



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
CURSO DE MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LUÍS FELIPE BLANCO

**A GUERRA, A NATUREZA HUMANA E AS FACÇÕES:
A Recepção de Tucídides por Thomas Hobbes**

BELÉM
2015

LUÍS FELIPE BLANCO

**A GUERRA, A NATUREZA HUMANA E AS FACÇÕES:
A Recepção de Tucídides por Thomas Hobbes**

Dissertação de mestrado apresentada
como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Ciência Política pela Universidade
Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Celso Antonio
Coelho Vaz.

BELÉM

2015

LUÍS FELIPE BLANCO

**A GUERRA, A NATUREZA HUMANA E AS FACÇÕES:
A Recepção de Tucídides por Thomas Hobbes**

Dissertação de mestrado apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Pará. Na área de concentração em Teoria Política e Métodos.

Aprovado em: 05/10/2015

Conceito: EXCELENTE

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Celso Antonio Coelho Vaz – PPGCP– UFPA – (Orientador)

Prof^ª. Dr^ª. Marise Rocha Morbach – PPGCP/IFCH – UFPA – (Membro Interno)

Prof^ª. Dr^ª. Jovelina Maria Ramos de Souza – IFCH/PPGFIL – UFPA – (Membro Externo)

BELÉM
2015

À minha filha Isabela.

AGRADECIMENTO

Ao Prof. Dr. Celso Antonio Coelho Vaz que me concedeu o livre pensar e valioso auxílio na orientação dessa pesquisa;

Ao Prof. M.sc. Djalma Toscano Oliveira Neto pelo auxílio na revisão e edição do texto;

À SEDUC – PA pela concessão da licença aprimoramento, graças a qual esta dissertação pode ser elaborada;

A todos que de forma direta e indireta colaboraram para a realização deste trabalho.

*Imprimir ao devir o caráter de ser –
eis a suprema vontade de poder.*

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

Esta dissertação se fundamenta em uma pesquisa bibliográfica que primeiramente trata da tradução da obra de Tucídides a *História da Guerra do Peloponeso*, feita por Thomas Hobbes. Hobbes no prefácio dessa tradução expõe seu ponto de vista em relação à Tucídides e explicita a relevância da historiografia acerca da guerra grega para a reflexão política moderna da guerra. Tucídides busca as causas originárias da guerra e a compreensão dos motivos que levam à eclosão da guerra em geral. Enquanto Hobbes desenvolve um sentido lógico para as causas da guerra e busca as causas da guerra com o objetivo de mitigar o aspecto belicoso da natureza humana através de sua filosofia política. Expomos a recepção de Tucídides por Hobbes acerca da guerra e suas causas na natureza humana e nas facções. Esta dissertação apresenta como as reflexões de Tucídides sobre a guerra são utilizadas como referenciais por Thomas Hobbes. Descrevemos a guerra como o acontecimento histórico condicionante dos discursos dos autores. Diante das noções de Tucídides como a *anomia* e a *stasis*, é evidente a sua recepção por Hobbes na formação do conceito de estado de natureza ou da condição natural do homem, porque o conceito hobbesiano abarca os dois aspectos das noções de Tucídides. Em ambos os autores o homem é visto como um ser passional, onde o fator ambiental constrange os homens a agirem, seja ao imediatismo ou à violência desenfreada de acordo com as paixões despertadas no momento pelas circunstâncias. Enquanto formação de conceitos, definimos os enunciados acerca da guerra, da natureza humana e das facções na tradução da *História da Guerra do Peloponeso* e nas obras políticas de Hobbes. Estes termos são quantificados nas obras políticas de Hobbes. É utilizado o método Comparativo na avaliação das semelhanças entre as variáveis nos dois contextos históricos diferentes: a guerra do Peloponeso e a guerra civil inglesa. Nesse intento realizamos uma abordagem genealógica – arqueológica de Nietzsche e Michel Foucault a respeito da formação dos conceitos de guerra, natureza humana e facção em Hobbes.

Palavras-chave: Tucídides. Hobbes. Guerra. Natureza Humana. Facções.

ABSTRACT

This thesis is based on a literature search which primarily deals in Thomas Hobbes's 1629 translation of Thucydides, published as *Eight Bookes of the Peloponnesian Warres*. Hobbes in the preface of this translation exposes his point of view in relation to Thucydides and explains the relevance of historiography about the Greek war for modern political reflection of the war. Thucydides search the root causes of war and the understanding of why the outbreak of war in general. While Hobbes develops a logical sense for the causes of war and seeks the causes of war in order to mitigate the warlike aspect of human nature through his political philosophy. We expose the reception of Thucydides by Hobbes about the war and its causes in human nature and factions. This thesis presents how the reflections of Thucydides about the war are used as benchmarks by Thomas Hobbes. The war is described as the conditioning historic event of the speeches of the authors. In the face of Thucydides' notions such as anomie and stasis, it is clear their reception by Hobbes in the concept formation of state of nature or the natural condition of man, because the Hobbes concept embraces both aspects of Thucydides notions. In both authors the man is seen as a being passionate, where the environmental factor constrains men to act, is the immediacy or unbridled violence according to the passions aroused by the circumstances at the time. While training concepts, we define the statements about war, human nature and the factions in the translation of the Peloponnesian War and in Hobbes's political works. These terms are quantified in the political works of Hobbes. It used the comparative method for assessing the similarities between the variables in two different historical contexts: the Peloponnesian War and the English Civil War. In this attempt carried out a genealogical – archaeological approach by Nietzsche and Foucault regarding the formation concepts of war, human nature and faction in Hobbes.

Keywords: Thucydides. Hobbes. War. Human nature. Factions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DE GUERRA, DE NATUREZA HUMANA E DAS FACÇÕES EM TUCÍDIDES	13
1.1 Um breve histórico da vida de Tucídides	20
1.2 Bibliografia de Tucídides	22
1.3 Guerra e cultura na Grécia Antiga	27
1.4 A guerra e suas causas em Tucídides	37
1.5 A caracterização da natureza humana em Tucídides	53
1.6 A caracterização das facções políticas em Tucídides	74
CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE GUERRA, DA NATUREZA HUMANA E DAS FACÇÕES EM THOMAS HOBBS	84
2.1 A concepção de guerra em Hobbes	85
2.2 A caracterização da natureza humana em Hobbes	105
2.3 O conceito de facções em Hobbes	120
2.4 Quantificação dos termos relacionados à guerra, à natureza humana e das facções nas obras políticas de Hobbes	133
CAPÍTULO 3 – A RECEPÇÃO DE TUCÍDIDES NO PENSAMENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS	142
3.1 A recepção de Tucídides na concepção da guerra em Hobbes	142
3.2 A recepção de Tucídides na concepção da natureza humana em Hobbes	171
3.3 A recepção de Tucídides na concepção das facções em Hobbes	204
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	238
REFERÊNCIAS	245

INTRUDUÇÃO

De acordo com a literatura acadêmica a obra de Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, escrita no século V a.C., representa a primeira descrição histórica, com enfoque racionalista, de uma grande guerra ocidental. Porém, sua narrativa árida, ausente de elementos míticos ou fantásticos, descreve a guerra entre gregos civilizados. Revelando atrocidades ainda mais assustadoras do que as descritas anteriormente entre gregos e orientais, a *História* (século V a.C.) de Heródoto que retrata a guerra entre os ditos gregos civilizados e os bárbaros persas, com alguns retoques de exagero ou licença poética para colorir a narrativa; a *Ilíada* (século VIII a.C.) de Homero, que trata da guerra entre ocidentais gregos e troianos orientais, com a participação dos deuses em ambos os lados.

A obra de Tucídides representa um marco para o humanismo clássico, ao apresentar até que ponto os homens são capazes de agir movidos pela autopreservação, na busca pela compreensão da realidade da guerra estritamente centrada nos fatos humanos. Sua obra clássica, também demonstra como os seres humanos são movidos por paixões na luta pela sobrevivência diante de situações catastróficas. O desejo de poder é visto como a mais funesta das paixões e caso seja radicalizado dissolve todo o verniz civilizatório.

A *História da Guerra do Peloponeso*, escrita por Tucídides, foi traduzida por Thomas Hobbes em 1629, marcando o seu início literário, pois foi a sua primeira publicação. Em cujo prefácio – *Aos leitores* – apresenta um discurso laudatório ao autor grego, descrevendo-o como historiógrafo político mais influente da história e cita algumas de suas reflexões políticas – o medo e a inveja entre os Estados surgem como causas primordiais dos conflitos.

Tema que posteriormente Hobbes desenvolverá em suas obras políticas, por reconhecer que não há um conteúdo explicitamente filosófico na obra de Tucídides, todavia afirma que ele esclarece aos leitores seus ensinamentos a partir da própria descrição dos fatos. Nessa perspectiva, ao tratar da biografia do autor grego, Hobbes retoma o tema da guerra e afirma que seu livro seria uma fruição perpétua (*a possession for everlasting*) e descreve como o texto está imbuído de verdade e eloquência, por seu autor estar livre do medo ou da adulação. Tucídides, de acordo com Orwin (1988, p. 832) “antecipa Hobbes e os tratamentos modernos da política”.

A partir dos comentários de Hobbes, no prefácio da tradução literária e da descrição da sua representação de Tucídides, percebe-se a relevância da historiografia da guerra grega em relação à reflexão política moderna da guerra – além do mero exercício de erudição humanística. Partindo, assim, de uma base concreta para afirmar a relação de associação

epistemológica entre os autores. Porém, uma das diferenças existente entre ambos reside em seus ofícios – o grego é historiador e o inglês filósofo. Tucídides por ser um historiador faz uso dessas noções conceituais com a amplitude de significados que eram compartilhados culturalmente com seus leitores, Tucídides não está preocupado com a anunciação definitiva do significado de tais conceitos como os filósofos Platão e Aristóteles realizaram posteriormente com os mesmos conceitos como *polemos* e *stasis*.

Tucídides demonstra que diante de situações limite os homens civilizados tornam-se bárbaros; a barbárie é elemento que permeia tanto a cidade quanto a política e a sociabilidade. A sua erupção é devida tanto a fatores circunstâncias quanto a elementos latentes na própria constituição natural dos seres humanos. Ele também apresenta a natureza humana como imutável e portadora de uma belicosidade instintiva. O conflito é permanente nas relações humanas e, em última instância, resulta na guerra.

Tucídides afirma que a natureza humana é imutável e se torna previsível diante das mesmas circunstâncias. Na sua obra, a *História da Guerra do Peloponeso* (2001), a narrativa dos eventos da guerra representa o marco original do pensamento político realista ocidental pautado nas relações internacionais. Thomas Hobbes, no *De Cive* (1650), também se posiciona como realista, ao assumir que busca tratar o homem como ele é de fato e não como deveria ser. Afinal “a *Realpolitck* de Hobbes funda-se numa psicologia sem ilusões” (RIBEIRO, 2004, p. 207).

Hobbes ao renunciar a tradição clássica, fundamentalmente aristotélica, apresenta a tese contratualista ao Estado moderno, contudo suas concepções do homem remetem às reflexões pré-socráticas e sofistas, sintetizadas e desenvolvidas por Tucídides. Cujas percepção de uma natureza humana imutável, também presente como noção em Tucídides e corroborada na formação conceitual de Maquiavel; enseja o pressuposto antropológico negativo do realismo político que se origina na constatação histórica e através das experiências pessoais dos autores ao observar os homens de seu tempo.

