há também a menção crítica de Hobbes à definição dada por Descartes (Ver *Dialogus*, página 357 à página 360). Hobbes fez, nestas passagens, o que faltou a Boyle, uma fundamentação conceitual do que poderia ser o ar para a partir daí experimentar.

acerca das coisas invisíveis, a matéria prima dos facciosos na guerra civil inglesa, pois o vácuo era entendido como um lugar totalmente desprovido de matéria. Hobbes então entrou para a história da filosofia da ciência como um plenista¹¹⁴. Boyle acabou tornando-se partidário do vacuísmo não por testemunho, mas pelo fato de rejeitar a comprovada existência de ar na bomba. A réplica de Boyle a Hobbes fundamentava-se simplesmente no fato de que ele não havia testemunhado nenhum experimento.

Hobbes não presenciava os experimentos, como expõe em seu diálogo, porque eram reuniões privadas, em que havia um mestre que autorizava quem iria testemunhar a máquina em funcionamento (Hobbes, *Dialogus*, 1988, 240-241, p. 350). Como Hobbes era um crítico do status filosófico dos experimentos, foi excluído deste círculo¹¹⁵. Suas razões aqui nos interessam, pois Hobbes edificou uma tecnologia literária mais eficaz que Boyle. Hobbes assim fundamentaria os experimentos e asseguraria a dissensão, sobretudo política.

Nas reuniões de demonstrações experimentais, segundo o personagem de Hobbes, nada mais havia que a produção de histórias naturais¹¹⁶ e não filosofia. Tratava-se de história natural porque ali gerava-se uma sucessão narrativa de fatos sem o estabelecimento das prováveis causas, pois experimentos eram produzidos e suas causas oralmente explicadas. (Idem, *Ibidem*, 241-242, p. 351)

A partir desta crítica podemos compreender o que tornaria o conhecimento confiável para Hobbes, ou seja, a produção do conhecimento em Hobbes deveria satisfazer certas regras para alcançar o patamar de filosofia natural. Como vimos, o conhecimento filosófico para Hobbes é o conhecimento que tem como fim a apreensão das causas dos efeitos aparentes pelo raciocínio verdadeiro. Este raciocínio verdadeiro apoiava-se nas regras de seu método e, deste modo, a confiabilidade de um discurso acerca do experimento não poderiam restringir-se a mera ilustração verossímil do conhecimento ali produzido. O que nos interessa aqui é compreender como a arte retórica, em especial a *invenção*, fundamentou a definição de método em Hobbes e o que é mais surpreendente, como esta assegura a produção do conhecimento. Não se trata

¹¹⁴ Na verdade Hobbes, assim como Boyle, não era nem plenista nem vacuista, ou seja, não acreditava que na máquina não houvesse vácuo, mas antes que não existiam argumentos suficientes que comprovassem a não existência de matéria na bomba de ar. (Shapin, 1985, p. 91)

¹¹⁵ Segundo Shapin, Hobbes não integrava a *Royal Society*, local onde os experimentos ocorriam, por causa de seus inimigos Boyle e Wallis, baseado na pesquisa de Aubrey. Shapin ainda critica Skinner que considerou os posicionamentos de Hobbes e da *Society* como iguais na discussão científica, e que Hobbes não integrava as reuniões simplesmente porque “*não queria encorajar um clube enfadonho*”. (Shapin, 1985, p. 131)

¹¹⁶ O registro do conhecimento dos fatos para Hobbes chama-se história. Conferir páginas 16 e 17 deste comentário.

de alijar a retórica, mas de aplicá-la, de modo filosófico. Deste modo Hobbes elabora sua frutífera filosofia retórica.

No *De Corpore* Hobbes descreve o método pelo qual o homem produz o conhecimento a partir de um verdadeiro raciocínio, o *método da invenção*, “e então exhibe sua relação com o método pelo qual nós demonstramos aos outros”. (Shapin, 1985, p. 145). Shapin, um historiador da ciência, interpretou a invenção de Hobbes como uma descoberta científica, o que não contradiz a noção de *inventio* da retórica. Mas é notável que Hobbes tenha erigido um método baseado na arte retórica através do qual o discurso científico deveria construir-se para se tornar fiável.

*“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... The whole method, therefore, of demonstration, is synthetical, consisting of that order of speech which begins from primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogisms, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after”*¹¹⁷ (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 12, p.80-81)

O método da invenção, ou como Hobbes nos apresenta em inglês “*method from principles found out*” (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 6, p. 70) ou em latim “*Methodus a principiis inventis*” (Hobbes, DCo, 1999, 1966, I, 6, 6, p. 62) é o método pelo qual “*tending to science simply, what is*” (Hobbes, DCo, 1966, I, 6, 6, p. 70). O método da invenção, ou o método dos princípios descobertos, de Hobbes nos conduz ao *διότι*, ao fato, ao que simplesmente é. A demonstração que eliminaria a dissensão política e filosófica em torno da bomba de ar é o descrito pelo método da invenção, ou seja, o mesmo método que serviu para encontrar o que se pesquisava servirá igualmente para a demonstração. Não por acaso é o método pelo qual Hobbes erigiu toda sua filosofia¹¹⁸.

¹¹⁷ “E ver 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; conseqüentemente, o mesmo método que serviu para nossas invenções, servirá igualmente para a sua demonstração... O método inteiro, portanto, a demonstração, é sintético, consistindo nessa ordem de discurso que começa nas proposições primárias ou mais universais, que são auto-evidentes e procedem por uma composição perpétua de proposições em silogismos, até ao fim em que o aprendiz compreendeu a verdade da conclusão procurada.” (Nossa tradução)

¹¹⁸ Hobbes teria apreendido somente três partes da retórica em seu método segundo Reik. As demais, “memória” e a “pronúncia” não seriam importantes porque são irrelevantes na oratória escrita e eram pouco utilizadas no currículo renascentista. *Elocutio* e *dispositio* estavam sob a *elocution*. (Reik, 1977, p. 44) Tanto Reik quanto Skinner baseiam suas análises nos currículos renascentistas. Porém, no *Leviathan* e em outras obras, Hobbes ressalta a importância da memória, tanto para designar apetites e aversões como necessária à arte da política, na figura dos conselheiros. A pronúncia é ressaltada como um dos

Ela é sintética, consiste em partir de proposições universais, evidentes por si só, da qual se deduzem silogismos, até que se esclareça o entendimento. Este método de Hobbes está presente na *Retórica* de Aristóteles, chama-se *entimema*, ou silogismo retórico:

“Demonstrar que algo é de uma determinada maneira por meio de casos similares era ali uma indução, e em nosso caso, exemplo. Deduzir algo diferente (επερόν) e novo a partir de algumas premissas dadas, as que se dão sempre ou na maioria dos casos, ali se chamava silogismo (συλλογισμός) e, em nosso caso, entimema.” (Aristóteles, 2004, 1356b, p. 16)¹¹⁹

O método da invenção de Hobbes deita suas raízes no *entimema* de Aristóteles. A experiência só teria validade se demonstrada a partir de premissas auto-evidentes, como recomenda Aristóteles em sua *Retórica*. A demonstração pode ocorrer por *exemplos* ou por *entimemas*. Hobbes apoiou-se no silogismo retórico para edificar seu método da invenção.

A crítica de Hobbes então não se dirigia ao experimento em si, mas ao discurso do qual se erigia dele e no qual a comunidade científica baseava-se, encarando-a como verdade universal. Hobbes, a partir desse episódio, passou a ser visto por seus contemporâneos como anti-experimentalista, mas gostaríamos de lembrar que não era bem esse o caso. Em seu diálogo fica claro que Hobbes era contra o status filosófico dos experimentos simplesmente porque suas descrições, fontes visuais do experimento, não obedeciam a regras metodológicas que poderiam lhe conferir certezas, como na filosofia. Eram histórias. Hobbes não era contra o experimento, mas não acreditava que a experiência pudesse ser fundamento do conhecimento. Era esta a premissa do grupo de Boyle e Hobbes acreditava exatamente no contrário, que a evidencia empírica servia para ilustrar o método, nada mais. O movimento do sangue em nosso corpo foi o exemplo mais interessante observado por Hobbes. O movimento do corpo humano, como em Aristóteles, ocorre por uma pressão externa que aciona um desejo, que move vários órgãos até finalmente chegar ao coração. Daí que em Aristóteles somos arrebatados pela paixão. As paixões em Aristóteles são caracterizadas como aquilo que nos homens modificam seus juízos. Besnier, em seu estudo sobre as paixões em

principais recursos sediciosos descritos em *Behemoth*. O método de Hobbes guarda as cinco partes da retórica.

¹¹⁹ *“Demostrar que algo es de una determinada manera por médio de casos similares era allí inducción, y en nuestro caso, ejemplo; deducir algo diferente y nuevo a partir de unas premisas dadas, las que se dan siempre o en la mayoría de los casos, allí se llamaba razonamiento y, en nuestro caso, entimema.”* (Aristóteles, 2004, 1356b, p. 16)

Aristóteles, aponta que em Aristóteles a relação entre paixão e ser (como uma paixão aciona certas disposições no ser), encontra sua contrapartida na física, entre potência e ato. (Besnier, 2008, p. 40-41). Isto podemos também observar em Hobbes. Não podemos afirmar qual relação deu origem à outra, porém são análogas e esta analogia é possível porque há uma idéia comum que as sustenta. O sangue, por ser bombeado pelo coração, obedece às paixões que o mobiliza. Deste modo, Hobbes, em seu diálogo, demonstra que Harvey tinha razão ao afirmar que o sangue se move dentro de nós, embora não possamos vê-lo movendo-se. E isso demonstraria a superioridade do método sobre a evidência empírica, mas sem negá-la.

*“A: From the same cause they could have doubted whether their own blood moved; for no one feels the motion of their blood unless it pours forth.
B: Indeed, everyone doubted it before Harvey. Now, however, the same people both confess that Harvey’s opinion is true / and they are also beginning to accept yours beliefs about the motion by which vision is produced. For in our Society there are few who feel otherwise.”*¹²⁰ (Hobbes, *Dialogus*, 1985, 239-240, p. 350)

Harvey explicava o movimento a partir da teoria e o comprovava com a experiência. Suas premissas eram auto-evidentes e foram elas que levaram ao conhecimento verdadeiro.

Hobbes erigiu toda sua filosofia a partir de seu método, método da invenção. Isto faz de sua filosofia, uma **filosofia retórica**.

¹²⁰ “A: Pela mesma causa poderiam ter duvidado se seu próprio sangue se moveu, pois ninguém sente o movimento de seu sangue a menos que verta. B: Certamente, todos duvidaram disso antes de Harvey. Agora, entretanto, as mesmas pessoas confessam que a opinião de Harvey é verdadeira / e igualmente estão começando a aceitar sua crença sobre o movimento pelo qual a visão é produzida. Pois em nossa sociedade há poucos que sentem de outra maneira.” (Nossa tradução)

CONCLUSÃO

Expusemos aqui uma nova perspectiva acerca da obra hobbesiana. Este novo olhar foi possível a partir da leitura da “*arte retórica*” de Hobbes, texto a partir do qual ele ensinou a desvendar as estratégias textuais retóricas nas Sagradas Escrituras. Como apontamos anteriormente, é um texto em que Hobbes nos ensina, sobretudo a ler. Em geral os intérpretes compreenderam a arte retórica de Hobbes como uma arte formal e pragmática. Esta leitura impede que se observe a riqueza das doutrinas retóricas e seu fundo filosófico. Hobbes erigiu sua filosofia retórica a partir do método da invenção, que está presente em toda sua filosofia natural, para não dizer em toda sua filosofia.