O questionamento dessa pesquisa de mestrado é descrever a permanência do uso da violência da guerra como representatividade da capacidade humana, não objetivando o mérito do decréscimo ou acréscimo da guerra ao longo da história. Os fatores motivacionais da eclosão de guerras são primordiais em organizações atuais, voltadas à pesquisa da paz e da segurança. Como por exemplo, o *Prio – Human Security Report Project* e o *Correlates of War Project*, que disponibilizam seus bancos de dados pela internet¹.

¹ Os respectivos *sites* são: <https://www.prio.org/> e www.correlatesofwar.org/

Segundo Pinker (2013), na atualidade as classificações das guerras se apresentam nas seguintes categorias principais:

- **Conflitos armados baseados em Estados:** que se ramificam em: a) guerras interestatais típicas; b) guerras extraestatais ou extra sistêmicas que são conflitos entre um Estado contra um inimigo fora de suas fronteiras, neste caso são as guerras imperiais ou coloniais, como exemplo as guerras entre a França e suas colônias na Indochina e na Argélia; c) guerras civis intraestatais nas quais o governo luta contra insurreições, rebeliões ou movimentos separatistas e guerras intraestatais internacionalizadas conhecidas como “guerra por procuração” em que há intervenção de Exércitos estrangeiros usuais seja no auxílio à defesa do governo, seja a favor das forças insurrecionais contra o governo. As subcategorias (a) e (b) também são conhecidas como conflito irregular ou combate assimétrico devido a desigualdade das forças em beligerância e sobretudo a diferença estratégica de ambos, de um lado forças militares organizadas identificáveis e do outro combatentes guerrilheiros (*partisans*).
- **Guerra não Estatal ou guerras intercomunais:** deflagrada entre facções, milícias, grupos paramilitares, clãs ou *cacicados* (*warlords*), em geral lutam pelo seu interesse imediato de domínio acima de todos e não para o estabelecimento de um Estado organizado.
- **A violência unilateral:** trata-se dos genocídios e massacres de civis desarmados perpetrados seja por governos instituídos ou por milícias.

Hobbes elabora a lógica da violência fundamentada na concepção geral de guerra, enquanto ação representa o combate em si, enquanto estado de beligerância está de acordo com o tempo de disposição à batalha, mesmo que não ocorra. Ele trata de um conceito de guerra estendido, que na percepção atual abarcaria as categorias de guerra e os conceitos de violência e crime.

A percepção da guerra em Hobbes é generalizante, declara os sentimentos hostis do ser humano, a consecução dos objetivos e o uso aberto da força ou da astúcia; e o período de planejamento e deliberação em se que consideram o uso dos mesmos. Na *Arte da Guerra* de 1521, e no *Príncipe* de 1532, Maquiavel demonstrou que o uso da violência determina o poder político, visto como a arte da dominação, o uso da violência e da guerra – instrumentos do poder que devem ser usados quando necessários.

Hugo Grócio, no *De Iure Belli ac Pacis* de 1621, trata da guerra interestatal e da necessidade da delimitação legal de suas consequências à população civil, em um corpo de Direito Internacional respeitado pelos beligerantes. Mesmo partindo do direito natural, rompe com a ética antiga e medieval, renunciando o espírito da modernidade. Thomas Hobbes

também se fundamenta no direito natural, evidenciando os aspectos belicosos das relações humanas, a identificação entre a guerra e natureza, buscando suas origens tanto nos indivíduos quanto nas circunstâncias que o cercam. Sua perspectiva baseia-se na lógica da violência, portanto a guerra interestatal não o preocupa – é vista como um dado – seu alvo é a segurança interna, a vida do cidadão e a preservação do Estado nacional.

A percepção de Hobbes é de que o ‘estado de natureza’ é uma ameaça latente a toda sociedade civil, pois o homem naturalmente tende à violência. Vale salientar, que seu maior temor é de não existir uma coação eficaz de um Leviatã, capaz de manter todos respeitosa e temente às leis, regredindo a um estado de guerra. Dessa forma, seu discurso político representa uma descontinuidade da modernidade, em relação ao pensamento clássico e sua interpretação medieval. Cujo debate central respalda-se na *Política* de Aristóteles, do século IV a. C., ao afirmar que o homem é um ser naturalmente social, devido ao fato de nenhum homem viver só; e que o isolamento absoluto caberia somente às feras ou aos deuses.

Hobbes analisa o indivíduo em sua constituição corpórea, considerando que as paixões e pulsões individuais são provenientes da ânsia ilimitada por poder e, em virtude, da consecução de seus desejos; considera que a natureza humana do indivíduo é existencialmente sem freios, tornando-o um ser anti social e conseqüentemente, concebe os seus semelhantes apenas como objetos que servem à realização de seus desejos, desumanizando-os.

O elemento central na obra de Tucídides não reside apenas na descrição da guerra, mas principalmente nas suas causas originárias. Sua reflexão busca compreender os motivos que levam à eclosão da guerra, e não somente da Guerra do Peloponeso. Enquanto Hobbes desenvolve um sentido lógico às causas da guerra e do uso da violência, buscando as respectivas causas. Com o objetivo de mitigar o aspecto belicoso da natureza humana, através de sua filosofia política e moral, em prol da constituição do Estado e de suas leis e normas regulamentadoras da sociedade.

Na literatura acadêmica, a historiografia é a principal fonte de relatos das guerras e revoluções, possibilitando a observação do comportamento humano diante dessas situações limite. Porém, no decorrer do século XX tais eventos também foram objeto de estudo na documentação em imagens cinematográficas. Entretanto na atualidade, a guerra e suas respectivas atrocidades, podem ser vistas em tempo real, inclusive através da divulgação de vídeos de barbáries como propaganda terrorista. Assim, os relatos historiográficos escritos deixaram de ser esporádicos e chocantes, pois as imagens reais de qualquer conflito do mundo estão disponíveis livremente, principalmente pela internet.

Dessa forma, a sociedade atual vivencia o fenômeno da violência, com visibilidade total e perplexidade, desdobrando-se em inúmeras classificações. Todavia o tema da violência foi tratado originalmente pela tradição clássica como fenômeno vinculado exclusivamente à guerra. Porém, observamos o legado da brutalidade humana nas obras políticas de Tucídides e Hobbes, delimitando assim a violência ao acontecimento da guerra e seus desdobramentos como as revoluções e guerras civis.

As sociedades pertinentes em ambos os autores conviviam com um nível de violência considerado intolerável para nossa percepção atual, inclusive com o escravismo patriarcal da Grécia antiga e as perseguições religiosas que puniam crimes sem vítimas com torturas e execuções cruéis nos séculos XVI e XVII. Porém, o massacre de civis desarmados durante guerras é infelizmente um fenômeno que se repete desde a Antiguidade até o mundo contemporâneo.

A relevância dessa pesquisa teórica sobre as causas da guerra faz parte do debate político na atualidade. Cujo estudo foi pautado na conjuntura de Tucídides – marcada pela guerra bipolar entre as duas confederações de cidades e pelo desdobramento do conflito entre facções em algumas cidades; o contexto de Hobbes – marcado pela Guerra dos Trinta anos e principalmente pela Revolução Inglesa (puritana – liberal – burguesa). São eventos distintos e os autores elaboraram uma compreensão teórica dos fenômenos que não se restringem a um período histórico específico. Ambos estavam preocupados em compreender os problemas políticos de seu tempo, portanto suas concepções devem ser analisadas conforme seu contexto histórico para que não corramos o risco de anacronismo.

A relevância em apresentar os antecedentes intelectuais de Hobbes e suas fontes históricas ocorre em virtude dele tratar da violência humana com argumentos que o distanciam das percepções de sua época. Trata-se de um autor muito citado, mas com poucos relatos de pesquisas das referências que exerceram influências no seu pensamento. No *De Cive* em 1650, Hobbes afirma que seus argumentos originaram a filosofia política, sistematizando sua teoria política fundamentada na lógica dedutiva e retomando algumas concepções presentes no pensamento clássico, a oposição natureza – convenção.

Entretanto, podemos considerar que Tucídides assume uma postura racionalista e empirista, sua criatividade artística se revela nos discursos que apresentam sínteses dos debates filosóficos e retóricos de sua época. Ambos os autores primam pelo racionalismo para explicação da realidade social e tratam tais fenômenos com uma abordagem empírica da medicina; Tucídides ao tratar da peste em Atenas e Hobbes no *Leviatã* ao relatar as enfermidades do corpo político.

Porém Hobbes assume uma postura predominantemente racionalista, porque o seu método resolutivo – compositivo parte de pressupostos hipotéticos dedutivos, no qual a experiência só tem a função de confirmar as demonstrações teóricas. É o que Hobbes faz ao instigar o leitor a “conhecer a si mesmo” e assim reconhecer as proposições acerca do ser humano. Enquanto Tucídides apresenta uma conduta empirista e hipotética indutiva, seu método visa interpretar e analisar os fatos observados, a partir das ações humanas e não das suas palavras (*logos*). Historicamente os eventos revelam o comportamento humano no qual Tucídides tece suas induções e conclui a definição do objeto, suas propriedades e leis de funcionamento, é o que lhe permite afirmar que seu relato será útil à posteridade devido ao seu conteúdo humano.

Hobbes está em sintonia com as ideias de seu tempo, época de transição do pensamento científico moderno no século XVII, escreveu obras com aspectos mistos de filosofia, teologia e ciência (que ainda não haviam sido separadas de fato). Porém ele busca dar uma precisão exata ao seu pensamento político. De maneira análoga durante o século V a.C. desenvolviam-se novos questionamentos filosóficos na Grécia, deslocando para o homem as tentativas de explicar racionalmente a realidade ao buscar construir um discurso verdadeiro acerca da natureza humana.

Hobbes concebe o homem hipotético, mas não totalmente deslocado das evidências históricas concretas herdadas da tradição clássica e das observações empíricas dos eventos em sua época. Tucídides usa o método histórico de pesquisa em fontes documentais, orais e de seu próprio testemunho ao descrever os fatos, a partir daí faz suas induções acerca das causas dos mesmos. Hobbes por sua vez constrói modelos teóricos partindo de constatações dedutivas, buscando uma objetividade exata. Os assuntos humanos não são desvinculados por completo das descrições históricas, pois a sua última obra autoral foi um relato histórico, o *Behemoth* em 1662. Portanto, a perspectiva dos dois autores baseia-se em uma concepção pessimista do homem, que se fundamenta na história.

Estes dois autores concluíram que os homens são movidos pelas mesmas paixões e são capazes dos mesmos atos de perversidade descritos pelos historiadores antigos. Dessa forma, a motivação dessa pesquisa baseia-se na seguinte indagação: como ocorreu a recepção de Tucídides na construção conceitual de Thomas Hobbes, acerca da guerra, evidenciando suas causas na natureza humana e suas relações com as facções?

As hipóteses construídas no início desse estudo foram: 1ª hipótese – A *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides serviu como modelo para Hobbes em suas reflexões sobre a guerra como um fenômeno universal e na concepção de uma lógica da violência

elevada à teoria geral da guerra. 2ª hipótese – As noções conceituais de Tucídides acerca da natureza humana e das facções presentes em sua *História da Guerra do Peloponeso* foram utilizadas por Thomas Hobbes como referenciais em sua formulação conceitual a respeito das origens da guerra na natureza humana e nas facções.

O objetivo geral dessa dissertação foi demonstrar que as reflexões de Tucídides sobre a guerra foram recepcionadas por Thomas Hobbes em sua teoria política. As noções de *anomia* (desregramento), *arché* (princípio fundador do poder) e *stasis* (sedição) em Tucídides, emergem como elementos teóricos e são as origens da concepção geral de guerra e suas causas em Hobbes. No decorrer deste trabalho descrevemos as semelhanças e diferenças da guerra como o acontecimento histórico condicionante dos discursos dos autores. Apresentamos também seus paralelos, assim como o distanciamento entre os seus pensamentos acerca do fenômeno da guerra.

Os objetivos específicos foram: 1 – Avaliar se as noções de Tucídides sobre a guerra e suas causas estão presentes nas concepções de Thomas Hobbes. 2 – Caracterizar as reflexões de Tucídides a respeito da natureza humana e sua associação conceitual no pensamento político de Hobbes. 3 – Comparar as caracterizações que Tucídides faz a respeito das facções com as que estão presentes nas obras políticas de Hobbes.

Testamos nossa primeira hipótese, a obra de Tucídides, a *História da Guerra do Peloponeso*, que serviu como modelo para Hobbes em suas reflexões sobre a guerra, apresentando a guerra como um fenômeno universal, em sua lógica da violência, elevada à uma teoria geral da guerra.

Para testar nossa segunda hipótese, as concepções de Tucídides acerca da natureza humana e das facções, presentes na *História da Guerra do Peloponeso*, foram utilizadas e interpretadas enquanto formação de conceitos por Thomas Hobbes como referenciais empíricos em suas formulações a respeito das origens da guerra, apresentamos os enunciados de Tucídides acerca do homem e das facções. Realizando um diálogo com seus intérpretes. Em seguida, no Capítulo 3, apresentamos as semelhanças conceituais e sua recepção na obra de Thomas Hobbes. Através da fixação do vocabulário dos termos em grego relacionados à formação discursiva da guerra no mundo clássico e seu uso específico por Tucídides.

O tema pesquisado insere-se na área da História da Filosofia, com uma abordagem da metodologia filosófica de Folscheid e Wunenburger (1998). Situando as obras em seu tempo, sua geografia, cronologia e todos seus elementos idiossincráticos. O vocabulário e seus principais termos utilizados foram analisados nas obras originais em inglês de Thomas Hobbes e da sua tradução de Tucídides. A partir dos textos originais em inglês realizamos a

mensuração dos principais termos relacionados à guerra (e os fatores que a incitem), acerca da natureza humana e das facções; os sinônimos e os sentidos de seu vocabulário, no intento de demonstrar como a guerra foi um evento condicionante nas reflexões de Tucídides e de Hobbes e também a influência exercida de um autor sobre o outro na concepção da guerra.

De acordo com a metodologia filosófica, além da tabulação e quantificação dos termos, analisamos a ocorrência para corroborar ou refutar as hipóteses da dissertação. O estudo das obras de Tucídides e Hobbes delimitou-se ao tema da guerra e suas origens na natureza humana e nas facções, explicadas e comentadas a partir dos dois autores. O diálogo com os comentaristas dos autores foi realizado de acordo com estes termos e utilizamos os métodos de estudo da História e das Ciências Sociais: Método Comparativo e o Método de Contextualização Histórica.

O método Comparativo foi utilizado na avaliação das semelhanças entre as mesmas variáveis em dois contextos históricos diferentes: a da Guerra do Peloponeso e da Guerra Civil Inglesa. As variáveis representam as próprias definições dos autores; comparamos os contextos históricos das épocas de Tucídides e Thomas Hobbes para o conhecimento da aproximação conceitual entre ambos, relacionando seus discursos aos aspectos condicionantes da guerra. As diferenças entre os contextos e os autores também foram ressaltadas, evidenciando os elementos descontínuos que provocam a guerra em períodos históricos diferentes, o papel da cultura e da religião como elementos que exaltam, qualificam e promovem a guerra e a violência em geral.

Comparamos as reflexões a respeito da natureza humana presentes na obra de Tucídides – *História da Guerra do Peloponeso* com as obras políticas de Hobbes – *Elementos da Lei Natural e Política, Do Cidadão, Leviatã e Behemoth* – no intento de apresentar as associações e influências conceituais de Thomas Hobbes. E as reflexões a respeito das facções, presentes nas obras de Tucídides e Hobbes, para demonstrar a convergência dos aspectos conceituais dos autores.

Nessa perspectiva, a leitura das referências realizada nesse estudo seguiu a lógica da contextualização histórica de Hobbes e Tucídides, através de outros autores do realismo político clássico e do neorealismo atual e do uso político da violência; Maquiavel e suas obras *O Príncipe, A Arte da Guerra e Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*.

A respeito do fenômeno guerra, referenciamos com: Aron (2002) – *Paz e Guerra entre as Nações*; Clausewitz (2002) – *Da Guerra*; Waltz (2006) – *O Homem, o Estado e a Guerra: uma análise teórica* e Wight (2002) – *A Política do Poder*. Acerca da guerra e sua relação com as facções, destacamos a obra de Carl Schmitt (2009) – *O conceito do político/*

Teoria do partisan, que analisa o fundamento do político na construção do discurso amigo/inimigo seja no estado de beligerância externo ou interno.

Vale ressaltar que a importância da guerra no discurso de Hobbes é corroborada por seus intérpretes atuais, pois “Hobbes não construiu uma filosofia do Estado primeiramente, para depois teorizar sobre a guerra. A experiência da guerra ocorre paralelamente à busca da compreensão acerca da sobrevivência e da conservação do Estado” (SOUKI, 2008, p. 17). Tal interpretação é compartilhada por Ribeiro (2004, p. 38) que afirma: “a Guerra Civil [...] desperta, prematuramente, a política hobbesiana”.

Portanto, quantificamos os termos da guerra, da natureza humana e facções, presentes nas obras originais de Hobbes em inglês. A partir de suas principais obras políticas: *Elementos da lei natural e política*, *Do cidadão*, *Leviatã*, *Behemoth* e *Diálogos entre um filósofo e um jurista*, realizamos uma síntese explicativa e comparativa dos fundamentos da delimitação conceitual da guerra, da natureza humana e da facção. Através de uma abordagem metodológica pautada na genealogia de Nietzsche e na arqueologia de Michel Foucault, em relação à formação dos conceitos de guerra, natureza humana e facção em Thomas Hobbes.

A guerra moldou os discursos de Tucídides e Hobbes, que desenvolveram seus conceitos de modo paralelo às tentativas da compreensão política vigente. Portanto, a metodologia empregada referencia Nietzsche (2008), na perspectiva arqueológica – genealógica. De acordo com Nietzsche (2008, p. 67, grifos do autor) “Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico [...] com a teoria da uma *vontade de poder* operante em todo acontecer”. A *Genealogia da Moral* (2008) foi utilizada na leitura das obras de Hobbes e Tucídides, realçando o fato de uma cultura ser forjada a partir da experiência concreta de seus portadores, da específica condição social e política, assim como os costumes e práticas.

O método arqueológico – genealógico de Nietzsche (2008) e Michel Foucault (2005) interpreta o texto a partir dos enunciados dos autores, buscando a transformação dos conceitos, em um processo de descontinuidade histórica. Considerando que os conceitos reemergem após séculos do estabelecimento de uma tradição dada, cujas consequências da retomada desses pensamentos é o uso da guerra como método de imposição de ideias e ‘verdades’. A guerra representa o evento forjador e destruidor de ideologias – fator fundamental da imposição de uma ideia ou credo; elemento que leva à supressão de conceitos.

Para uma melhor visualização dos conteúdos apresentados nessa dissertação de mestrado, após a parte introdutória, distribuimos o Referencial Teórico em 4 capítulos: o Capítulo 1, intitulado de “A Concepção de Guerra, de Natureza Humana e das Facções em Tucídides”, explana sobre: a “Vida e obra de Tucídides”; a “Guerra e cultura na Grécia

Antiga”; “A guerra e suas causas em Tucídides”; “A caracterização da natureza humana em Tucídides”; e a “A caracterização das facções políticas em Tucídides”.

O Capítulo 2, “A Concepção de Guerra, da Natureza Humana e das Facções em Thomas Hobbes”, apresenta “A concepção de guerra em Hobbes”; “A caracterização da natureza humana em Hobbes” e “O conceito de facções em Hobbes”. Evidenciando a “Quantificação dos termos relacionados à guerra, à natureza humana e das facções nas obras políticas de Hobbes”. O terceiro Capítulo, “a Recepção de Tucídides no Pensamento Político de Thomas Hobbes”, foi subdividido em três partes, revelando a “a recepção de Tucídides na concepção da guerra em Hobbes”, como também em relação à Natureza Humana e às Facções. O quarto Capítulo, expõe as “Considerações Finais”, e, por fim, esse Trabalho de Conclusão de Curso evidencia as “Referências” consultadas.

CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DE GUERRA, DE NATUREZA HUMANA E DE FACÇÕES EM TUCÍDIDES

Nesse Capítulo, apresentaremos a vida e obra de Tucídides, e suas respectivas concepções de guerra, natureza humana e das facções políticas. No intento de corroborar nossa hipótese de que as noções conceituais na obra *História da Guerra do Peloponeso* (2001) foram recepcionadas por Thomas Hobbes, em suas obras políticas, como referenciais em sua formulação conceitual a respeito das origens da guerra na natureza humana e nas facções. Ressaltando o contexto histórico dos principais elementos materiais e culturais envolvidos no funcionamento da guerra no mundo clássico e demonstrando as características marcantes da formação discursiva de Tucídides, acerca do violento comportamento humano e das facções diante da guerra.

A definição dos enunciados de Tucídides sobre a guerra e suas respectivas causas, foi contextualizado no período clássico, compreendendo as principais noções conceituais, tais como: anarquia ou desregramento (*ανομία* - *anomia*), princípio fundador do poder (*αρχε* - *arché*), hegemonia (*εγεμόνες* - *egemónes*), camaradas ou partidários (*εταίρος* - *etairos*), convenções ou leis (*νομος* - *nomos*), guerra (*πολεμος* - *polemos*), natureza (*Π-ύσις* - *Phýsis*), sedição, facção ou guerra civil (*στασις* - *stasis*), fortuna ou destino (*τυκ-έ* - *tykhé*) – em consonância com seu contexto histórico específico e com suas idiossincrasias. O seu diálogo com a tradição grega implica no uso de noções que remetem a sentidos implícitos nos conceitos embrionários de facção como *etairos* e o de guerra civil como *stasis*. Entretanto as noções conceituais em Tucídides abarcam vários significados aos gregos antigos que são recepcionados pela filosofia moderna. Possibilitando assim a genealogia dos conceitos de Thomas Hobbes a respeito da guerra, da natureza humana e das facções.