Ao perder a riqueza das doutrinas retóricas, perde-se a dimensão desta arte na análise de toda a tradição da filosofia política moderna (e até contemporânea), cujo diálogo sempre se remete a Hobbes, seja para sua deturpação (o que ocorre no mais das vezes) seja para seu elogio.

Skinner em sua *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* primeiro parte de uma concepção de retórica alheia ao corpo textual hobbesiano, considerando que ela se restringe a uma técnica lingüística formal e pragmática, derivada das doutrinas retóricas da *inventio*, *dispositio* e da *elocutio*. Se partimos do pressuposto que a retórica no século XVII se restringia a uma técnica formal e pragmática, ignoramos seu papel como fonte de conhecimento. Assim incorreremos em grave equívoco, cegando para toda a presença destas doutrinas em Hobbes, em especial na concepção de homem e destes em coletividade, na cidade. Em segundo, Skinner, ao considerar que um dos principais objetivos do *De Cive* e do *Elementos* era questionar e derrubar os esteios centrais da arte retórica, chegando a afirmar que Hobbes transcendeu e repudiou as técnicas persuasivas ensinadas pela arte retórica nessas obras, substituindo a ciência pela eloquência, distancia-se ainda mais da presença das doutrinas retóricas na filosofia de Hobbes. Se Skinner tivesse atentado às definições das artes retóricas de Hobbes, jamais teria feito esta afirmação. Skinner supôs que Hobbes deflagrou um ataque às três doutrinas retóricas mais frequentadas no que ele chamou de renascimento inglês: *inventio*, *dispositio* e *elocutio*. No ataque à *inventio*, Hobbes teria não só criticado as técnicas persuasivas, mas, sobretudo, evitado seu uso, como fizeram seus contemporâneos. Isto seria observável na crítica de Hobbes ao lugar comum e ao destronamento da história como fonte de conhecimento, simplesmente porque a história, considerada fonte de prudência e virtude no século XVII, não era fonte de conhecimento verdadeiro. Ora, se tomarmos as obras de Hobbes, algo diverso se coloca diante de nossos olhos. Há, no

Elementos e ainda mais no *De Cive* (e Skinner nos afirma que no *De Cive* o repúdio à retórica é ainda maior), várias apropriações de técnicas persuasivas, sobretudo do *exemplo*, exemplos históricos e de uso de lugares comuns. O leitor poderia até ser levado a imaginar, se está lendo somente esta conclusão, que se trata de exceções no corpo do *De Cive*, mas o que vemos é um terço da obra repleto de exemplos bíblicos, que podem ser considerados históricos, pois no século XVII as Sagradas Escrituras eram consideradas fonte de conhecimento histórico, moral e político para Hobbes. Skinner considerou também que Hobbes destronou a história como fonte de verdade. Isto é inverossímil pois a história não era considerada como narradora de fatos verdadeiros no século XVII. Skinner partiu, neste caso, da concepção de história como narradora de hipotéticos fatos verdadeiros, registro do século XIX. Há um ensinamento interessante que nos fala sobre uma Lei da história: “*Ne quid falsi dicere audeat, neque vere non audeat*”, ou seja, “não se poderia ousar dizer uma falsidade, nem não ousar dizer uma verdade, mas deve se fazer de rogado, onde a adulação tem sido admitida”¹²¹ (Hobbes, *Three discourses*, 1995, p. 39). Como a história não era fonte de conhecimento verdadeiro, Hobbes não a destronou, ao contrário, tratou-a como fonte de lugar comum e de exemplos, a fim de ilustrar o conhecimento verdadeiro. Se tomarmos a retórica aqui traduzida, observaremos que nela Hobbes nos ensina as estratégias retóricas da Bíblia. Como seria possível afirmar que, principalmente no *De Cive*, há um repúdio, uma transcendência das técnicas retóricas, se sua terceira parte é repleta de exemplos e estratégias retóricas das Sagradas Escrituras, demonstradas por Hobbes em sua *Arte Retórica*?

Sobre o ataque à *elocutio* e ao *vir civilis*, Skinner afirma que Hobbes assim teria feito porque supostamente rejeitou o *ornatus*. Ora, como rejeitar o *ornatus* se um terço do *De Cive* está repleto dele? E do *ornatus*, como vimos, o ensinamento acerca do *tropo*, é a técnica que Hobbes incorpora em sua ciência civil, fazendo do soberano o soberano orador, que deve dominar o uso de *tropos* e *figuras*, de modo a obter o monopólio da eloquência. Skinner opõe Hobbes a Cícero, colocando o primeiro como o que vilipendia a eloquência e o segundo como o que a elogia. Na verdade, o que encontramos nos textos de Hobbes e de Cícero é a disposição do elogio e do vilipêndio à eloquência. O que é criticado, também por ambos, é o uso desta arte para fins

¹²¹ “*Que ninguém ouse dizer a partir da falsidade, nem não ouse conforme a verdade.*” (nossa tradução do latim). Esta passagem está no primeiro discurso do *Horae Subsecivae*. Nossa edição foi atribuída a Hobbes, por este motivo na bibliografia está entre as obras de Hobbes com o título “*Three Discourses*”. Há uma controvérsia sobre autoria destes três discursos, Skinner os atribui a Cavendish.

sediciosos. Strauss considera que Hobbes possui uma apropriação da retórica, um rompimento (no *De Cive* e no *Elementos*) e uma posterior reconciliação. Como mostramos ao leitor, não pode haver reconciliação onde não há rompimento.

Já Strauss, em seu *The political philosophy of Hobbes*, na parte em que trata da retórica, é o primeiro a perceber a presença da retórica de Aristóteles sobre o que ele cunhou por “*antropologia hobbesiana*”. Strauss coloca lado a lado passagens similares do *Leviatã*, da *Retórica* (do resumo de Aristóteles feito por Hobbes), do *De Homine* e do *Elementos*. Inclusive Skinner deveu sua datação do que ele chamou de “período humanista de Hobbes” a Strauss. Por dirigir seu olhar por oposições de paixões harmônicas, que acredita serem fruto do platonismo de Hobbes, Strauss deixa de perceber toda a riqueza que acabara de encontrar. Em Hobbes, como nos ensina a arte retórica de Aristóteles, há o suscitar de todas as paixões necessárias conforme o contexto, sem o fundamentalismo do medo e da ira, ou do medo e da vaidade, ou de ambos os pares, como paixões que se harmonizam. Somos levados a imaginar que o medo era a grande paixão por excelência, porque esta era manipulada também pelos eclesiásticos. Mas há que se suavizar esta visão, pois o medo é manipulado juntamente com seu antídoto, a confiança de uma vida boa no céu conforme os eclesiásticos, ou na terra conforme Hobbes. A fim de manter vivo o grande deus mortal, o *Leviatã*, muitas outras paixões são evocadas, portanto igualmente importantes. Por exemplo, a fim de evitar a sedição, uma paixão frequentemente suscitada é a vergonha. O fato é que o medo, como nos advertiu Janine Ribeiro, é mau leitor de Hobbes, pois torna seu Estado despótico, o que não é o caso. Desconhecemos déspota que se preocupasse em persuadir seu povo.

O que nos é evidente, e esperamos ter colocado diante dos olhos do leitor, é que a eloquência em Hobbes vai além dos *tropos* e das *figuras*. Ela está em seu método, no princípio da ciência civil, no surgimento do Estado, e se mantém porque é ela que concebe o homem e o dirige. É a eloquência que diz o que é o povo, num jogo de sedução em que Hobbes nos conduz de um lado ao outro: fora do contexto da guerra civil, o povo é o rei e o restante são os súditos em multidão; na guerra civil, o povo e o rei são coisas distintas e o povo se equivale aos súditos e a multidão. Como o povo é muito suscetível à sedução (e à sedição), Hobbes nos mostra a todo o momento que o soberano deve mover o povo para o lado que conserva a paz. Este mover é o mesmo mover que está na concepção do tropo de Quintiliano, mover de um lugar ao outro pela significação das palavras. Então para Hobbes, como para Cícero, o soberano deve ser

exímio orador, pois é a eloquência que erigiu as cidades, e é ela que também as destrói. Quando a força da eloquência sai das mãos do soberano, provoca a facção no Estado e o fim da unidade das vontades entre os homens que conformam a cidade. O soberano deve conduzir o povo e isso é possível porque os homens, tal como são descritos na retórica de Aristóteles, e nas obras de Hobbes, são semelhantes em suas paixões, divergem somente em seus objetos de desejos. A semelhança nas paixões torna possível a condução a partir da arte retórica, como se todos fossem somente um único homem.

A retórica orienta ainda a controvérsia com os eclesiásticos. A fim de acabar com as disputas pelo poder oriundas dos púlpitos das igrejas a partir de interpretações da Bíblia, Hobbes considerou necessário que se unificasse a interpretação das Sagradas Escrituras, propondo um método: o significado das passagens obscuras da Bíblia deveriam ser esclarecidas a partir da significação das expressões que a comportam. A fonte dessa significação é a própria Bíblia e nada mais. Deste modo, há uma busca de unificação da interpretação e, sobretudo, a retirada da autoridade da igreja em manipular as interpretações dos escritos sagrados na luta pelo poder. Há um desnudamento das estratégias e técnicas persuasivas encontradas na Bíblia, de modo que isto facilitasse a interpretação das Sagradas Escrituras, fazendo do leitor alguém que não precisasse buscar uma interpretação alhures ao próprio corpo do texto.

Chegamos a ver a presença da retórica no *conatus* hobbesiano, em especial na definição descrita no *Elementos da Lei*, uma de suas primeiras aparições. Sempre se atribuiu a origem da definição do *conatus* à física ou à psicofisiologia. Estes princípios de movimentos, que encontramos dentro do corpo humano, se manifestam em apetites e aversões. Ora, se o *conatus* se manifesta como apetite e aversão, ou seja, tal qual a descrição do homem na retórica de Hobbes, o *conatus* pode ter sua origem também atribuída à arte retórica. Quando o orador vai mover as paixões, vai justamente dar origem a um *conatus*, fazendo os homens irem do lugar em que estão ao qual ele deseja. Ainda mais interessante foi encontrar uma idéia possivelmente cara à retórica na física hobbesiana, numa definição de um tipo de movimento, o *hábito*. Em sua retórica, Hobbes definiu que o hábito é aquilo que procede das paixões, dos vícios e das virtudes expressos nas maneiras dos homens. Em seu *De Corpore* nomeou um tipo de movimento a partir desta concepção. O hábito retórico influenciou a descrição de um tipo de movimento que pode ser observado no tocador de lira. Quando o músico está iniciando seu aprendizado, pela falta de intimidade e pelos seus vícios com o instrumento, passa com dificuldade de um acorde ao outro, de modo que, a cada acorde,

é necessário um novo *conatus*. Quando o músico já está acostumado a tocar, cheio de virtude, maneja muito bem a lira. A passagem de um acorde ao outro não se dá mais por um *conatus* ao outro, mas a partir de um único *conatus* que se dá no início da peça. Hobbes ilustrou com este exemplo o que chamou de *hábito*, um movimento que se origina de um *conatus* perpétuo. Apresentamos aqui duas definições tipicamente físicas sob uma nova perspectiva, a da arte retórica.