Estes conceitos estão presentes enquanto noções no pensamento de Tucídides, interpretadas pelo método arqueológico tais noções conceituais demonstram que não são unívocas em uma mesma tradição – Grécia clássica. Mas, em Tucídides, formam o substrato posteriormente recepcionado por Hobbes em sua construção conceitual, a guerra, a natureza humana e as facções. O grau da recepção de Tucídides na construção conceitual de Thomas Hobbes acerca da guerra, suas causas na natureza humana e suas relações com as facções foi analisado a partir dos enunciados que declaram as principais caracterizações destes termos na *História da Guerra do Peloponeso*.

Hobbes elabora sua formação discursiva com a pretensão de demonstrar uma filosofia política realista. A realidade humana é descrita empiricamente pela história, cuja

argumentação lógica busca explicar as ações humanas como elas ocorrem de fato. No caso específico da guerra, e suas respectivas causas inseridas na espécie humana e suas facções. Portanto, a formação conceitual e discursiva de Tucídides sobre a guerra, a caracterização da natureza humana e das facções, são vista como um produto da guerra.

1.1 Um breve histórico da vida de Tucídides

Através dos dados biográficos de Tucídides e das características gerais da obra *História da Guerra do Peloponeso*, buscamos apresentar o papel da guerra na sua vida, inclusive a sua participação. Evidenciando como o exílio do autor possibilitou seu distanciamento das emoções do conflito e, segundo os comentaristas Plutarco e Hobbes, capacitou-o a observar imparcialmente os eventos mais brutais da guerra; o seu posicionamento político e os aspectos pessoais do conjunto da sua obra política, contextualizando com o seu período histórico e o papel que sua obra representou na História.

Tucídides nasceu em uma família aristocrática, por volta do ano 460 a.C.. Por ser filho do aristocrata Olorus herdou uma grande fortuna. Viveu no século V a.C., período áureo da Grécia Clássica, um momento de relativa paz e grande prosperidade decorrente da vitória sobre o império persa. Dentre as cidades gregas, a capital Atenas foi a mais favorecida em virtude da formação da Liga de Delos – inicialmente com sua expansão comercial e depois imperial, tornou-se o centro da riqueza e da cultura helênica.

Seu contexto histórico, em âmbito cultural, ficou conhecido como idade de ouro grega, marcado pela transição da filosofia naturalista pré-socrática à sofística, centrada no questionamento acerca do ser humano. Tucídides, igualmente a Sócrates e Pericles, teve contato com o filósofo Anaxágoras e com o retórico e político Antífon, mencionados na História da Guerra do Peloponeso. Foi contemporâneo de figuras notáveis como Alcibíades, Protágoras, Górgias, Aristófanes, Sófocles e Eurípedes.

As percepções de Tucídides em relação ao homem e suas vicissitudes, preenchem as páginas da *História da Guerra do Peloponeso*, refletindo os debates públicos de sua época, tão bem retratados nos diálogos platônicos: *Górgias*, *Protágoras* e *República*, como nas peças teatrais de Eurípedes, Sófocles e Aristófanes. Contudo seu pensamento se aproxima do racionalismo herdado de Anaxágoras e, bem como, das afirmações humanistas e iconoclastas dos sofistas.

Em 431 a.C., ao eclodir a Guerra do Peloponeso, Tucídides recolheu documentos para reconstituir os eventos da guerra, segundo seu próprio testemunho. Em 424 a.C. foi eleito *estratego* (general) e comandou frotas, até sofrer uma derrota pelo general espartano Brasidas, que conquistou a cidade aliada de Anfípolis, ao norte da Grécia. Retornou a capital grega em 423 a.C., caindo em desgraça junto à assembleia ateniense que o considerou culpado pelo fracasso. Descreve que foi condenado ao exílio por vinte anos, retornando à Atenas somente em 404 a.C.

Tucídides ao longo de seu exílio percorreu a Hélade, recolhendo relatos de veteranos de ambos os lados; entrevistou os combatentes dentre outras testemunhas; consultou tratados escritos e examinou registros gravados em pedras. Com este esforço iniciou sua narrativa da Guerra do Peloponeso – com objetividade e racionalismo aos padrões da historiografia da época. Porém vale destacar que às vezes se refere a si mesmo em terceira pessoa, por ter participado dos eventos mencionados. Ao longo da descrição da Guerra do Peloponeso Tucídides revela um caráter moderado nas suas digressões e nos diálogos. Apesar de não explicitar sua posição política demonstra horror aos excessos cometidos pelos demagogos e oligarcas.

Sua preferência na ação política é a moderação, cujo tema central – além da guerra – volta-se ao uso e abuso do poder, evidenciando que os discursos dos homens dissimulam suas verdadeiras intenções e ações. Seu humanismo lamenta a degeneração da civilização grega ao longo da guerra e sua preocupação se volta para os sofrimentos humanos diante das escolhas equivocadas dos seus líderes políticos. Tucídides criticou os erros políticos e militares, cometidos principalmente por Atenas, ao demonstrar admiração por personagens de ambos os lados, tais como: Péricles e Arquidamos. Dessa forma, por reconhecer os méritos e erros de ambos beligerantes, sua análise foi reconhecida desde a Antiguidade em virtude da sua imparcialidade diante das cidades em guerra.

De acordo com a maioria de seus biógrafos como Diodoro da Sicília e o autor latino Marcelino (que escreveu *Vida de Tucídides* no período do império romano), Tucídides teve morte violenta provavelmente entre os anos de 400 e 395 a.C. , porque foi assassinado por assaltantes de estrada na Trácia, dessa forma o seu relato da guerra permaneceu inacabado, interrompido no ano 411 a.C.

1.2 Bibliografia de Tucídides

Na literatura acadêmica, diversos comentaristas, tais como: Bolotin (2013), Hanson (2012), Jaeger (2003), Kagan (2006) e Orwin (1984; 1986; 1988), corroboram acerca da originalidade do pensamento de Tucídides ao tratar de temas centrais na reflexão política – poder e justiça; guerra e diplomacia; liberdade e necessidade; os conflitos políticos entre grupos sociais e entre estados autônomos. Seus seguidores o consideram o fundador da teoria realista nas relações internacionais, tais como: Aron (2002), Waltz (2004) e Wighth (2002). Dessa forma, atualmente a sua obra, intitulada de *História da Guerra do Peloponeso*, ainda é objeto de estudo, devido às questões suscitadas pela guerra e pelas decisões políticas e éticas em face da necessidade.

A sua escrita assume dois aspectos centrais; a descrição minuciosa dos eventos e os discursos e digressões. Ele faz um relato de vinte e um anos da guerra, segue uma cronologia anual pontuada pelas estações do ano. Ademais apresenta casos isolados notáveis que sintetizam a experiência da violência humana durante a guerra. Alguns eventos são descritos com detalhes e acabam por servir como modelos ao tratar posteriormente de fatos análogos que não são descritos com a mesma minúcia.

Nessa perspectiva, o cerco de Plateia é minuciosamente narrado e, tornando-se um padrão aos outros cercos descritos ao longo da obra, recebendo apenas uma menção passageira. A oração fúnebre de Péricles é exposta na íntegra enquanto as outras dezenas de orações fúnebres não são nem mencionadas. A sedição na ilha de Córçira, da mesma forma, torna-se referência de toda sedição (*stasis*) posterior. A batalha de Mantinéia serve de guia e modelo de batalha de infantarias pesadas *hoplitas* (falanges de soldados com armadura completa) – primeiro em Délion e depois na Sicília. Descreve apenas a primeira das cinco evacuações em massa da Ática entre 431 – 425 a.C.

As narrações dos discursos políticos e diplomáticos muitas vezes representam o aspecto artístico da obra. Enunciam as considerações de Tucídides sobre as verdadeiras intenções dos autores e não o que realmente haviam dito, totalizando trinta e nove discussões políticas, considerados os elementos centrais para elucidar as causas dos eventos. Tais diálogos apresentam a lógica retórica antitética em que as partes defendem seus argumentos e atacam as afirmações rivais.

Os discursos e acontecimentos seguem uma linha racional de causalidade na história, considerando-os ações puramente humanas e descarta a ação direta dos deuses. Com exceção da *Tykhé* (Fortuna/Destino), que surge não como proveniente do divino agindo sobre o mundo

natural e sim como força do acaso, da incerteza, da contingência que está além da capacidade humana. A Fortuna não faz milagres, somente rege os eventos de probabilidade que ocorrem ou não, com ou sem razão e motivo aparentes.

O conteúdo da obra *A Guerra do Peloponeso* é composto por oito livros (capítulos) que podem ser assim divididos segundo Voilquin (1966, p.10):

1. O Livro I contém a introdução, a exposição do método, os eventos de Epidamos e Potidéia, descreve as origens e os preparativos para guerra;
2. Livro II: os primeiros anos da guerra, as estratégias de Atenas e Esparta, os efeitos da peste em Atenas;
3. Livro III: inicia digressão sobre a natureza humana, descreve o quarto, o quinto e sexto ano de guerra;
4. Livro IV: Atenas conquista Pilos e Esfactéria, faz digressões sobre a natureza humana, a guerra civil e a justiça;
5. Livro V: Paz de Nícias, diplomacia e o diálogo mélio;
6. Livro VI: a primeira expedição à Sicília e a chegada de Gílipos, trata da política imperial;
7. Livro VII: desastre ateniense em terra e mar na Sicília, a posição dos estadistas, guerra e moralidade;
8. Livro VIII: revolução oligárquica em Atenas seguida de seu fracasso e o retorno de Alcibíades.

Tucídides considerava a historiografia de seu tempo como a única capaz de ser fidedigna, não se preocupando com as fontes para reconstituir os primórdios da história grega arcaica. Exalta Homero como tradição de referência ao tratar de Agamenon, como o senhor do primeiro império marítimo grego, para desenvolver sua teoria do imperialismo – modo de enriquecimento de uma cidade ou Estado.

O método de Tucídides parte da tentativa de reconstituição histórica exata, de acordo com as fontes primárias e por sua própria experiência no evento como homem de ação. A sua concepção de verdade histórica é a narrativa verídica em prosa. A sua análise dos fatos apresentada a razão de Estado como lei suprema da relação entre as cidades – não usa esse termo e sim a salvação ou a liberdade da cidade; a preservação do império ou da hegemonia.

Diante da razão de Estado ele analisa o quanto os personagens principais estão adequados à tarefa. Tucídides expõe como tais elementos distorcem os objetivos políticos da guerra para o sofrimento dos seus povos, enquanto os discursos dos estadistas, reis e líderes políticos revelam as paixões coletivas e individuais, os jogos dos homens e suas facções.

Para Tucídides, a reconstituição dos discursos revela o aspecto artístico da obra, enquanto a abstração de sua reflexão revela o aspecto filosófico. Afirma que a história busca ser realista por se ater aos eventos como ocorreram de fato. Deixa claro que seu objetivo não é agradar e sim instruir. A oratória revela o caráter dos personagens em seus discursos, elabora

tipos de caráter político que funde elementos de psicologia individual e coletiva. Dessa forma, toda sua obra revela um mundo inteiramente lógico, procedendo de princípios estáveis e irrefutáveis, ou da subordinação das consequências às causas. Tucídides ao enunciar que relata a verdade dos fatos, demonstra sua aspiração a ser filósofo e se considera como tal.

A historiografia de Tucídides é também considerada como o primeiro relato sistemático de uma guerra ocidental a partir do testemunho ocular, de acordo com o próprio autor:

Quanto aos fatos da guerra, considerei meu dever relata-los [...] somente após investigar cada detalhe com o maior rigor possível, seja no caso de eventos dos quais eu mesmo participei, seja naqueles a respeito dos quais obtive informações de terceiros [...] A história destes eventos foi também escrita [...] em sua ordem cronológica por verões e invernos, até a época em que os lacedemônios e seus aliados puseram fim ao domínio ateniense e tomaram as longas muralhas e o Pireu. Até aqueles eventos a guerra durou vinte e sete anos ao todo. [...] Vivi a guerra inteira, tendo uma idade que me permitia formar meu próprio juízo, e segui-a atentamente, de modo a obter informações precisas. Atingiu-me também uma condenação ao exílio que me manteve longe de minha terra por vinte anos após o meu período de comando em Anfípolis e, diante de minha familiaridade com as atividades de ambos os lados, especialmente aquelas do Peloponeso em consequência do meu banimento, graças ao meu ócio pude acompanhar melhor o curso dos acontecimentos. (TUCÍDIDES, 2001, p. 14; 313).

As traumáticas experiências da Guerra do Peloponeso foram marcadas nas análises racionalistas inferidas em sua historiografia. Seu esforço maior é tentar compreender os interesses reais escamoteados nos discursos construídos pelos atores principais. Tucídides estava cômico da grandiosidade dos eventos relatados, como também do seu ineditismo trágico na história dos helenos. Assim “na expectativa de que ela seria grande e mais importante que todas as anteriores, pois via que ambas as partes estavam preparadas em todos os sentidos [...] tratava-se do maior movimento jamais realizado pelos helenos” (*Ibidem* , p. 1). Tucídides concebe que a magnitude da Guerra do Peloponeso supera todos os conflitos do passado, pois considera que:

O acontecimento mais importante dos tempos passados foi a guerra com os persas, e todavia ela foi prontamente decidida em dois combates navais e duas batalhas terrestres. Mas a guerra do Peloponeso estendeu-se por longo tempo, e no seu curso a Hélade sofreu desastres como jamais houvera num lapso de tempo comparável. Nunca tantas cidades foram capturadas e devastadas, algumas pelos bárbaros, outras pelos próprios helenos combatendo uns contra os outros, enquanto algumas, após a captura, sofreram uma mudança total de habitantes. Nunca tanta gente foi exilada ou massacrada, quer no curso da própria guerra, quer em consequência de dissensões civis. (*Ibidem* , p. 15).

O período final da guerra e seus desdobramentos, entre 411 e 362 a.C., foram relatados por Xenofonte (430 – 356 a.C.) na obra *Historia da Grécia (Helênica)*. Outra fonte literária é a *Constituição de Atenas* (2004) de Aristóteles. O contexto da guerra está presente como pano de fundo nas obras dos dramaturgos Sófocles (479 – 406 a.C.), Eurípides (485 – 406 a.C.) e Aristófanes (450 – 385 a.C.). A arqueologia proveu muitas informações sobre o período, inclusive a publicação de documentos inéditos como fragmentos da *Helênica* de autor desconhecido, encontradas no Egito em 1906. Além de muitos detalhes acerca dos tributos pagos ao império ateniense, suas rotas comerciais e a vida cotidiana das cidades na época.

A Guerra do Peloponeso não representou números consideráveis de óbitos ou de mobilização militar, como outras guerras ainda fariam no mundo antigo. Porém se tornou um símbolo de conflito militar ocidental graças à obra de Tucídides, que a apresentou como um protótipo de abstração de amplas possibilidades. Caracterizou-se por ter sido uma guerra entre cidades independentes (Atenas *versus* Esparta), que assumia contornos de guerra civil – havia uso de bloqueios econômicos; intervenção militar de povos estrangeiros; participação de mercenários; o uso de diplomacia e tratados; ações subterrâneas e terrorismo.

Desde a antiguidade, estudiosos admiram a *História da Guerra do Peloponeso* como um parâmetro, como por exemplo para Plutarco, ao afirmar que o leitor se torna um espectador diante dos cenários descritos detalhadamente por Tucídides. Tornou-se um padrão referencial à historiografia política e militar no mundo clássico, influenciando historiadores como Políbio, Salústio e Tácito.

Os historiadores posteriores como o grego Políbio e o romano Tácito desenvolveram sua narrativa historiográfica observando o exemplo de Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso*. A guerra vista por estes historiadores helenísticos assumem pontos comuns principais como o humanismo, o ceticismo em relação aos deuses e o relativismo moral.

O descrédito em relação ao papel dos deuses nos assuntos humanos está implícito em Tucídides e é explícito em Políbio que abertamente considera as deidades como meras ficções para acalantar o povo. Na idade moderna autores como Maquiavel em seu *Príncipe* [apesar da controvérsia de Maquiavel ter lido Tucídides ele o cita nos *Discoursi* (1531)] e Hugo Grócio no *De Iure Belli ac Pacis* (1621) se voltaram para o ceticismo e para o relativismo moral ao tratar da guerra e das relações interestatais.

No século XX diante da bipolaridade da guerra fria (1945 – 1989) autores como Raymond Aron no *Paz e Guerra entre as Nações* e Kenneth Waltz em *O Homem, o Estado e a Guerra* e Martin Wight em *A Política do Poder*, buscaram dialogar com mundo grego.

As obras políticas do período grego da Antiguidade permaneceram clássicas pois sua relevância e permanência foram, sucessivamente, reconhecidas por cada nova geração. Uma das obras de suprema importância sobre a política do poder é a história da grande guerra entre Atenas e Esparta, comumente conhecida como a Guerra do Peloponeso relatada por Tucídides. (WIGHT, 2002, p.2).

No século XXI analistas militares se voltam para o mundo clássico com outras questões:

Não existe nenhum outro conflito que possa fornecer tais lições militares para o presente como o faz a *História da Guerra do Peloponeso*. Por certo, foi uma desordem do tipo balcânico – mas também um conflito envolvendo dois grandes superpoderes, bem como uma guerra de terror, uma luta suja num terceiro mundo helênico, um forçar a democracia goela abaixo de Estados às vezes relutantes, e levantes domésticos e culturais no próprio país em consequência de frustrações com as lutas no exterior [...] Grandes especialistas se voltaram para o passado a fim de encontrar o seu próprio Tucídides e aprender. (HANSON, 2012, p.15).

Na presente dissertação o tratamento à obra de Tucídides não visa considerá-la autoridade histórica irrefutável dos eventos que descreve, pois segundo Finley (1994) seria uma metodologia equivocada no estudo da antiguidade. Sua relevância consiste na sua formação discursiva presente na interpretação dos fatos narrados como um dos legados do pensamento clássico. Como apresentaremos tal legado conceitual foi recepcionado pelo pensamento moderno de Thomas Hobbes.

A *História da Guerra do Peloponeso* tem sido utilizada desde sua origem como obra referencial no estudo objetivo da guerra ocidental. É vista como o marco original do realismo político e seu conteúdo apresenta a natureza humana como imutável e portadora de qualificações negativas como a belicosidade. A discórdia é vista como permanente nas relações humanas; discórdia esta que se radicalizada conduz à guerra. Seu conteúdo tem sido interpretado e resignificado na antiguidade, na modernidade e na atualidade. Como o próprio autor ressalta, o caráter didático de seu relato está vinculado ao seu aspecto humano.

De fato o que impressiona ainda hoje no relato de Tucídides acerca da guerra é o elemento humano. Nós epígonos do século XXI podemos ver imagens reais da violência humana que corroboram as observações de Tucídides. Em contextos históricos onde a violência está em evidência, os discursos anteriores podem ser resignificados diante da persistência da guerra e do comportamento humano violento em geral.

Assim a tradução da obra a *História da Guerra do Peloponeso*, realizada por Thomas Hobbes foi a primeira demonstração de sua erudição humanística, como assinala Skinner (2010). Como também, por ser um profundo conhecedor da cultura clássica Greco – romana e, simultaneamente, voltado aos problemas políticos de seu período histórico, elaborou

critérios capazes de compreender o seu momento comparando suas experiências com a narrativa histórica.

Hobbes elaborou uma lógica da guerra que fosse capaz de atender a qualquer época. A formação conceitual de Hobbes se tornou uma referência da Teoria Política Moderna e Contemporânea assim como do realismo político. Pode-se considerar a tradição do realismo político ocidental como uma formação discursiva descontínua que teve sua origem na historiografia helenística e no pragmatismo dos sofistas que renasceu quase dois mil anos depois, na modernidade, com Maquiavel e Thomas Hobbes.

Hobbes ao tratar da violência humana se afasta das percepções até então comuns de sua época, porque sistematiza sua teoria política fundamentada na lógica dedutiva e retomando os debates presentes no pensamento clássico como a oposição entre natureza e convenção. O que seria de fato natural ao homem e o que seria mero artifício humano? Tal questão foi tratada principalmente pelos sofistas e está presente nos diálogos como inferências de Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*.

1.3 Guerra e cultura na Grécia Antiga

No intuito de analisar as condições históricas da emergência discursiva de Tucídides, apresentaremos um relato geral dos termos e das instituições construídas pelas cidades gregas e a delimitação do fio condutor da belicosidade, como elemento seminal da cultura grega antiga seja em seus mitos, tradições, modos de vida, no imaginário ou na vida social. Portanto realizaremos a fixação do vocabulário grego em sua formação conceitual específica.

O método genealógico/arqueológico foi utilizado na definição etimológica dos termos em grego, em seu significado arcaico original, e na sua respectiva apropriação e resignificação no período clássico. Alguns dos termos em questão serão posteriormente reinterpretados por Hobbes em sua formação de conceitos. Definiremos os conceitos que foram utilizados no período clássico e dos termos relacionados com o evento da guerra e a consideração de tais eventos na formação conceitual de Tucídides diante da cultura clássica.

A formação discursiva da guerra e da violência humana, na Grécia antiga, pode ser identificada a partir das narrativas míticas dos poetas Homero e Hesíodo. A formação de conceitos atravessa toda a antiguidade helênica e no período clássico vários discursos instrumentalizavam os conceitos arcaicos provenientes da poesia. Seja o discurso filosófico, médico ou histórico, todos se referiam ao homem em seu estudo pleno.

Na Grécia antiga, o politeísmo da religião pagã encarava com maior honestidade todos os aspectos da natureza humana, desde a lascívia ao ascetismo extremo dos anacoretas. Vale destacar que a cultura grega exaltava um modo de vida na qual a violência e a crueldade eram consideradas elementos inatos da realidade. Dessa forma, reconstruímos esta mentalidade no intuito de compreender a formação conceitual grega e especificamente de Tucídides. Buscamos apresentar o aspecto de permanência da *História da Guerra do Peloponeso* que possibilitou a recepção de seus conceitos na modernidade, por Thomas Hobbes.