A presença da arte retórica é ainda maior em sua filosofia natural e na crítica que Hobbes faz ao discurso científico. Em sua querela com Boyle, Hobbes chama atenção aos textos de difusão dos experimentos, que eram as principais fontes visuais do conhecimento científico e aceitos como verdades universais. Como os textos careciam de premissas auto-evidentes, de definições aceitas por todos, os experimentos davam margem à controvérsia interpretativa que logo eram utilizadas como mote de manipulação política por parte dos eclesiásticos sediciosos, em especial a idéia de incorporeidade. A fim de sanar estas querelas e estabelecer a paz, Hobbes amparou seus argumentos em seu método da invenção, o método que fundamenta toda sua filosofia. O método da invenção, além de demonstrar toda a filosofia hobbesiana, deveria ser utilizado também para demonstração dos experimentos. Este método deve suas raízes ao *entimema* (silogismo retórico) de Aristóteles, em que se parte de premissas universais e a partir delas se deduzir uma nova idéia. A presença marcante da invenção no método científico corrobora a nossa interpretação de que Hobbes erige toda sua filosofia em uma teoria das paixões, em especial a descrita por Aristóteles e Cícero em suas retóricas. Isso faz da filosofia de Hobbes uma **filosofia retórica**.

Não pretendemos ultrapassar as interpretações já feitas da obra de Hobbes, ao contrário, nossa proposta é a possibilidade de vislumbrar a obra de Hobbes por uma maior quantidade de perspectivas possíveis amparados pela arte retórica. Se desejamos conhecer bem esta ciência civil ou mesmo qualquer obra hobbesiana, a *arte retórica* de Thomas Hobbes não deveria ser uma das primeiras obras a serem lidas?

[O que segue é o Prefácio prefixado, na oitava edição de 1681, para esta parte e para o Discurso das Leis da Inglaterra]

AO LEITOR

Embora estas partes aparentem expressar seu valor intrínseco, tal qual a notória imagem e inscrição daquele grande homem senhor Hobbes, no entanto, desde que o uso comum tornou necessário um prefácio a um livro, tal como um pórtico a uma igreja, e, que em todos os assuntos, algumas cerimônias não podem ser evitadas, modo e costume, nesta ocasião, devem ser cumpridos com deferência.

Que são genuínas, crível testemunho pode ser elaborado, não pela peculiar fineza de pensamento e expressão, suficientemente verificadas neste autor, mas por uma constante resolução alentada em manter as suas próprias opiniões. Além do que, são agora publicadas de seus verdadeiros originais, uma vantagem que alguns de seus trabalhos tem carecido.

A primeira delas, um resumo contendo a parte mais útil da retórica de Aristóteles, foi escrita há uns trinta anos. O senhor Hobbes, em seu livro *Da Natureza Humana*, tinha já descrito o homem, com uma exatidão quase equivalente ao desenho original da natureza, e, em seu *Elementos da Lei* estabeleceu a constituição do governo, apresentada por aquela razão armada, pela qual é mantida. Tendo também demonstrado que, no estado de natureza, a arte primitiva da luta era o único meio pelo qual os homens obtiveram seus fins, fez, neste seu projeto, mostrar aquele poder que nas sociedades estáveis reina com êxito, quero dizer, a arte do discurso, através da qual o uso dos lugares comuns verossímeis, e o conhecimento das maneiras e das paixões dos homens, por meio dos modos de crer, é hábil em conduzir acerca de seja qual for o interesse.

Quão necessária esta arte é para a da política, claramente se evidencia naquela poderosa força pela qual a eloquência, dos antigos oradores, cativou as mentes do povo. O senhor Hobbes escolheu recomendar, através de sua tradução da retórica de Aristóteles, a principal obra realizada naquele assunto já visto pelo mundo, admirada em todas as épocas, e, em particular, altamente aprovada pelos pais da eloquência romana, um juízo muito competente. Por isto, considerou apropriado adicionar alguns pequenos conteúdos relativos àquelas partes que concernem aos tropos e às figuras, bem como uma descoberta resumida de algumas pequenas trapaças da falsa e enganadora razão.

A outra parte é um discurso concernente às leis da Inglaterra, finalizado há muitos anos. Neste, empenhou acomodar as noções gerais de sua política à particular constituição da monarquia Inglesa; um desígnio de não pouca dificuldade, pelo qual o êxito merece muita honra, o possível fracasso, fácil perdão. Teve a boa fortuna de ser estimado pelos maiores homens da profissão da lei, e, ademais, o conteúdo pode ser presumido um tanto excelente. De qualquer modo, não se espera que todos os homens devam submeter-se às suas opiniões, porém, anseia-se que ninguém se ofenda pela presente publicação desses papéis, visto que não encontrarão aqui quaisquer novas noções fantásticas, mas, somente, tais assuntos como já têm sido assentidos com a firmeza do argumento, por ele mesmo e por outras pessoas de eminente erudição. Ao público possa chegar ao menos este benefício, que alguma hábil pena empreenda a controvérsia, movido pelo desejo de reputação, que, necessariamente, assistirá (will attend) a vitória sobre um considerável adversário.

TODA A ARTE RETÓRICA ¹²²

LIVRO I

Capítulo 1

Essa retórica é uma arte que consiste, não somente na comoção das paixões do juiz, mas, principalmente, nas provas, e, que esta arte é profícua.

Vemos que todos os homens naturalmente são hábeis em algum gênero de acusação e defesa: alguns por fortuna, alguns por método¹²³. Este método pode ser descoberto e, descobrir o método é somente uma única coisa, doutrinação na arte. Se esta arte consistiu somente em incriminar e na habilidade em incitar a ira, a invidiã, o medo, a piedade ou outras afecções do juiz, um retor nas cidades¹²⁴ e nos estados bem ordenados, onde é proibido digressionar da causa na audiência, não teria nada a dizer a ninguém. Pois, todas estas perversões direcionadas ao juiz, estão fora da questão. E, aquilo que o orador está a mostrar e o juiz a sentenciar, é isto somente: *portanto é* ou *portanto não é*. O resto já foi decidido pelo legislador, cujo julgamento dos universais e das coisas futuras não poderia ser corrompido. Além do que, é uma coisa absurda para um homem fazer leis deformadas, as quais ele tencione usar.

¹²² Tradução do texto *The Whole art of rhetoric* de Thomas Hobbes, in *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845 (reimpressão 1966). Há algumas edições contemporâneas que apresentam o título A BRIEF OF THE ART OF RHETORICK BY THOMAS HOBBS. Consultar, por exemplo, <http://classicpersuasion.org/pw/index.htm>.

¹²³ Esta definição de *método* está intrinsecamente ligada à definição do método hobbesiano. Conferir o capítulo XII do comentário que antecede a tradução.

¹²⁴ Embora seja comum a tradução de *Commonwealths* por República, optamos por traduzir *Commonwealths* pelo termo *cidade* cotejando a edição inglesa com a latina do *Leviatã*, onde é possível notar que, em latim, ao se referir ao *Commonwealths*, Hobbes emprega, na maioria das vezes, o termo *civitas* e não *res publica*. Encontramos apenas uma menção de *Commonwealths* remetendo-se à República, quando cita o título da obra de Platão “*Commonwealths of Plato*” (Hobbes, Lev, 1952, p.164). É interessante lembrar que não existiam regimes republicanos consolidados no século XVII, até porque a idéia de república deste período é bem diversa da experiência contemporânea. Basta imaginarmos que a palavra *República*, herança latina, era mais um título de um livro, que defendia a idéia de que as desordens nos estados só cessariam quando o rei fosse um filósofo, portanto, um ideal político, do que um regime existente em vários países, tal como vivenciamos hoje. Podemos ainda sugerir que *Commonwealths* é mais bem traduzido por cidade tomando-se a própria concepção de soberania de Hobbes: “*É, pois, significativo que Hobbes admita a democracia, mas nem mencione a república. O regime popular é mais aceitável em sua teoria do que aquele no qual quem manda precisa sempre, conter-se. E isso porque seu poder, sendo soberano, libera a hybris do governante, aquilo mesmo contra que a república é instituída*” (Janine Ribeiro 2000, p.22).

Ela consistiu, portanto, principalmente em provas, que são inferências: e todas inferências sendo *silogismos*¹²⁵, um lógico, se observasse a diferença entre um silogismo evidente e um entimema¹²⁶, que é um silogismo retórico, tornar-se-ia melhor retor. Pois, todos os silogismos e inferências pertencem propriamente à lógica, se inferem verdade ou probabilidade. E, porque, sem esta arte, muitas vezes viria ocorrer que o homem mau, através da vantagem das habilidades naturais, aprovasse uma causa má contra uma boa. Ela trás consigo pelo menos este proveito, formando os oradores até mesmo em habilidade, permitindo as vantagens somente no mérito da causa. Além disso, ordinariamente, aqueles que são juízes não são nem pacientes, nem capazes de redigir, através de muitos silogismos, longas provas científicas provenientes dos princípios. Portanto, eles necessitam de instrução em retórica e pelo mais curto caminho. Por fim, seria ridículo envergonhar-se de ser vencido nos exercícios do corpo, e não envergonhar-se de ser inferior na virtude de bem expressar a mente.

¹²⁵ Hobbes entende por silogismo um discurso que consiste em três proposições, da qual a terceira segue de duas. Esta terceira é chamada conclusão e as outras duas são chamadas premissas. Por exemplo, este discurso, todo homem é uma criatura vivente, toda criatura vivente é um corpo, logo, todo homem é um corpo, é um silogismo, porque a terceira proposição segue das duas primeiras, isto é, se aquelas duas proposições admitidas forem verdadeiras, a terceira deve também ser admitida como verdade (Hobbes , DCo, 1966, I, VI, 1, p.45).

¹²⁶ Conferir comentário que antecede a tradução a respeito do entimema, página 69.

Capítulo II

A Definição de Retórica

Retórica é aquela faculdade, através da qual entendemos o que nos servirá, acerca de qualquer tópico, para conquistar a opinião do ouvinte¹²⁷.

Daquelas coisas que geram crença, algumas não requerem o auxílio de uma arte, como testemunhos, evidências e coisas semelhantes, que não inventamos, mas, fazemos uso, e algumas requerem arte e são inventadas por nós.

A crença que procede de nossa invenção, vem em parte da conduta do falante, em parte das paixões do ouvinte, mas, especialmente, das provas que alegamos.

Provas são, em retórica, ambos *exemplos* ou *entimemas*, como em lógica, *indução* ou *silogismo*. Porque um exemplo é uma breve indução, e, um entimema, um breve silogismo. Sem o que são deixados, como supérfluos, o que é suposto ser necessariamente compreendido pelo ouvinte, a fim de evitar prolixia e não consumir o tempo dos assuntos públicos desnecessariamente.

¹²⁷ Há em *Behemoth* a descrição de Hobbes da arte retórica operando politicamente dentro do contexto da guerra civil inglesa, um documento histórico notável da relação entre retórica, método e política na filosofia hobbesiana. 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 (Hobbes, Beh, 2001, p.49), seguido do Parlamento, que manipulava as multidões ignorantes, acusando o rei de governo arbitrário e “*conquistado, em tempos idos, pelo dinheiro dos súditos ingleses (...) A imprudência <dos que proferem estas sentenças> é quase tudo nas assembleias 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?* (Idem, p.111)

Capítulo III

Dos vários Tipos de Discursos e Dos Princípios da Retórica

Em todos os discursos, o ouvinte, ora somente ouve ora, do mesmo modo, julga.

Se ele somente ouvir, então aquele é um tipo de discurso, e é chamado *demonstrativo*.

Se ele julgar, deve julgar, ao mesmo tempo, daquilo que está por vir, ou daquilo que é passado.

Se daquilo que está por vir, há outro tipo de discurso, e é chamado *deliberativo*.

Se daquilo que é passado, então é um terceiro tipo de discurso, chamado *judiciário*.

Então existem três tipos de discurso: *demonstrativo*, *judiciário* e *deliberativo*.