Portanto buscamos utilizar um conceito amplo de cultura envolvendo a língua, o mito, a religião, arte, literatura, filosofia, os costumes e as instituições políticas. Bem como as tradições presentes nos próprios discursos em que um povo se autoidentifica. No caso, o legado da civilização helenística que foi absorvido de maneira descontínua pelo ocidente. Vários autores, tais como: Coulanges (2005), Finley (1988), Jaeger (2003), Kagan (2006) E Vernant (1992) ressaltam a origem sacra de praticamente todas as instituições sociopolíticas gregas. Assim a formação discursiva da guerra se origina na poesia e na tradição mítica dos poetas Homero e Hesíodo, que descreviam a agressividade dos deuses e heróis.

Na Grécia Antiga os termos referentes à guerra e ao conflito militar são variados; *pólemos* (guerra/contenda), *agón* (competição/emulação), *mákhe* (batalha). *Agon* é a competição que estimulava a cultura grega, toda emulação constituía público e juízes, oferecendo prêmios aos competidores. Todo tipo de expressão humana se tornava alvo da *agon*, desde competição esportiva, artística ou qualquer outra que exaltasse o caráter de superioridade daquele que pudesse se destacar como “o melhor” naquilo que faz.

A *agon* exigia um comportamento diante da vida que remontava aos arcaicos valores aristocráticos:

O espírito da *agon* já se encontrava totalmente presente e até difundido, nos poemas homéricos, em especial na *Ilíada*, e o inigualável status de Homero, “o poeta”, contribuiu para a preservação de uma influência aristocrática na cultura grega clássica, mesmo nas comunidades mais democráticas [...] Dificilmente poder-se-ia negar que os valores de que se nutriam os gregos, por intermédio de Homero, ressaltavam aquele elemento da *agon*, o desejo de serem superiores aos outros, não só em competições atléticas ou dramáticas, mas na maior de todas as *agons*: a guerra. (*Ibidem*, p. 29).

A *arete* era a virtude cardinal do homem, sua excelência naquilo em que se propusesse a realizar, seja na coragem diante do perigo, sua ousadia na vida e na guerra, representava o guerreiro inabalável diante da morte. Acerca do sentido original do termo *arete*:

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *arete* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força

dos deuses ou a coragem e a rapidez dos cavalos de raça [...] A *arete* é atributo próprio de nobreza. Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *arete* estavam inseparavelmente unidos [...] O homem nobre que, na vida privada como na guerra, rege-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens. O código da nobreza cavaleiresca tem assim uma dupla influência na educação grega. Dela herdou a ética posterior da cidade, como uma das mais altas virtudes, a exigência da coragem, cuja designação posterior – virilidade – recorda claramente a identificação homérica da coragem com a *arete* varonil. (JAEGER, 2003, p. 26-28).

Na Grécia antiga a guerra desempenhou uma função vital, tanto na realidade política e socioeconômica quanto na religião e seus mitos. Em cada região da Hélade a *polis* surgiu como organização política independente e ciosa de sua autarquia, tal situação só era preservada pela autodefesa. Apesar de todas as populações das cidades gregas compartilharem princípios da mesma herança cultural religiosa e de um mesmo corpo literário de relatos míticos, a língua grega era ainda muito variada para cada povo e cidade, pois cada região era autocentrada, contudo os gregos em geral se acreditavam como pertencentes à mesma raça. No caso, de uma raça proveniente de uma linhagem mítica.

Da confusa massa da mitologia grega, os antigos *scholars* extraíram, eventualmente, uma genealogia: Deucalião, filho de Prometeu, teve um filho chamado Hélen, fundador da raça helênica, e seus filhos Doros, Xutos (pai de Íon) e Eólio foram os ancestrais dos dórios, jônios e eólios, respectivamente. Seria inútil indagar se acreditava-se nisso literalmente. Não há como saber; mas existe vasta evidência de crença amplamente difundida, em todos os níveis sociais, em um abismo quantitativo fundamental entre os gregos e todos os outros povos – os “bárbaros”. (FINLEY M. I., 1988, p. 16).

Entretanto existiam fatores culturais e materiais que simultaneamente estimulavam a animosidade permanente entre os gregos antigos. A busca por glória era tão ambicionada nesta cultura quanto os solos férteis (que eram tão escassos em seus territórios). Devido à belicosidade, as cidades gregas permaneciam em escaramuças por questões de fronteira onde praticamente ritualizavam os combates. A batalha ideal era somente entre *hoplitas* (infantaria pesada de armadura completa e escudo – o *hoplon*) em um campo de batalha plano até que um dos lados se rendesse. O objetivo destes combates era minimizar o número de baixas enquanto exaltava o aspecto agônico de superioridade militar da pátria. Acerca de uma das possíveis causas da permanente guerra entre os gregos:

De que faltavam recursos humanos, agrários e materiais que proporcionassem a seus cidadãos a “boa vida” que constituía a finalidade declarada do Estado. Elas só eram capazes de vencer a escassez crônica à custa seja de uma parte de sua coletividade, seja de outros Estados. (FINLEY, 1988, p.43).

A escravidão começou a ter maior importância econômica a partir do momento que empreitadas audaciosas, a guerra e a pirataria começaram a se tornar mais eficazes, exigindo maior organização militar e racionalização estratégica. A guerra deixaria de ser uma mera exibição de poder aristocrático do período homérico e, em longo prazo, se tornaria ineficaz à manutenção das próprias conquistas. O estabelecimento de povos vencedores e perdedores só poderia se cristalizar em caráter definitivo caso o regime político assumisse uma organização militar com a permanente mobilização de seus cidadãos e a submissão dos gregos *hilotas* pelos espartanos ilustra bem o caso.

Os autores Barker (1978), Hanson (2012), Kagan (2006) e Nay (2007) concordam que o princípio de igualdade se apresenta na noção de *homoioi* – a semelhança entre cidadãos. Esta noção surgiu inicialmente em Esparta, meados do século VII, com o estabelecimento da infantaria pesada de *hoplitas*, estes eram os únicos portadores de direitos políticos conferidos pela cidadania.

De acordo com Tucídides, os reis espartanos não possuíam a voz mais influente na assembleia, onde o discurso do rei Arquidamos a favor de adiar a guerra em face de uma preparação maior diante do poderio de Atenas, não foi páreo ao discurso do *éforo* Stenelaídas: “Votai portanto pela guerra, lacedemônios, como convém à dignidade de Esparta, e não permitais que Atenas se torne maior, não traiamos nossos aliados, mas com o favor dos deuses marchemos contra os culpados.” (TUCÍDIDES, 2001, p.50). A honra ou desonra, assimilada como a ideia de enfraquecimento diante do poder rival, são também as causas possíveis da guerra.

Entre os conservadores oligarcas de Esparta, a honra era o argumento mais tradicional possível que poderia ser evocado para a declaração de guerra. A honra era um valor exaltado pelos poetas desde o período arcaico e abarcava originalmente a honra individual. Com o advento das cidades – estado a honra assumiu os contornos das relações internacionais de poder e neste caso ocorreu uma sobreposição de significados: a honra pessoal permaneceu e se tornou uma emoção individual amplificada com a honra da pátria. A honra da pátria era definida pelo temor de que ela era capaz de inspirar as pátrias rivais devido à sua reputação militar e vitórias passadas.

A decisão imediata pela declaração de guerra que inicia a hostilidade do Peloponeso demonstra a força política do argumento tradicional do *éforo* do que o argumento racional do rei Arquidamos que encarava a situação de modo mais realista e antevia a Guerra do Peloponeso como uma guerra assimétrica entre potências, que levaria os recursos de ambas cidades à exaustão.

Na Grécia Antiga, Esparta representou o regime mais fechado e conservador, após a conquista da hegemonia no Peloponeso a guerra deixou de ser promovida sistematicamente. Tucídides pontua como o temor era o principal sentimento que movia as ações belicosas dos prudentes espartanos. Tucídides ressalta que a obsessão espartana era principalmente com sua autopreservação – a defesa contra possíveis inimigos externos e internos (*hilotas*).

O esparciata² era o soldado – cidadão (*hoplita*) e cada *hoplita* recebia um lote de terra que era cultivado pelos *hilotas* – escravos públicos – que no período clássico superavam os esparciatas na proporção de sete pra um.

Esparta era uma *polis* que preservou com maior ardor político a acepção de honra heróica legada pelos poetas. De fato a honra era estabelecida publicamente pela cidade e essa honra cívica exaltava a honra individual ao molde do nobre guerreiro. O que diferenciava concretamente esses guerreiros espartanos era *Arete* (virtude) da disciplina, obediência e senso de dever patriótico que estavam ausentes nos heróis homéricos. Contudo a virtude atemporal comum a toda ética guerreira era a coragem acima de tudo³.

Durante a codificação de Drácon em 620 a.C. , Atenas reconheceu certos direitos políticos aos *hoplitas*, segundo Aristóteles (2004, p. 257) “os magistrados menores eram escolhidos entre os que armavam a si mesmos”. Contudo os pobres ainda eram escravizados pelos ricos e as constantes lutas sociais conduziram Atenas a um longo e conflituoso processo político, até a democratização que estendeu os direitos políticos aos cidadãos mais pobres (*thetes*) que majoritariamente compunham a marinha (remadores). Eles eram incapazes de custear a armadura, porém o poder militar de Atenas se fundamentava em sua marinha.

Na *Constituição de Atenas* (2004), Aristóteles ao tratar dos cargos políticos originais da cidade, ressalta a importância da guerra na construção de instituições e carreiras políticas: “O primeiro cargo era o de rei, sendo tradicional, enquanto o cargo de polemarco foi o primeiro acrescentado a este devido à incompetência de alguns reis na guerra” (*Ibidem*, p. 256).

Sólon, eleito arconte em 594 a.C., foi o primeiro grande reformador que teve a tarefa de reorganizar a constituição. Segundo o relato de Aristóteles as disputas entre as facções

²Em Esparta o cidadão era criado desde a infância no exercício militar de sobrevivência. Na idade adulta era engajado como militar profissional e interdito qualquer outro ofício. Aos catorze anos os jovens espartanos realizavam a execução aleatória dos *hilotas* em suas vilas chamadas *kryptéias* que simultaneamente serviam como ritual de passagem ao modo de vida militar e controle populacional dos servos.

³É certo que durante os séculos VII e VI com o desenvolvimento das infantarias *hoplitas* custeadas pelos próprios cidadãos surgiu a percepção de igualdade política e jurídica entre os cidadãos desta mesma classe – pequenos proprietários de terra. As falanges de *hoplitas* exigiam coordenação e rígida disciplina durante os combates, pois deveriam formar uma barreira impenetrável para ser vitoriosa. Tal fato é muito distinto dos combates homéricos em que os heróis lutavam cada um por si no campo de batalha.

ameaçavam a própria existência da cidade e Sólon com sua habilidade política alcançou o bem público sem satisfazer plenamente partido algum. Sólon tornou-se num alvo de desconfiança de todos aqueles que possuíam ambições maiores do que uma solução de compromisso. Os conflitos políticos eram constantes onde cada grupo social desejava impor seu interesse sobre os demais.