Para os quais pertencem seus próprios tempos. Para o demonstrativo, o *presente*, para o judiciário, o *passado* e, para o deliberativo, o *tempo vindouro*.

E seus próprios ofícios. Para o deliberativo, *exortação* e *demoção*. Para o judiciário, *acusação* e *defesa*, e, para o demonstrativo, *elogio* e *censura*.

E seus próprios fins. Para o deliberativo, provar um assunto como *profícuo* ou *improfícuo*. Para o judiciário, *justo* ou *injusto*. Para o demonstrativo, *honroso* ou *desonroso*.

Os princípios da retórica, dos quais os entimemas estão para serem extraídos, são as *opiniões comuns* que os homens possuem a respeito do *profícuo* e do *improfícuo*, *justo* e *injusto*, *honroso* e *desonroso*, que são os pontos dos vários tipos de discursos questionáveis. Porque, como em lógica, onde o conhecimento certo e infalível está no âmbito de nossas provas, os princípios devem ser todos verdades *infalíveis*. Em retórica, portanto, os princípios devem ser as *opiniões comuns*, tal como o juiz já é possuidor. Porque o fim da retórica é a vitória, que consiste em ter obtido a *crença*.

Pois, porque nada é profícuo, improfícuo, justo, injusto, honroso ou desonroso em si, mas antes aquela coisa que tem sido *feita* ou *está para ser feita*. Ademais, nada está para *ser feito* que não seja *possível*, porque há graus de proficuidade, improficuidade, justo, injusto, honroso e desonroso. Um orador deve estar preparado em outros princípios, a saber, daquilo que é *feito* e *não feito*, *possível* e *não possível* que *está por vir* e *não está por vir*, e, o que geralmente é o *maior* e o que é o *menor*, ambos no geral e no particular aplicados à coisa em questão, como o que geralmente é o *mais* e o *menos*, e, o que particularmente é *mais profícuo* e *menos profícuo*, etc.

A ARTE DA RETÓRICA PLENAMENTE APRESENTADA, COM EXEMPLOS PERTINENTES AO FÁCIL ENTENDIMENTO E PRÁTICA por THOMAS HOBBS DE MALMSBURY

A ARTE DA RETÓRICA¹²⁸

CAPÍTULO I

Retórica é a arte de falar finamente. Possui duas partes:

1. Ornato¹²⁹ do discurso¹³⁰, chamado *elocução*.
2. Ornato da maneira de declarar, chamado *pronúncia*.

O ornato do discurso é a primeira parte da retórica, através do qual o discurso mesmo é embelezado e refinado¹³¹. Há ora a maneira refinada do discurso, chamada tropo, ora a forma refinada ou o esquema da fala, chamada figura.

A maneira refinada das palavras é um ornato do discurso, pelo qual uma palavra é conduzida de sua própria significação primeira para outra¹³², como nesta sentença: *o*

¹²⁸ Tradução do texto *The art of rhetoric* de Thomas Hobbes, in *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845 (reimpressão 1966).

¹²⁹ Encontramos usos de *garnishing* correspondendo à idéia de **ornato** nos séculos XVII e XVIII segundo o dicionário Oxford, edição de 1989. O ornato é uma estratégia própria da arte retórica. Skinner enfatiza a noção bélica que o *ornatus* no estilo grandioso pode adquirir, que não o considera mero adorno, e sim como arma para a batalha na guerra das palavras (Skinner, p.70, 1999).

¹³⁰ O termo *speech*, neste contexto, foi traduzido por discurso. Trata-se de uma palavra de complexa tradução, dada sua polissemia em língua inglesa. Pesquisando outros trabalhos de Thomas Hobbes, percebemos que a idéia que se busca expressar não é a de *linguagem*, como julgam a maioria dos tradutores do **Leviatã**, mas a idéia de *sermo*. O termo *Linguagem* aproxima-se muito da idéia de um sistema, o que não parece ser o caso. Optamos por *discurso* devido ao seu significado em língua portuguesa, que expressa, além da faculdade humana da fala, um certo ordenamento desta última. O título do capítulo IV da edição latina do **Leviatã** *De sermone, e em inglês, Of speech*, designa claramente que se trata da idéia de sermão em português. *Sermão* significa, além de falar, sobretudo a idéia de diálogo, que melhor expressa a idéia grega e latina no exercício da retórica. A palavra mais adequada deveria ser sermão, tal qual utilizado pelo padre Antônio Vieira. A dificuldade estaria em afastar a carga cristã que o termo porta, por este motivo optamos por *discurso*, sinônimo da fala, faculdade humana, tal qual descrita neste mesmo capítulo IV sobre o homem no **Leviatã**.

¹³¹ Em inglês *made fine*, correspondente à idéia de *decoro* no campo semântico da retórica. *Decoro*, nos usos de Quintiliano, uma das grandes fontes de Hobbes, em geral, expressa a maneira a tornar adequado o discurso. Refinar em Hobbes, porta a idéia de tornar fino, ou seja, de afinar ou adequar a fala com o intuito de *ganhar a crença no ouvinte* (Hobbes, T. *The Whole art of rhetoric*, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845 (reimpressão 1966)).

¹³² A idéia de conduzir uma significação à outra está contida na noção de *discursare*, que significa correr de um lugar ao outro, ir e vir, tal como no uso de Quintiliano quando expõe como o orador deve se conduzir na pronúncia, tanto o corpo quanto a fala. (Quintiliano, *Institution Oratoire*, Tomos 4, XI,3, 126 (p.238), 1934).

*pecado mora ao lado*¹³³, onde *pecado* contém a penitência do pecado. *Mora ao lado* significa à mão, como aquilo que está à porta, prestes a adentrar.

Esta transformação das palavras foi primeiro inventada por necessidade, a despeito da demanda por palavras, depois confirmada pelo deleite, porque tais palavras eram agradáveis e graciosas ao ouvido. Por essa razão, esta mudança de significado deve ter sido tímida e, como foi, pura, que aparentaria antes ser conduzida por si própria para outra significação do que dirigida pela força à mesma.

Entretanto, por vezes, esta maneira refinada do falar desvia-se de sua perfeição e, então, ela é ora o abuso desta fala refinada, chamada *Katachresis*¹³⁴, ora o excesso deste refinamento, chamada *Hyperbole*¹³⁵.

Nem tão justo nem tão perverso. Tal discurso, embora pareça muito árduo, ainda, não sem algum refinamento da fala, assim exprime excessivamente: *Que ninguém procure uma retidão além da lei de Deus e, quando não se possa viver livre de todo pecado, ao menos prestem atenção para que o pecado não os domine.*

Por conseguinte, *Minhas lágrimas são meu alimento, dia e noite. Aqueles que me odeiam são em maior número do que os cabelos de minha cabeça.* Ao mesmo tempo pronuncia-se, através de uma expressão da fala, uma grande mágoa e um grande número de inimigos.

O abuso do discurso ocorre quando a mudança da fala é dura, estranha e indesejável, como no primeiro exemplo.

O excesso do discurso ocorre quando a mudança de significação é muito elevada e eminente, como no segundo exemplo e nos Salmos VI, VII¹³⁶.

Mas a excelência, ora refinamento das palavras ora tropos, é mais excelente quando alguns estão encerrados em *um* ou *continuado em muitos*.

Um exemplo do primeiro tipo está em Reis 2 II,9: *Eu rogo a Ti, dá-me uma dupla porção de teu Espírito*, no qual *Espírito* está significando o dom do espírito e por *teu Espírito* o dom do espírito para *Ti*.

¹³³ No inglês *sin lieth at the door*.

¹³⁴ No texto original Hobbes emprega o termo grego transliterado *Katachresis*, em língua portuguesa *catacrese*.

¹³⁵ No texto original Hobbes emprega o termo grego transliterado *Hyperbole* em língua portuguesa *hipérbole*.

¹³⁶ No Salmo VI, 7, 8 “*Estou esgotado de tanto gemer, de noite eu choro na cama, banhando meu leito com lágrimas. Meus olhos derretem-se de dor pela insolência dos meus opressores.*”(A Bíblia de Jerusalém, p. 952, 2000) e no Salmo VII, 11,12 “*O escudo que me cobre é Deus, o salvador dos corações retos. Deus é um justo juiz, lento para cólera*”(Idem, p. 953, 2000)

A *continuação* dos tropos, chamada alegoria, ocorre quando uma espécie de tropo é, por conseguinte, continuado, como se observa com respeito àquela espécie da matéria, que, uma vez iniciada, com a mesma é finalizada. Assim no Salmo XXIII *O cuidado de Deus para com sua igreja* é apresentado em palavras próprias para *um pastor*. Assim, em todo o livro dos Cânticos, *a doce conferência de Cristo e sua igreja*, é estabelecido em palavras próprias para *o marido e a esposa*. Assim, a idade avançada é descrita por este ornato da fala, em Eclesiastes XII, 5, 6.¹³⁷

Até aqui se tratou das propriedades da maneira refinada das palavras, chamada tropo. Seguem agora seus diversos tipos. Elas são aquelas que assinalam, 1, nenhuma comparação ou são com alguma comparação, ou 2, nada relacionado à divisão ou com alguma relação.

O primeiro é duplo: 1. A mudança de nome, chamada uma *metonímia*. 2. O discurso escarnecente¹³⁸, chamado uma *ironia*.

A mudança de nome ocorre quando o nome de uma coisa se coloca para o nome de algo que lhe convém. É dupla: 1. Quando a causa é atribuída para a coisa causada e seu contrário 2. Quando a coisa, para a qual algo se ajunta, é atribuída para a coisa juntada e ao contrário.

A mudança de nome da causa ocorre quando, ora o nome *daquele que faz (maker)* ora o nome da matéria é colocado para a *coisa feita*.

Daquele que faz, quando o inventor, ora o autor de algo ora o instrumento através do qual a coisa é feita, é atribuída à *coisa feita*. Por conseguinte Moisés dispõe em seus escritos: assim o amor é atribuído para a liberalidade ou concedendo benefícios, o fruto do amor. Assim (Romanos I, 8): fé, a causa, é colocada para servo religioso de Deus, a

¹³⁷ Esta passagem do Antigo Testamento prega que os fiéis se lembrem do Criador ainda nos dias da mocidade, antes da velhice. A velhice é o tropo continuado “*dias da desgraça e cheguem os anos dos quais dirás: “não tenho mais prazer” (...) quando se teme a altura e se levam sustos pelo caminho, quando a amendoeira está em flor e o gafanhoto torna-se pesado e o tempero perde sabor, é porque o homem já está a caminho de sua morada eterna*”. (A Bíblia de Jerusalém, p. 1180, 2000)

¹³⁸ O escárnio é um recurso retórico largamente empregado por Hobbes. Era, Hobbes, fascinado pelo riso, a ponto de nos surpreender com passagens engraçadas em suas sisudas obras, como podemos ver neste mesmo texto, mais adiante, ao exemplificar a metonímia com a doutrina de Moisés. Em seu tempo, Hobbes foi saudado como um dos grandes inovadores na arte retórica, mas em geral ela se ampara em muitas das idéias de Quintiliano. É “*verdade que Hobbes acrescenta um detalhe à explicação clássica. Este provém da ênfase que ele deposita na importância do novo e do surpreendente na provocação do riso. Como se expressa nos Elementos “é que, assim como uma mesma coisa deixa de ser ridícula quando se torna batida ou comum, aquilo que suscita o Riso, seja lá o que for, tem de ser algo novo e inesperado*” (Skinner, p.521, 1999)

coisa causada¹³⁹. Assim também (Jaime III) a língua, o instrumento da fala, é colocada para a fala mesma. *Mensure tua língua.*

Da matéria: *tu és pó e ao pó retornarás*, isto é, *uma pessoa feita de pó.*

Agora, por outro lado, quanto à coisa causada, ou o efeito, é colocada para quaisquer destas causas¹⁴⁰. Por conseguinte *O Evangelho de Deus* é chamado *o poder de Deus para Salvação*, isto é, o instrumento do poder de Deus. Desta maneira, o *amor* é dito para ser *caridoso*, porque ele é causa para que alguém seja *caridoso*. São Paulo disse *O pão que partilhamos não é a comunhão do corpo e do sangue de Cristo?* Isto é, um instrumento da comunhão do corpo de Cristo. Assim *o corpo* é dito para ser um *tabernáculo mundano*, isto é, um tabernáculo feito das coisas do mundo.

A mudança de nome, ou *metonímia*, onde o sujeito, ou aquilo que tem algum atributo (adjoined), é colocado para a coisa atribuída ou adjunta. Assim o lugar é colocado para aquelas, ou aquela, naquele lugar: *Erige tua morada em ordem*, isto é, empenhar-se em tua família. *Será mais fácil para Sodoma e Gomorra*, isto é para o povo em Sodoma e Gomorra. Assim a *autoridade de Moisés* é disposta pela *doutrina ensinada pela autoridade de Moisés*. Assim *toda Jericó e Jerusalém surgiu*, isto é, todos os homens de Jericó e Jerusalém. Por conseguinte, como anteriormente, *pecado* era colocado como a *penitência do pecado*. *Permita que seu sangue permaneça sobre nós e nossas crianças*, isto é, a penitência que acompanhará sua morte. Por conseguinte Cristo disse, *este é meu corpo*, isto é, um sinal ou sacramento do meu corpo. *Este vinho é o novo testamento em meu sangue*, isto é, um sinal ou selo do novo testamento em meu sangue. Desta maneira João disse: *Eu vi o Espírito descendendo sob a aparência de um pombo*, isto é, o sinal do Espírito.

Por outro lado, o adjunto é colocado para a coisa ao qual é adicionada. Assim Cristo (Timóteo 1, I, 1) é chamado *nossa esperança*, isto é, do qual nós esperamos depender. Por conseguinte, *somos justificados pela fé*, isto é, através de Cristo justaposto pela fé. Assim *amor é o cumprimento da lei*, isto é, aquelas coisas para as

¹³⁹ Disse Paulo: “Primeiramente dou graças ao meu Deus, mediante Jesus Cristo, por todos vós, porque em todo mundo é anunciada a vossa fé. Pois Deus, a quem sirvo em meu espírito, no evangelho de seu Filho, me é testemunha de como incessantemente faço menção de vós.” (Romanos, I, 8-9, *A Bíblia Sagrada*, p. 145, 1988)

¹⁴⁰ Hobbes observou na retórica um saber que leva a refletir sobre a ciência das causas e dos efeitos. Em outras palavras, Hobbes observa que a *metonímia* é um recurso que coloca o efeito como causa. Em termos práticos, este recurso da linguagem faz com que ocorra um deslizamento em termos de significação do efeito para a causa, conduzindo o leitor desatento das Sagradas escrituras a crer, que o poder de Deus é *ex nihil*, mas em verdade poder de Deus fundamenta-se no Evangelho e na propagação desta idéia. O Evangelho é o instrumento de poder e os religiosos insurgentes usaram muito desse recurso para acirrar os conflitos na guerra civil.

quais é adicionado. *Esperança* para as *coisas esperadas* como em Romanos VIII, 24¹⁴¹. Assim na epístola aos Efésios, V, 16 *Os dias são maus*, isto é, a maneira, a conversação e os feitos dos homens naqueles dias.

Até aqui se tratou a *metonímia* ou a mudança de nome. Trataremos agora o discurso escarnecente ou *ironia*.

CAPÍTULO II

O tropo *escarnecente* ocorre quando um contrário é significado por outro, assim Deus disse *O homem é semelhante a um de nós*¹⁴². Assim Cristo diz *continue dormindo* e, todavia, logo em seguida *Levanta-te, caminhemos*. Assim Paulo diz *Vós sois sábios e eu sou um louco*.

Este tropo é concebido ora pela contrariedade na matéria ora na maneira de declarar, ou ambos. Assim Eliza disse aos profetas do Baal *chore alto, etc*. Assim os judeus disseram junto ao Cristo, *Salve, Rei dos Judeus!*

Até este ponto delimitou-se o que se passa acerca de uma coisa, que, todavia, com uma certa elegância se nota. Então Filemon 19: *Que eu não diga, tu devedor de ti mesmo a mim*.

Até aqui se tratou o refinamento das palavras que não diz respeito à divisão. Agora segue aquele que diz respeito à divisão, chamado *sinédoque*.

A *sinédoque* ocorre quando o nome do todo é dado pela parte, ou o nome da parte pelo todo. E é dupla. 1. Quando o todo é colocado para o membro e contrariamente. 2. Quando o geral, ou todo o gênero está colocado pela espécie, ou contrariamente.

Assim em São João: *Não somente por nossos pecados, mas pelos pecados de todo o mundo*. Nota-se que a retidão, um membro do bem, é colocada para todo o bem. Deste modo a falta de retidão é colocada para todas as maneiras de pecados.

Exemplos do segundo tipo como estes: assim *Israel* é colocado para *aqueles de Judá* fortuitamente. Por conseguinte *nações* para *o pagão*. Um ministro de Cristo para

¹⁴¹ “Pois nossa salvação é objeto de esperança, e ver o que se espera não é esperar. Acaso alguém espera o que se vê? E se esperamos o que não vemos, é na perseverança que o aguardamos” (Romanos VIII, 24-26, A Bíblia de Jerusalém, p.2133, 2000)

¹⁴² Em inglês “Man is like to one of us”. (Hobbes, Rhet II, 1966, II, p517)

um apóstolo de Cristo, como Romanos XV, 16. *Um ministro colocado para um distribuidor*, como Romanos XII, 7¹⁴³.

Por outro lado, um tipo ou particular é posto para um gênero todo ou geral, nos exemplos seguintes. Na prece ao Senhor, *pão*, um amparo para a vida, é colocado para *todos* os amparos. *Este dia*, um tempo para *todos os tempos*. Assim Salomão diz, *a coisa do dia em seu dia*, isto é, a coisa do tempo em seu tempo.

Em consequência, fortuitamente, é menos dito e ainda mais compreendido o que é chamado de diminuição ou *meiosis*¹⁴⁴. Assim Jaime diz para aquele *que sabe como bem agir e não age*, isto é pecado, isto é, um grande pecado. Assim nosso Cristo Salvador diz *Se eles não sabiam, não pecaram*, isto é, nenhum pecado tão grande como têm agora. Igualmente a narrativa por comparação.

Do mesmo modo, Salomão diz *Recebam minhas palavras e não prata*, isto é, minhas palavras mais do que prata. Assim Paulo diz *Eu fui enviado para pregar e não para batizar*, isto é, não tanto para o batismo quanto para pregação.

Até aqui se tratou do refinamento das palavras, que não expressa comparação. Segue agora o refinamento das palavras que expressam comparação, chamado *metáfora*.

CAPÍTULO III

Uma *metáfora* ocorre quando o símile é significado pelo símile. Assim (Coríntios 1, III, 13) o Apóstolo diz, *doutrina deve ser testada pelo fogo*, isto é, a evidência da palavra, espírito, *testando doutrina*, assim como o fogo derrete metais. Por conseguinte Cristo é dito para *batizar com fogo*, em que *fogo* é colocado para o poder do Espírito Santo, purgando como fogo. Assim Cristo diz, *ninguém entrará no reino de Deus, somente aquele que é nascido do Espírito Santo e da água*. Assim Paulo chama a si próprio o *pai* dos Coríntios e disse, *que ele os iniciou em Cristo*. Assim ele chamou Timóteo e Titus, seus *filhos naturais na fé*.

¹⁴³ Na epístola aos Romanos, São Paulo, como ministro de Cristo, distribui a justa estima de si próprio, segundo dons “*se é ministério, seja em ministrar; se é em ensinar, haja dedicação ao ensino*” (*A Bíblia Sagrada*, p.155, 1988).

¹⁴⁴ Esta figura era muito empregada pelos estudiosos de retórica da Inglaterra do século XVI, como Henri Peacham (em sua obra *O jardim da eloquência*, 1593), sobretudo para o escárnio, zombando “de um médico erudito quando o chamamos de um belo estudioso, ou de alguém que recebeu um ferimento contundente chamando este último de um mero arranhão” (Skinner, p.279, 1999).

Até aqui se tratou de um tropo ou do ornato do discurso em uma palavra¹⁴⁵, onde a metáfora é mais usual. Prossegue então a mudança de nome, *sinédoque*, e ao final de todas, a *ironia*. Agora segue o esquema refinado ou a forma do discurso, chamado uma figura.

Uma figura é um ornato do discurso pelo qual o curso do mesmo é mudado, da maneira mais simples e clara da oratória àquela que é mais plena em excelência e graciosidade. Ocorre como no refinamento da palavra¹⁴⁶, ou um tropo, em que as palavras são consideradas apartadas delas mesmas. Desta maneira, tanto na forma refinada ou no esquema do discurso, ou numa figura, é perceptível a simultânea junção apta e prazerosa de muitas palavras.

O ornato da forma do discurso, ou uma figura, é o ornato do discurso em palavras, ou em uma sentença.

O ornato do discurso em palavras, chamado *figura dictionis*¹⁴⁷, é um meio pelo qual o discurso é ornado pelo som prazeroso e doce das palavras juntas.

Isto está tanto na *medida* dos sons, quanto na *repetição* dos sons.

A *medida* dos sons é pertencente ora aos poetas, com suas chamadas rimas, ora aos oradores, com suas chamadas defesas eloquentes.

A primeira é a *medida* dos sons por espaços certos e contínuos e está ora na rima ora no verso.

Rima é o primeiro tipo, contendo uma certa medida de sílabas terminando de maneira semelhante, e estes, na língua mãe, são mais adequados para Salmos, canções ou sonetos.

Os versos são o segundo tipo, contendo pés adequadamente colocados.

Um pé é uma medida constituída pela duração e brevidade das sílabas, as quais para os diversos gêneros bem como para os versos deles, porque não temos nenhum exemplo digno em língua inglesa, julgamos que o largo manuseio delas seria mais pela curiosidade que necessário.

A medida dos sons que diz respeito aos oradores é aquela que, igualmente, não incerto, assim difere totalmente da rima e do verso, e é muito inconstante consigo

¹⁴⁵ *Palavra* aqui traduz a palavra *word*, que, neste contexto, não se refere a *palavra* em seu sentido morfosintático, mas em seu sentido metafórico, como a *palavra de Deus*, ou *discurso de Deus*. Refere-se mais ao *verbum* latino ou ao *logos* grego.

¹⁴⁶ Ver nota anterior.

¹⁴⁷ Figuras de recitação. Não confundir com *figurae verborum*, que habitualmente é traduzido por figuras de linguagem, em sentido estrito.

próprio. Por esta razão, naquela fala eloquente, vós deveis deixar totalmente rima e verso, a menos que alegueis citação e deleite.

No início da sentença é preciso ter pequeno cuidado, no meio o menor do todo e, ao fim, a principal atenção é necessária, porque o declínio da sentença é a mais evidente, e, por conseguinte, para que não ocorra ser desagradável e desprazível à mente e aos ouvidos, ali deve conter a maioria da variedade e da mudança.

Agora esta mudança não deve ser sobre seis sílabas em direção ao fim, e deve ser descrita em pés de duas sílabas.