O impasse – a *stasis* – ocorria na medida em que as lideranças perdiam a capacidade de negociação. Nesses casos, a discórdia se tornava luta aberta e todo tipo de injustiça era praticada. Tal evento abria espaço para a tirania que visava restaurar a ordem. Platão na *República* (2000) diferencia a *polemos* (guerra) da *stasis* (guerra civil), em sua concepção somente havia guerra (*polemos*) entre gregos e bárbaros, não havia guerra entre gregos como nós concebemos guerra civil, havia somente a *stasis*, o autoaniquilamento sem vitoriosos.

Ao longo da história da Grécia antiga a evolução política das cidades – estado percorreu momentos de impasse e discórdia que caracterizavam a *stasis*. Após tais conflitos os regimes políticos eram reajustados no reconhecimento de direitos políticos provenientes da cidadania. As cidades tipicamente oligárquicas como Esparta, Tebas e Corinto estenderam tais direitos até os *hoplitas* – eram aqueles que se posicionavam justamente no meio da estratificação social – classe média de pequenos proprietários de terra. Enquanto as cidades democráticas como Atenas universalizaram a cidadania a todos que fossem filhos de pais e mães cidadãos.

Porém, em toda a Grécia, o confronto ocorria entre classes sociais opostas, como ricos *versus* pobres, e entre as elites que monopolizavam o poder político, militar e econômico, com descreve Finley (1988, p. 34; 35):

A palavra grega para a expressão “conflito político” era *stasis*, termo bastante estranho, com uma gama de conotações que variava desde o quotidiano “conflito entre partes” até guerra civil declarada, o que marca o fracasso final do consenso e o abandono da política. Guerras civis, com os consequentes derramamentos de sangue, exílios e deslocamentos de propriedades, eram frequentes nas clássicas cidades Estado. [...] É compreensível que nossas principais fontes se concentrem no *stasis* constitucional, ou seja no conflito entre oligarquia e democracia, o mais importante estímulo à guerra civil de caráter total. No entanto, elas também oferecem suficientes exemplos de *stasis* entre facções oligárquicas, lembrando-nos de que política não era algo restrito à democracias.

As preocupações fundamentais de toda a *pólis* era a defesa contra ataques externos e a manutenção da ordem interna. A guerra não somente moldava as instituições políticas e militares como também servia para acrescentar prestígio à carreira política; assim Aristóteles

(2004, p. 265) descreve: “Pisístrato⁴ tinha a reputação de ser um forte sustentáculo do povo e se havia distinguido na guerra contra Megara.”

Após as reformas de Sólon, Atenas atravessou anos de lutas civis e em 560 a.C., Pisístrato conseguiu tomar o poder. Começou assim o período de governo conhecido como tirania, assim chamado porque era um governo que não tinha origem legal.

A guerra do Peloponeso eclodiu durante a fase final do governo de Péricles, que opôs inicialmente Atenas e Esparta, fazendo depois deflagrar a discórdia violenta entre os próprios democratas e oligarcas nas cidades da Hélade. Péricles era dotado de um gênio político capaz de conduzir a assembleia de acordo com sua perspectiva de estadista⁵.

A democracia em Atenas entregava a soberania ao povo, portanto as decisões tanto políticas quanto militares eram tomadas após calorosos debates retóricos, as votações da assembleia (*eclésia*) durante a guerra foram muitas vezes contraditórias devido às dissensões políticas internas. Péricles no pouco tempo que ainda restava, havia conseguido persuadir as massas a tomar decisões impopulares, em situações que nenhum outro líder ateniense conseguiria conduzir.

Os discursos de Péricles demonstram o seu profundo conhecimento dos anseios populares, a democracia possibilitou que os antigos ideais de heroísmo se tornassem acessíveis a qualquer cidadão. Péricles exalta os feitos dos atenienses, que devido sua bravura em combate e seu sacrifício último emulavam de fato a glória dos antigos heróis míticos. A oração fúnebre de Péricles exalta todos os valores dos heróis guerreiros, exaltados em seu mais alto grau no patriotismo dos soldados atenienses.

Já demos muitas provas de nosso poder, e certamente não faltam testemunhos disto; seremos portanto admirados não somente pelos homens de hoje mas também do futuro. Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez deleitar no momento, mas que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos

⁴Pisístrato governou por cinquenta anos, com curtos intervalos em que era retirado do poder para em seguida retornar. O artilheiro que ficou muito conhecido foi sua entrada triunfal em Atenas em uma carruagem acompanhado por uma bela jovem fantasiada de deusa Atená que proclamou a aceitação de Pisístrato como líder da cidade. Sua tirania respeitou as leis de Sólon e adotou várias medidas populares. Ele melhorou a agricultura e o comércio, incentivou a colonização e protegeu as ciências e as artes. Em seu governo foi instituído o culto público de Dionísio, o primeiro culto em que todos poderiam participar abertamente (inclusive os escravos), além de ser um deus popular – cultura da vinha – alguns aspectos do culto eram chamados de *anomía* devido ao desvio do comportamento cívico tradicional, contudo foi um culto que cresceu ao longo dos séculos.

⁵Os institutos democráticos se aprofundaram durante o período de sua liderança, foi introduzida a acusação pública de *paragráphon*, usada contra o proponente de um decreto em contraste com as leis no intuito de reduzir o perigo de constantes derrogações das leis por parte da assembleia; concedeu a (*mistoforia*) um pagamento a quem desempenhasse um cargo público, com objetivo de permitir até aos mais pobres a participação nas magistraturas da *Pólis*

imorredouros dos males e bens que fizemos. Esta, então, é a cidade pela qual estes homens lutaram e morreram nobremente, considerando seu dever não permitir que ela lhes fosse tomada; é natural que todos os sobreviventes, portanto, aceitem de bom grado sofrer por ela. (TUCÍDIDES, 2001, p. 111; 112).

A democracia exaltou o sentimento patriótico popular, aqueles que lutavam reconheciam o seu pertencimento à *pólis* como o sentido de seu modo de vida. Perder a vida defendendo-a é ter a bela morte heróica, como afirma Péricles ao incitar o sacrifício pela cidade como a realização máxima da excelência – a *Arete*.

Para provar cabalmente que os homens cuja honra estou falando agora merecem os nossos elogios. Quanto a eles, muita coisa já foi dita, pois quando louvei a cidade estava de fato elogiando os feitos heroicos com que estes homens e outros iguais a eles a glorificaram; e não há muitos helenos cuja fama esteja como a deles tão exatamente adequada as seus feitos. Parece-me ainda que uma morte como a destes homens é prova total de máscula coragem, seja como seu primeiro indício, seja como sua confirmação final. Mesmo para alguns menos louváveis por outros motivos, a bravura comprovada na luta por sua pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram suas falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum. (*Ibidem*, p. 112).

A belicosidade da mentalidade grega residia na acepção de honra, era um fator independente diante das diferenças entre os regimes políticos das várias cidades. Era uma constante em todo mundo grego. O sentimento de honra estava associado principalmente à defesa dos interesses da *pólis* e principalmente quanto à soberania – a preservação da liberdade e autonomia da *pólis*. A honra era a capacidade militar de uma cidade permanecer livre, tal capacidade militar que deveria ser reconhecida por outras cidades, era um aspecto de dissuasão enquanto não exigisse demonstração concreta.

O rei Arquidamos em seu discurso trata das características espartanas e do caráter geral do homem, a sua mensagem é dirigida aos homens que almejam a vitória acima de tudo.

Na realidade, nosso temperamento ordeiro nos deu belicosidade e discernimento; aquela, porque o sentimento de honra está intimamente ligado à sabedoria, e o valor ao temor da desonra, e este por causa de nossa formação [...] Está em nossa índole fazer sempre os preparativos com realismo, na presunção de que iremos enfrentar oponentes dotados de discernimento; nunca devemos fundar nossas esperanças na suposição de que eles irão cometer erros, mas na convicção de que estamos tomando precauções seguras. Não devemos imaginar que um homem difere muito do outro, mas que o melhor é o criado sob a mais severa disciplina. (*Ibidem*, p. 48; 49).

A associação entre sabedoria e belicosidade, demonstra a necessidade de um grande esforço de racionalidade diante do desafio mortal dos jogos de guerra. Percebida como ação

humana estrita, a guerra é a exigência máxima da racionalização na conduta. Em Tucídides a racionalidade é igualmente comum a todos os homens assim não há uma distinção natural entre os homens. O aprimoramento humano segundo os espartanos era o adestramento militar, pois um homem cultivado de modo severo seria o mais eficaz diante da guerra.

A racionalidade política grega buscou novas bases para a organização da cidade, porém o substrato religioso tradicional ainda permeava as concepções políticas como a ideia de superioridade natural dos aristocratas diante do povo. A competição em suas mais variadas formas foi uma solução encontrada pelos gregos para atenuar as rivalidades internas assim como entre as cidades. As competições atléticas e artísticas foram as expressões máximas desse espírito agônico. Porém a competição era um modo de vida entre os gregos e a civilização helenística, durante um período histórico foi capaz de canalizar seus impulsos destrutivos em competições criativas que exaltavam a excelência humana⁶. O espírito agônico desenvolveu-se em formas não destrutivas e estéticas de competição, para saciar esse anseio por glória.

Em geral as competições atléticas eram realizadas em honra aos deuses, antepassados ou heróis e serviam como emulação saudável entre as cidades. A importância dos jogos na mentalidade grega, onde o ritual religioso centrado na competição agônica em vista da demonstração de excelência (*arete*) realizava a visão grega humanística. O que mais poderia agradar as deidades sejam elas deuses, demônios ou heróis do que a emulação de excelência dos mortais como prova de sua estima.

Dessa forma, os jogos eram direcionados para aplacar as animosidades, em um combate ritualístico, que abarcava competições poéticas, musicais e atléticas, festas e banquetes que exaltavam os ideais humanísticos gregos. A exigência de trégua durante as Olimpíadas e em algumas cidades durante seus jogos nacionais servia de lembrança à distinção dos gregos diante dos bárbaros. Diodoro afirma que Alexandre Magno em seu leito de morte pediu aos seus amigos que realizassem vastas competições em sua honra durante seu funeral e que ao ser perguntado quem deveria herdar seu império – respondeu – o mais forte.

No século V a. C. o *ágon* (espírito de emulação) estava assumindo formas mais intelectualmente criativas como as competições oratórias e retóricas. Ocorriam no espaço público da *ágora* ou da assembleia, marcando assim o nascimento da política como competição discursiva. Diante de tanta sofisticação e refinamento dos ideais agônicos que moldaram a Grécia clássica, a Guerra do Peloponeso surge como uma regressão à violência

⁶A competição atlética tem sua origem como ritual religioso, desde o pugilato e da tauromaquia e outros jogos do período minoico – micênico dos séculos XVIII – XIII a.C. até as Olimpíadas a partir do século VIII a. C.

sem objetivo, desconsiderando os ideais de honra, piedade e equilíbrio que faziam sua distinção particular diante das nações bárbaras.