E, assim, muitos dos ornatos da fala pela *medida* dos sons buscam tanto mais dar algum sabor do mesmo aos leitores que persuadir qualquer coisa pela prática curiosa e desnecessária dela.

Segue agora a *repetição* dos sons.

CAPÍTULO IV

Repetição dos sons é ora do som *ímile* ora do *dissímile*.

Do *ímile* tanto é *continuada* ao final ou *interrompido* na *mesma sentença* quanto uma *sentença diversa*.

Continuada ao final da *mesma sentença* ocorre quando o mesmo som é repetido sem que nada venha a ser colocado no meio, exceto um parêntesis, isto é, algo colocado dentro, sem o qual, não obstante, a sentença é completa. E ela é uma união do mesmo som, como em Romanos I, 29: *Repleto de iniquidade, fornicação, maldade*¹⁴⁸. E na prece de Cristo, *Meu Deus, meu Deus. Dos homens pela tua mão, Ó Senhor, dos homens, etc.* (Salmo XVII,14)

Continuado em uma sentença *diversa* é, ora uma reduplicação, chamado *anadiplose*, ora uma deleitosa elevação, chamada *clímax*.

Reduplicação ocorre quando o mesmo som é repetido ao fim da sentença anterior e no começo da sentença seguinte. Assim no Salmo IX, 9 *O Senhor também será um refúgio para o pobre, um refúgio, eu disse, no tempo devido.* Salmo XLVIII, 14 *Pois este Deus é nosso Deus.* Ainda mais pleno no Salmo XLVIII, 8 *Como nós temos ouvido, assim temos visto na cidade de nosso Deus: Deus a fundará para sempre.*

Uma deleitosa elevação é uma reduplicação continuada através de diversos graus ou passos dos mesmos sons, como em Romanos VIII, 17: *Se somos filhos, somos*

¹⁴⁸ Em inglês: *All unrighteousness, fornication, wickedness.*

herdeiros, igualmente herdeiros de Deus, junto à Cristo. Romanos VIII, 30 Os quais ele predestinou, também os chamou, e os que chamou, também os justificou e dos que justificou, também os glorificou. Também em Romanos IX, 14, 15.¹⁴⁹

E até aqui se tratou do mesmo som *continuado ao fim*. Segue agora o mesmo som *interrompido*.

CAPÍTULO V

O mesmo som *interrompido* é uma repetição do mesmo no *começo* e no *fim*.

No *começo* é chamado *anáfora*, uma condução do mesmo outra vez, como em Romanos VIII, 38,39: *Nem a morte, nem a vida, nem os anjos, etc nem qualquer outra criatura poderá nos separar, etc.* Assim, do mesmo modo, Efésios IV, 11: *a alguns ser apóstolo, outros profetas, etc.* Assim em Gálatas II,14: *nem judeus, gentios, etc.* Da mesma maneira em Hebreus XI, 1, 2¹⁵⁰.

Repetição do mesmo som *ao fim* é chamado *epístrofe*, uma volta ao mesmo som no final. Como em Ezequiel VIII, 15 *Vistes as maiores abominações do que estas.* Lamentações III, 41 e seguintes *Elevemos nossos corações com nossas mãos a Deus nos céus, temos pecado e temos nos rebelado, ademais, tu não tens perdoado.*

Quando ambos são colocados juntos, é chamada *cópula* ou *simploce*. Como em Coríntios 2, VI, 4-11: *Mas em todas as coisas que recomendamos-nos como ministros de Deus, por muitas paciência, por muitas aflições, etc.* Ver também Coríntios 2, XI,23¹⁵¹.

Até aqui se tratou das repetições no *mesmo lugar*. Agora daquelas que intercambiam seu lugar.

Elas são ora *epanalepse*, que significa repetir, ora *epânodo*, que significa a volta ao mesmo tom.

O primeiro ocorre quando o mesmo som é repetido no início e no fim, assim em Samuel 2, XVIII,33 *Meu filho Absalão, meu filho.*

Epânodo ocorre quando o mesmo som é repetido no início e no meio, no meio e no fim. Ezequiel XXXV, 6: *Eu cobrirei a ti com sangue e o sangue perseguirá a ti. Ainda que odeies o sangue na mesma medida o sangue perseguirá a ti. E*

¹⁴⁹ “Que diremos, pois? Há injustiça da parte de Deus? De modo nenhum. Porque diz a Moisés: Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia, e terei compaixão de quem me aprouver ter compaixão”(A Bíblia Sagrada, p.152, 1988).

¹⁵⁰ “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que esperam, e a prova das coisas que não se veem. Porque por ela os antigos alcançaram bom testemunho”(A Bíblia Sagrada, p.214, 1988).

¹⁵¹ “são ministros de Cristo? Falo como fora de mim, eu ainda mais; em trabalhos muito mais; em prisões muito mais; em açoites sem medida; em perigo de morte muitas vezes”(A Bíblia Sagrada, p.177, 1988).

Tessalonicenses 2, II,4: *Assim aquele que posa como Deus, no templo de Deus, anuncia a si próprio como Deus.*

Até aqui se tratou a repetição daqueles sons que são *similes*. Agora daqueles que são *dissimiles*.

CAPÍTULO VI

Dissímil, uma pequena mudança no nome, igualmente παρονομασια¹⁵². Uma pequena mudança no fim ou no caso¹⁵³, igualmente πολυπτωτον¹⁵⁴.

Uma pequena mudança no nome ocorre quando uma palavra, pela mudança de uma letra ou sílaba, tem também o significado mudado. Assim em Romanos V, 4: *Paciência, experiência e experiência, esperança. Coríntios 2, X, 3: seguimos na carne, não guerreamos pela carne. Coríntios 2, VI, 8-9 Assim pela honra e desonra, como desconhecidos e não obstantes conhecidos.*

Uma pequena mudança no fim ou no caso ocorre quando palavras de mesmo início repercutem através de diversos fins: *Cristo ressuscitado da morte, não morre mais, a morte não tem mais poder sobre ele. Ele que faz justiça é justo. Se sabeis que ele é justo, sabeis que daquele que faz com justiça é nascido dele.* E destas muitas existem na escritura, mas as traduções não as alcançam¹⁵⁵.

Até aqui se tratou do ornamento da forma do discurso em *palavras*. Agora segue o ornamento da forma do discurso numa *sentença*.

CAPÍTULO VII

Ornato do esquema do discurso em uma *sentença* é um ornato da forma do discurso, ou uma figura, que, para o forte movimento das afecções torna o sentido e o próprio significado de uma sentença num belo gênero. Porque há nela uma certa

¹⁵² Em língua portuguesa *paronomásia*. Assim como Quintiliano, Hobbes mantém algumas expressões gregas.

¹⁵³ *Caso*, neste contexto, refere-se à função sintática em latim e em grego, que designa se uma mesma palavra está funcionando como substantivo, adjetivo ou nome na sentença.

¹⁵⁴ Em língua portuguesa *Poliptoto*.

¹⁵⁵ As traduções em inglês não alcançam o texto latino da Bíblia e, por este motivo, ilustram mal o exemplo que Hobbes quis dar, pois não possibilitam visualizar os casos. A palavra morte nesta passagem da Bíblia, em latim, assumiria dois casos diferentes (no primeiro caso no genitivo *mortis* e no segundo, depois do verbo morre, no nominativo *mors*) e uma flexão verbal no meio.

majestade viril, que ao longe sobrepuja a tenra delicadeza ou os gostos do formador de figuras.

É o ornato *somente* do discurso ou *com outros*.

O ornato *somente* do discurso ocorre quando a sentença é ornada sem existir fala com outro. E é em relação à *matéria* ou à *pessoa*.

Em relação à *matéria* é tanto um brado, chamado *exclamação* quanto a extinção ou a revogação a si mesmo, chamado *revocação*.

Um brado ou *exclamação* é o primeiro, que é disposto por uma palavra de evocação, por vezes de admiração, como em Romanos XI, 33: *Ó a profundidade do juízo de Deus!* Salmos VIII, 1: *Ó senhor, quão excelente é o teu nome*. Por vezes também de piedade, também estas palavras *Vede, Ah, Oh*, serem signos destas figuras, como *Ó Jerusalém, Jerusalém que apedrejas os profetas*. Por vezes de desesperação, como em *Meu pecado é maior do que poderia ser perdoado. Vede, tu libertou-me, etc.* Por vezes de desejo, assim Salmo LXXXIV, 1: *Ó Senhor dos hóspedes, quão amistosos são teus tabernáculos!* Por vezes de desdém, assim em Romanos VII, 24 *Ó desgraçado miserável que sou, quem me libertará deste corpo de pecado!* Por vezes de escárnio: *Como eles disseram para nosso Cristo Salvador, Ah, tu que, etc.* Ocasionalmente de maldição, como em Davi: *Que sua mesa se torne uma armadilha e curve suas costas para sempre*.

Igualmente, quando esta figura é usada no fim de uma sentença, é chamada um rebento da voz ou επιφωνημα¹⁵⁶, tal qual quando os pecados de Jezebel eram mencionados contra ela, isto é, adicionados ao final, *pareceu pouco à ela fazer isso e isso*.

Então após a elevada apresentação do nome de Deus, Davi encerrou sua prece com isto: *Abençoado seja seu glorioso nome e que toda a terra seja ocupada com sua glória*. Ocasionalmente aqui é usado uma certa licença da fala, em que é uma espécie de um clamor secreto. Por conseguinte em Pedro (Atos III, 12) diz: *Vós, homens de Israel, ouçam estas palavras* e Paulo (Coríntios 2 XI,1): *Oxalá pudésseis suportar um pouco minha loucura, e, ademais, vós me suportais*.

Até então se tratou muito do brado. Segue agora a figura da retomada, ou *revocação*.

¹⁵⁶ Em língua portuguesa, *epifonema*.

A *Revocação* ocorre quando qualquer coisa é retomada, e é, por assim dizer, um calor refrescante e satisfeito da exclamação que fora feita anteriormente.

E isto é ora uma *correção* de si próprio, chamada *επανορτοσις*¹⁵⁷ ora um *silenciar*, chamado *αποσιωτεσις*¹⁵⁸.

επανορτοσις é correção, quando algo é chamado posteriormente do qual fora anteriormente enunciado. Assim Paulo corrige sua dúvida acerca da crença de Agripa, quando ele disse: *Crês tu, Rei Agripa? Eu sei, tu crês*. Deste modo em Coríntios 1 ,XV,10: *Eu trabalhei mais abundantemente que todos eles, todavia não eu, etc.*

Uma *manutenção do silêncio* ou *αποσιωτεσις* ocorre quando o curso da sentença anterior é então paralisado, pela qual alguma parte da sentença, não sendo proferida, pode ser compreendida. Assim nosso Cristo Salvador (João XII, 27) disse: *Minha alma está melancólica. Que direi?*

Até então se tratou da figura ornando somente o discurso relativo à *matéria*. Agora segue o ornato somente da fala relativo à *pessoa*.

CAPÍTULO VIII

Ornato somente do discurso relativo à *pessoa* é duplo, ora voltado à pessoa, chamado *apóstrofe*, ora na imitação da pessoa, chamado *prosopopéia*.

Apóstrofe, ou voltado à pessoa, ocorre quando o discurso está voltado para outra pessoa que o discurso destinou intencionar ou requerer. E esta *apóstrofe*, ou volta, é diversamente percebida de acordo com a diversidade das pessoas.

Por vezes se volta para a pessoa de um homem. Assim Davi, no sexto Salmo, onde tendo coletado argumentos de sua salvação, volta-se impacientemente para o mau, dizendo, *Afastai-vos de mim todos vós obreiros da iniquidade, pois o Senhor ouviu a voz do meu pedido*.

Por vezes, de um homem para Deus, como no Salmo III, 3. Davi, consternado com o número de seus inimigos, volta-se para Deus dizendo: *Mas tu és meu escudo, etc.*

Ocasionalmente para desarrazoáveis criaturas sem senso, como em Isaías I¹⁵⁹ e Isaías XXI¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Em língua portuguesa, *epanortose*.

¹⁵⁸ Em língua portuguesa, *aposiopese*.

Prosopopéia ou uma simulação da pessoa ocorre quando nós imitamos outra pessoa falando em nosso discurso, ela é dupla, *imperfeita* e *perfeita*.

Imperfeita ocorre quando o discurso de outra pessoa está prescrevendo levemente e indiretamente, como no Salmo XI,1 Davi condenava os maus, *Quem fala a minha alma, voa como o pássaro para além da colina.*¹⁶¹

Uma *prosopopéia* perfeita ocorre quando a completa imitação da pessoa é considerada em nosso discurso, com um próêmio adequado ao mesmo e um epílogo. Assim no livro da Sabedoria (Provérbio VIII) onde a entrada está nos primeiros versos e seu discurso no resto dos capítulos¹⁶².

Até aqui se tratou das figuras das sentenças concernindo apenas a um discurso. Segue agora o outro, que concerne aos discursos de duas pessoas.

CAPÍTULO IX

Àqueles que concernem aos discursos de duas pessoas, estão ou na *inquirição* ou na *réplica*.

Aquele da *inquirição*, ora está na *deliberação* ora na *prevenção* de uma *objeção*.

A *Deliberação* ocorre quando nós ocasionalmente questionamos como era, pelas razões de nossa consulta, através da qual as mentes dos ouvintes flutuam em dúvida e reportando a algo grandioso.

Esta deliberação está tanto na *dúvida* quanto na *comunicação*.

¹⁵⁹ Este trecho do primeiro livro de Isaías versa oráculos, este em especial profetiza contra um povo ingrato “O boi conhece o seu possuidor, e o jumento a manjedoura do seu dono; mas Israel não tem conhecimento, o meu povo não entende. Ah nação pecadora, povo carregado de iniquidade, descendência de malfeitores, filhos que praticam a corrupção!”. (Isaías I,3-4, A Bíblia Sagrada, p.582, 1988)

¹⁶⁰ Este trecho, do mesmo livro, profetiza sobre a queda da Babilônia “Como os tufões de vento do sul, que tudo assolam, aí vem do deserto, duma terra horrível. Dura visão me foi manifesta: o pérfido trata perfidamente, e o destruidor anda destruindo. Sobe, Elam, sitia, ó Medeia. Já fiz cessar todo o seu gemido. Pelo que os meus lombos estão cheio de angustias” (Isaías, XXI,1-3, A Bíblia Sagrada, p. 595, 1988)

¹⁶¹ Esta é uma passagem dos Salmos em que Davi enaltece Deus como um refúgio e uma defesa contra os maus. Diz a passagem “No Senhor confio. Como, pois, me dizeis: Foge para o monte como um pássaro? Pois eis que os ímpios armam o arco, põem a sua flecha na corda, para atirarem, às ocultas aos retos de coração. Quando os fundamentos são destruídos, o que pode fazer o justo? O Senhor está no seu santo templo, o trono do Senhor está nos céus; os seus olhos contemplam, suas pálpebras provam os filhos dos homens.” (A Bíblia Sagrada, p.474, 1988)

¹⁶² “Alcança com vigor de um extremo ao outro e governa o universo retamente. Eu a quis, a rodeei desde a minha juventude, pretendi tomá-la como esposa, enamorado de sua formosura. A união com Deus realça sua nobre origem, pois o Senhor de tudo a amou; ela é iniciada na ciência de Deus, ela é quem seleciona suas obras. Se na vida a riqueza é um bem apetecível, quem mais rico que a Sabedoria, que tudo opera? (...) ela ensina a temperança e a prudência, e justiça e a fortaleza, que são na vida, os bens mais úteis aos homens.” (Sabedoria VIII,1-8, A Bíblia de Jerusalém, p. 1216, 2000).

Uma *dúvida* é uma deliberação com nós mesmos, como Paulo (Filipenses 1,1,23,24) em dúvida se era melhor morrer do que viver, orna seu discurso desta maneira: *Porque estou numa grande dúvida sobre duas questões, desejando ser levado e estar com Cristo que é o melhor de toda as coisas, no entanto, permanecer na carne é mais necessário por Vós.*

Comunicação é uma deliberação com outros. Assim Gálatas III, 1,2: *Ó insensatos Gálatas, quem vos encantou, etc.*

E até aqui se tratou da figura do discurso entre dois, chamado *deliberação*.

Agora segue a figura do discurso entre duas pessoas, chamado a *prevenção de uma objeção* ou *ocupação*¹⁶³.

Ocupação ocorre quando conduzimos uma objeção e fornecemos uma réplica a ela. Por esta razão, este discurso entre duas pessoas, na primeira parte, é chamado o assentamento da objeção ou ocupação. Na última parte, uma réplica da objeção ou da sujeição. Assim em Romanos VI,1: *Que diremos então? Que devemos continuar no pecado, para que a graça possa abundar?* Naquelas palavras está assentada a objeção e a réplica nessas palavras, *Deus proíbe*. E aqui isto deve ser ressaltado, que a objeção é muitas vezes desejada e deve ser prudentemente suprida pela ocasião em questão e sua réplica. Como em Timóteo 1, V,11,12: *Elas*¹⁶⁴ *se casarão, tendo condenação*. Agora com receio, alguns diriam que: Pelo casamento? Ele replica: *Não, por recusar seu primeiro compromisso*.

Até aqui se tratou as figuras de *inquirição*. Agora seguem as figuras de *réplica*. Elas podem ser tanto pelo *sofrimento* de uma ação, chamado *permissão*, quanto pela *outorga* de um *argumento*, chamada *concessão*.

O *sofrimento* de uma ação ou permissão ocorre quando, escarnecendo, damos liberdade para qualquer ato, desde que não seja tão sujo, como em Apocalipse XXII, 11, *Que aquele que é sujo, permaneça sujo e em Coríntios 1, XIV, 38 Se alguém ignora, deixe-o ignorante*.

¹⁶³ Esta figura também era chamada por Cícero (De oratore III, 205, 1985) de *prolepse*, tal como em língua portuguesa.

¹⁶⁴ Embora o texto inglês não indique o gênero do sujeito da frase, esta epístola de São Paulo a Timóteo se refere a um comentário sobre as jovens viúvas, em que elas são duramente condenadas (ver A Bíblia de Jerusalém, p. 2226, 2000).

Concessão ou outorga de um argumento ocorre quando um argumento é fornecido para escarnecer, assim em Eclesiastes XI,9: *Alegra-te, ó jovem homem, em tua juventude e faça teu coração regozijar-se contigo, etc*¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Este trecho trata de um escárnio para com os jovens que gozam a juventude, que, após recomendar o regozijo do coração, continua assim: *mas saibas, porém, que sobre estas coisas Deus te pedirá contas.* (A Bíblia de Jerusalém, p. 1179, 2000)

BIBLIOGRAFIA**Obras de Thomas Hobbes**

HOBBS, Thomas. *The art of rhetoric plainly set forth with pertinent examples* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *The art of sophistry* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *Behemoth: the history of the causes of the civil Wars of England* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *Behemoth or The Long Parliament*. Londres: Frank Cass & co. ltd, 1969.

_____ *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____ *De Cive* (the latin version). London: Oxford Clarendon Press, 1983.

_____ *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 1998. 2º edição.

_____ *De Corpore Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Ed. Crit. Por Karl Schuhmann. Paris: J. Vrin, 1999.

_____ *De Corpore* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. I. London: W. Molesworth ed., 1839-1845 (reimpressão 1966).

_____ *De Corpore* in Opera philosophica omnia Thomas Hobbes, Vol. I. Bristol : Thoemmes, 1999.

_____ *Le Corps Politique*. Trad. de Samuel de Sorbière, apresentado por Louis Roux, 1652.

_____ *Critique du De Mundo de Thomas White*. Edição crítica estabelecida por Jean Jacquot e Harold W. Jones. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin. 1973.

_____ *Diálogo entre um filósofo e um Jurista*, trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy.2001.

_____ *Elementos do Direito Natural e político*. Trad. Fernando Couto. Coleção resjuridica. Porto- Portugal: Resjuridica. Ano : ?.

_____ *Éléments de la loi naturelle et politique*. Trad. Dominique Weber. Col. Classiques de la philosophie. Paris: Librairie Générale Française. 2003.

_____ *The Elements of law natural and politic*. Editado por Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company Limited. 1969.

_____ *The History of the grecian war written by Thucidides* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VIII. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Encyclopaedia Britannica, INC. 1952.

_____ *Leviathan* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. V. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

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

_____ *Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* in Opera philosophica quae latine scripsit omnia, vol. III. Londres: Joannem Bohn. 1841

_____ *Leviatano*. Trad. Rafaela Santi, Edição trilingue italiano-latim-ingles. Milano: Bompiani/Pensiero Occidentale, 2001.

_____ *Leviatán la material, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial. 1989.

_____ *Philosophical rudiments concerning government and society*. in English Works of Thomas Hobbes, Vol. II. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *The whole Art of Rhetoric* in English Works of Thomas Hobbes, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

_____ *Three Discourses*. Editado por Noel B. Reynolds e Arlene W. Saxonhouse. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1995.

_____ *A short Tract in first Principles*, editor: Tönnies (apêndice à edição do The elements of law, Frank Cass & co, London. 1969.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ANDERSON, Pierre. *Linhagens do Estado Absolutista*, São Paulo: Brasiliense. 1995 (1974).

ANGOULVENT, Anne. L. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papirus. 1996.

ARISTÓTELES *Art rhétorique et art poétique*, trad de Voilquin e Capelle. Paris: Librairie Garnier Frères. Ed bilíngue.1944.

_____ *Dos argumentos sofisticos*, trad. de Vallandro e Bornheim in Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

_____ *Metafísica*. Trad. Giovanna Reale. Ed. bilíngue grego-português. São Paulo: Edições Loyola, 2002. vol II

_____ *Politeia* (La política).Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.

_____ *Retórica*, trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do N. Pena. Coleção *Estudos Gerais* série universitária (Clássicos de Filosofia). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

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

_____ *Tópicos*. trad. de Vallandro e Bornheim in Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

ARENDT, Hanna. *Da Revolução*, São Paulo: Ática, 1988.

_____ *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.1994.2º ed.

_____ *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AYLMER, G. E. *A Short History of 17th Century England: 1603-1689*. New York: The New American Library/ Blandford Press.1963

BARNOW, Jeffrey. <Le vocabulaire du *Conatus*> in *Hobbes et son vocabulaire*. (Org.) Yves Charles Zarka. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1992.

BACON, Francis. *A Sabedoria do Antigos*. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*, Vol I, II e III. trad. Denise Bottmann. Campinas: UNICAMP. 1995.

BERNHARDT, Jean. <intelligibilité et réalité chez Hobbes et chez Spinoza> in *Revue Philosophique*, nº2, 1985.

BESNIER, Bernard. Aristóteles e suas paixões in *As paixões antigas e medievais*. Org: Besnier, B., Moreau, P. F. , Renault, L. São Paulo: Edições Loyola. 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, editada pela Sociedade Bíblica Católica Internacional e pela Paulus (1985).

BERNSTEIN, R. Howard, <Conatus in Hobbes's Mechanics and Leibniz's response>. Um paper apresentado no *Hobbes' Tercentenary Confere*, em Boulder-Colorado, Agosto, 1979.

BIGNOTTO, Newton. *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG. 2000.

BIGONGIARI, D. in *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas - representative selections*. New York-London: Hafner Press, 1953.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. 4º ed.

_____ *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BODEI, Remo. *Geometria de las pasiones*. México: Fondo de Cultura Económica.1991

BOWLE, John. *Hobbes and his critics. A study in seventeenth century constitutionalism*. London: Jonathan Cape. 1951.

BREIDERT, W. <Les mathématiques et la méthode mathématique chez Hobbes> in *Revue Internationale de Philosophie*, nº 129, fasc. 3, 1979.

BRANDT, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London, 1928.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.1989.

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do real*. Vol 1(cap.1 e 5). São Paulo: Companhia das letras.1999

_____ *Política em Espinosa*. (cap. 4 e 5). São Paulo: Companhia das letras.2003.

CHARRUE, J. M. L'exégèse du <Parménide> in *Plotin-lecteur de Platon-* collection d'études anciennes. Société d'édition Paris: Le Belles Lettres, 1987. 2º ed.

CICERO, Marco Túlio. *De L'Invention (De Inventione)*, Ed. Bilíngüe, Paris: Librarie Garnier Frères. 1932.

_____ *Da República*, in col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ *De Re Publica/ Vom Gemeinwesen*. Latim/alemão, Berlim: Recalm und Universal – Bibliothek. 2001.

_____ *De Legibus*- t. XVI. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press/ London: William Heinemann Ltd. 1988.

_____ *Sobre o destino*, Trad. José R. Seabra Filho. Ed. Bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria: 2001.

_____ *Oratio pro Murena*, Paris: Hachette, 1947.

_____ *De l'orateur*, texto traduzido e estabelecido por E. Courbaud. Ed. Bilíngue. vol.3 Paris: Belles Lettres, 1985

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. <L'ignorance du peuple> in *L'ignorance du peuple : essais sur la démocratie*. (Org. Gérard Duprat. Paris : Presses Universitaires de France.1998.

CRUDEN, Alexander. *Cruden's complete concordance to the old and new testaments*. Great Britain: The John C. Winston Company, The christian Science Publishing Society. 1949.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

ESPINOSA, Baruch. *Ethica in Opera (Vol. II – pars V)*. Germany: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, Abteilung Druckerei. 1972.

_____ *Tractatus theologico-politicus in Opera (Vol. III – Cap VII)*. Germany: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, Abteilung Druckerei. 1972.

_____ *Tratado Político* in coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

_____ *Tratado teológico político*, cap. VII, Lisboa: Imprensa Nacional, casa da moeda. ano: ?

FINLEY, Moses. *Democracia dos antigos e modernos*. Graal: Rio de Janeiro, 1988.

FORSYTH, Murray. *Thomas Hobbes and the constituent power of the people* in *Political Studies*, vol. XXXIX, nº 2 (191-203)

FOUCAULT, Michael. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins fontes. 1995.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino – t. I*, São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GEYMONAT, L. *Galileu Galilei*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1997.

GILSON, Etienne. *Le Thomisme, introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris: J. Vrin.1944.

_____ *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1943.

GOLDIE, Mark “The reception of Hobbes” in *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. London: Cambridge University Press.

GUYAU, J. M. *La Moral de Epicuro* – coleção los moralistas. Buenos Aires: Editorial Americalee.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras. 1987 (1972)

_____. *Origens intelectuais da revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ISÓCRATES <Discurso a Nícoles, Discurso Aeropagítico e Discurso sobre a Paz in Política> in *Ética e Política - textos de Isócrates*, trad. e introdução de Maria Helena Urena Prieto. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. *Discours* (Sur la paix – Aréopagitique - Sur l'échange) tomo III. Texto estabelecido e traduzido por Mathieu, Georges. Paris : Les Belles Lettres. 1991. 5ª edição.

JAUME, Lucien. <Le vocabulaire de la representation politique de Hobbes à Kant>. in *Hobbes et son vocabulaire*. Direction: Y. C. Zarka. Paris: J. Vrin. 1992

JOHNSTON, David. *The Rethoric of Leviatã: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. New Jersey: Princeton University Press. 1986.

KANT, Emmanuel. *A paz perpétua a outros opúsculos*. Edições 70: Lisboa. 1995.p.90

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural. 1996.

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa: Gradiva, 1986.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. ed. Bilingue, São Paulo: Brasiliense, 1986. 3º edição.

LADURIE, Emmanuel Le Roy., *O Estado Monárquico, França 1479-1610*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LAMY, Bernard *La réthorique ou l'art de parler*. Paris: Presses Universitaires de France. 1998.

_____ *Entretiens sur les Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

LAUSBERG, Henrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LEBRUN, Gerard. <Hobbes en-deça du liberalisme> in *Manuscrito*, vol 5, nº 1.

_____ *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense. 12ª edição, 1992.

_____ <Hobbes et l'institution de la verité> in *Manuscrito*, vol 6, nº 2, 1983.

_____ <Contrat Social ou marché de dupes?> in *Manuscrito*, vol 3, nº 2, 1980

_____ *Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo, col. Encanto Radical: Brasiliense, 1983.

LEIBNIZ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion. 1990.

_____ *Nouvelles Lettres et opuscules* (inédits) New York: Georg Olms Verlag Hildesheim. 1971.

LESSAY, Franck. *Le vocabulaire de la personne* in *Hobbes et son vocabulaire*. Direction: Y. C. Zarka. Paris: J. Vrin. 1992

LIMONGI, M. I. M. P. *O Homem Excêntrico – paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Tese de Doutorado apresentada no departamento de filosofia da universidade de São Paulo, 1999.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAIMÔNIDES, M. *O guia dos Perplexos – parte 2*. São Paulo: Landy. 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 2000. 4ª edição.

_____ *O príncipe* in coleção Os pensadores, São Paulo: Nova cultural. 1996.

MARTINICH, A. P. *Thomas Hobbes*. New York: Macmillan Press ltd. 1997.

MICHELET, Jules *História da revolução francesa*. São Paulo: Companhia das Letras: Circulo do Livro, 1989.

_____ *O povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

OAKESHOTT, Michael. *Hobbes on civil association*. Great Britain: Oxford Basil Blackwell, 1975.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris :Classiques Garnier Frères, (edition Brunschvicg)

PÉCHARMAN, Michael. *Le vocabulaire de l'être* in *Hobbes et son vocabulaire*. Direction:Y. C. Zarka. Paris: J. Vrin.1992.

PEREIRA, Marco Aurélio *Quintiliano Gramático - O papel do mestre de Gramática na Institutio Oratória*. Coleção Letras Clássicas. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2000.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PHILON D'ALEXANDRIE *Legum Allegoriae I-III*. Paris: Éditions du cerf. 1962.

PITKIN, Hanna. <The concept of representation – II> in: *American Political Science Review*, LVIII, dez, 1964.

PLATÃO Cratilo in *Tutte le opere*, Vol. 2, Ed. Bilíngue. Roma: Grand Tascabili Economici Newton, 1997a.

_____ Górgias in *Platão Diálogos, Protágoras – Górgias - Fédon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, 2ª edição.

_____ *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; Tradução: Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2001.

_____ *Protagoras* in *Tutte le opere*, vol. , Ed. Bilíngue. Roma: Grand Tascabili Economici Newton, 1997b.

_____ *Fedro*, trad. Ferreira, J. R. Lisboa: edições 70.1997c.

_____ *Oeuvres complètes*, tome VIII – 1º partie. Paris: Lès Belles Lettres, 1950.

_____ *Dialoghi*, t. V (Il Clitofonte e la Repubblica). Bari: Gius. Laterza & Figli, 1927. 2ºed.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*, t. IV. Barcelona: Editorial Iberia,– 1951.

POLIN, Raimond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: Presses universitaires de France, 1953.

QUINTILIANO *Institution Oratoire*, trad. H. Bornecque, ed. Bilíngue, I, II, III, IV vols. Paris: Garnier.1934.

_____ *Istituzione Oratória*, I-II, a cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio. ed. Bilíngüe, Milão: Oscar Mondadori Editore, 2005.

Istituzione Oratória, III-IV, a cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio. ed. Bilingüe, Milão: Oscar Mondadori Editore, 2004.

Istituzione Oratória, X-XII, a cura di Simone Beta. ed. Bilingüe, Milão: Oscar Mondadori Editore, 2001.

REALE, G. – ANTISERI, D. *História da Filosofia II – Patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus. 2003.

REIK, Miriam M. *The golden lands of Thomas Hobbes*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1977.

RIBEIRO, Renato Janine. *Democracia versus república – a questão do desejo nas lutas sociais in Pensar a República*, org. Bignotto, N., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

A Etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida. Coleção **Tudo é história**, nº 69. São Paulo: Brasiliense, 1990. 3º edição.

A marca do Leviatã, São Paulo: Ática, 1978.

Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: UFMG, 1999. 2º edição.

 <História e Soberania (de Hobbes à revolução)> in *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

 <Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes> in *Finitude e transcendência* – (org.) Luis A. De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ROSENBERG, A. <La Repubblica Romana>, in *Quaderni di storia*, Anno XXVII, numero 54/ luglio-dicembre 2001. Bari: Dedalo.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

ROUSSEAU, Jean Jacques *Contrat Social ou principes du droit politique*, Paris : Librairie Garnier Frères, 1931.

RUMMEL, Erika. *Humanist-Scholastic debate in the Renaissance & Reformation*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press. 1998.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

De Civitate Dei, t.II, L. XIV-XXII. Stutgardiae et Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri. 1993. 5º ed.

SANTO TOMAS DE AQUINO. *De Regimine Principum* (Regimiento de Principes). Valencia: Real Convento de Predicadores. 1931.

Summa Theologiae, T. II-I. Canadá: Commissio Piana. 1953.

SANTILLAN, J. F. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*, México: Fondo del cultura económica, 1992.(1988)

SCHUHMANN, Karl. <Hobbes's concept of history> in *Hobbes and History*, Edited by G. A. J. Rogers and Tom Sorell. London and New York: Routledge.

SÉNECA. *Epístolas Morales a Lucilio*, t. I, - Biblioteca Clásica Gredos, 92. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

SKINNER, Quentin. <Conquest and consent: Thomas Hobbes and the engagement Controversy> in Aylmer, *The Interregnum*, London, 1974.

_____ *Liberdade antes do liberalismo*. trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP/Cambridge. 1999.

_____ *Reason and rethoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, 1996.

_____ *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU),1999 – (UNESP/Cambridge)

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes – Its basis and its genesis*. England: The Clarendon Press, Oxford, 1936.

_____ *Natural Right and history*, University of Chicago Press, 1953.

TACITO, P. C. *Anais*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S. A.

_____ *Historiarum* (Histoires). Paris: Libraire Garnier Frères

THOMAS, Keith. “*The social origins of Hobbes's political thought*” in *Hobbes studies*, Oxford, Blackwell.1965.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, Brasília: UNB, 1989. 2º edição.

VARRO, M. T. *De Lingua Latina*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press/ London: William Heinemann Ltd. 1979.

XENOFONTE *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* in *Sócrates – col. Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ZARCA, Yves Charles. <Personne Civile et representation Politique chez Hobbes> in *Archives de Philosophie*, t. 48, n. 2, 1985.

_____ <Le vocabulaire de l'apparaître: la champ sémantique de la notion de phantasma> in *Hobbes et son vocabulaire*. Direction: Yves Charles Zarka. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1992.