A racionalidade grega foi incapaz de prevenir sua luta fratricida que acabaria por fragilizar toda a Hélade. O extermínio, a escravização em massa, atos de covardia aliados a rápida vingança como padrão de justiça e a religião usada como recurso para perseguição política, assim como o desprezo completo pelas tradições cerimoniais religiosas, foram algumas das práticas que suprimiram os ideais da cultura clássica durante a Guerra do Peloponeso.

Nesse contexto de ruptura surge a análise de Tucídides, que reconhece como a guerra era uma questão vital para os gregos, pois a derrota significava não apenas a morte, mas o fim da liberdade ou a própria extinção de sua cidade e conseqüentemente a escravização de seus familiares. A capacidade de dissuasão militar, a força que em última instância superava todo o princípio, era reconhecida como vital, era a honra da cidade. Dessa forma, a competição entre as cidades pelos mesmos recursos escassos atingia seus interesses e a preservação da sua honra era a defesa apropriada dos mesmos. Nessa perspectiva, diante do cenário de desconfiança, incerteza e segurança era melhor ser o agressor do que ser a vítima.

A Guerra do Peloponeso apresentou um dilema simples: dominar ou ser escravizado, pois a independência política da *polis* representava a verdadeira liberdade. Não havia a concepção da separação entre estado e sociedade, assim como os deuses personificavam as potências naturais e civilizacionais os cidadãos personificavam simultaneamente o estado e a sociedade.

A única garantia de liberdade para uma cidade grega era a posse de uma potência militar dissuasiva ou a aliança com cidades poderosas, que permitissem sua autonomia política. Essa situação é ilustrada no discurso do rei espartano Arquidamos acerca da guerra eminente com Atenas; “Quanto a uma eventual derrota - embora isto seja terrível de ouvir, entendemos que ela traz a escravidão inevitável” (TUCÍDIDES, 2001, p. 72).

As principais relações entre guerra e cultura na Grécia estão presentes na mitologia dos deuses e heróis nacionais; na instituição da monarquia e da aristocracia devido a sua pretensa descendência de tais heróis míticos; na formação das cidades – Estado e em suas transformações políticas onde os próprios conceitos são resignificados como o de *eunomia* (equidade) para *isonomia* (igualdade). Tais noções conceituais estão presentes no pensamento racional desde os filósofos pré socráticos aos sofistas e enfim sistematizadas por Platão e Aristóteles. A transição da aplicação do conceito de *eunomia* (equidade) para *isonomia* (igualdade) ocorreu em um cenário de luta política entre aristocratas e democratas.

O próprio conceito de igualdade assumia aspectos diferentes de acordo com o regime político da cidade e com os grupos sociais, a *eunomia*, que é o princípio da igualdade proporcional. Foi defendido pelos aristocratas e pelas oligarquias porque preservava a hierarquia como elemento natural da sociedade, reconhecendo o valor desigual de cada grupo.

Enquanto que na Atenas clássica a percepção de *isotês* (equidade – igualdade) era compartilhada por todos os grupos e classes como princípio moral de igualdade perante a lei. Porém ocorria luta na interpretação semântica do termo que os aristocratas compreendiam como *eunomia* (igualdade geométrica), enquanto os democratas defendiam a *isonomia* (igualdade aritmética) como norma de igualdade absoluta. Esta uma equivalência perfeita entre todos os cidadãos da *polis*. De acordo com Nay (2007, p. 30) “Num plano político, ela inspira, desde meados do século VI, a ideia de uma cidadania fundada na participação igual de todos na vida pública.”

Em Tucídides a guerra é o grande tema para a História onde residem noções conceituais como competição (*agon*), desregramento (*anomia*), princípio de poder (*arché*), excelência (*Arete*), desmedida (*hybris*), sedição (*stasis*), Fortuna (*Tykhé*), Natureza (*Phýsis*), convenções (*nomos*), justiça (*dike*), hegemonia (*egemónes*). Ao longo de sua história os gregos foram sobrepondo significados à um mesmo termo, e Tucídides, em sua formação conceitual os emprega com toda a riqueza semântica que possuem.

1.4 A guerra e suas causas em Tucídides

As causas da guerra, o funcionamento das relações belicosas e o engajamento na guerra apresentados por Tucídides foram estudados nessa pesquisa de acordo com o contexto da época, evidenciando a significação dos fatores causais para os atores que o vivenciaram, por isso caracterizaremos os fatores. Descrevendo a importância de cada elemento considerado como fator causal da guerra, tais como: o interesse, o temor e a honra. Apresentando a definição dessas noções para mundo grego e a formação conceitual das causas da guerra. Pois a guerra, para Tucídides, era um modo de vida ou uma inevitabilidade devido aos fatores humanos ou circunstanciais.

O período clássico se inicia após as guerras Greco – pérsicas (490 – 479 a.C.), estas guerras foram os primeiros grandes embates entre ocidente e oriente, opondo civilizações diferentes e regimes políticos antagônicos. Do lado oriental o império territorial persa governado despoticamente em sua tentativa de expandir o domínio sobre as cidades gregas,

idades independentes que possuíam organizações políticas particulares. Estas guerras promoveram alianças entre as cidades mais poderosas no intuito de expulsar o invasor (exceção de Tebas que deu apoio aos persas). Este foi um confronto que nós observadores da atualidade consideramos como a guerra típica entre Estados.

A Guerra do Peloponeso se assemelha à uma imensa guerra civil, foi uma guerra entre povos que possuíam o mesmo substrato cultural comum compartilhando língua, religião, costumes e tradições. Foi um tipo de confronto bem particular devido às paixões políticas que despertou entre os gregos a luta de facções.

As guerras Greco – pérsicas consolidaram as duas potências do mundo grego: Esparta era a maior força terrestre e Atenas a maior potência naval. Após a expulsão dos persas do continente grego, os espartanos não se interessaram em manter suas atividades bélicas contra o “bárbaro” que ainda controlava algumas ilhas e cidades na Ásia Menor. Esparta se tornou líder da Liga do Peloponeso, aliança de defesa mútua formada por cidades do interior da Grécia e inclusive com a cidade portuária de Corinto.

Entre 478 – 477 a.C. Atenas resolveu liderar uma nova coalizão grega: a Confederação de Delos, com objetivo de libertar os gregos que ainda permaneciam sob o jugo do império persa. A confederação de Delos era uma aliança entre as cidades da Jônia com Atenas, com os objetivos de expulsar os persas e proteger a Grécia de agressões futuras. Escolheram o santuário de Apolo, na ilha de Delos como sede, nomeando assim a Liga de Delos. Inicialmente os recursos recolhidos das *polis* eram confinados no santuário e posteriormente a sede foi transferida para Atenas.

Nessa perspectiva, cada cidade deveria contribuir com um número de trirremes ou com determinada soma em dinheiro (*phoros*) e a contribuição era calculada de acordo com o tributo precedentemente cobrado pela Pérsia. A Liga de Delos se tornou o império marítimo ateniense, na qual os aliados eram compelidos a participar e para a qual eram forçados a pagar uma contribuição fixa, ou seja, praticamente um tributo.

Tucídides enfatiza dois eventos para o surgimento do império ateniense. O primeiro é a defesa da cidade com a construção das Longas Muralhas que ligavam a cidade ao seu porto no Pireu, além da fortificação em torno da *polis*, sob o comando de Temístocles que arditosamente com sua diplomacia ganhou tempo para sua construção enquanto negociava com os espartanos que eram contra a fortificação da cidade. O segundo é atribuído à próprias falhas do rei espartano Pausânias, que devido à sua conduta despótica contra os gregos acabou por enfraquecer o papel de liderança desempenhado por Esparta na coalizão grega contra os persas.

Todavia, a indignação provocada pelas violências de Pausânias, motivou os iônios e todos os outros helenos recentemente emancipados do império persa a buscar uma aliança com os atenienses, em nome de seus laços étnicos. Portanto:

Depois de os atenienses haverem assumido dessa maneira o comando dos aliados, que os escolheram espontaneamente por causa do ódio a Pausânias, estipularam as contribuições de cada um deles, tanto dos que deveriam concorrer com dinheiro para a guerra contra o bárbaro, quanto dos que deveriam fornecer naus; o objetivo seria arrasador os territórios do Rei em represália pelas violências de que haviam sido vítimas [...] a narrativa de tais eventos serve para ilustrar a maneira pela qual foi estabelecido o império de Atenas. (TUCÍDIDES, 2001, p. 56; 58).

Tucídides responsabiliza a acomodação inicial dos aliados em sua preferência pelo pagamento de tributos ao invés do fornecimento de tropas e trirremes, porque tornou-se a ruína dessas cidades ao se revoltarem contra o domínio ateniense. Este tema é caro ao realismo político: o amolecimento do Estado que negligencia a guerra, tornando-se assim fraco diante de seus rivais: “a frota ateniense cresceu graças aos fundos então obtidos, enquanto os contribuintes, quando se revoltavam, entravam em guerra sem preparação e experiência” (*Idem*, p. 58).

Em um cenário de anarquia internacional descrito por Tucídides, cuja força decide em última instância, quem não tiver disposição para agir com violência, caso necessário, é considerado um negligente que invariavelmente será derrotado. Utiliza a palavra grega *arché* para designar o Império ateniense. *Arché* significa em sentido estrito a fonte, a origem; seu significado político é o de princípio de comando e de poder.

Assim, Nay (2007, p. 27) afirma que para Sólon, em virtude da razão política, a *arché* se refere a dois princípios filosóficos complementares. O primeiro é a *eunomia*, designa a ideia de que o mundo encontra sua estabilidade num equilíbrio justo das potências. Em âmbito social implica a repartição dos poderes entre os grupos que compõem a sociedade. A *eunomia* supõe o respeito da equidade entre esses grupos segundo seus méritos. Por sua vez, a *sôphrosunê* – a virtude da moderação – tem sua origem em uma noção religiosa vinculada à abstinência, à sobriedade e à privação. Tal virtude “Transposta para a cidade [...] representa a superação das emoções e do instinto nas relações entre os homens. Antes de tudo, ela sustenta uma ética da temperança nas ações humanas e rejeita os confrontos sociais”. (*Loc. Cit.*).

Segundo Vernant (2011, p. 129; 135) Anaximandro ao introduzir o termo *arché* como atributo do *apeíron* – “que governa todas as coisas [...] garante a permanência de uma ordem igualitária fundada na reciprocidade das relações e que, superior a todos os elementos, impõe-lhes uma lei comum.” Vernant assinala que a *arché* quando relacionada à organização interna

da cidade assume a feição de um justo equilíbrio de forças conflitantes. Entretanto tal equilíbrio das potências é feito de conflitos e oposições. A cidade é um reflexo da luta de forças antagônicas presentes na natureza. Onde:

Cada potência por sua vez domina sucessivamente, apoderando-se do poder, recuando depois para cedê-lo, na proporção do seu primeiro avanço. No universo, na sucessão das estações, no corpo do homem, um ciclo regular faz passar assim a supremacia de um a outro, ligando, como dois termos simétricos e reversíveis, o domínio e a submissão, a extensão e a retração, a força e a fraqueza, o nascimento e a morte de todos os elementos. (*Ibidem*, p. 135).

Tucídides apresenta o termo *arché* no discurso de Péricles ao designar o império ateniense, portanto em sua abordagem das relações interestatais a *arché* surge como fonte de poder, princípio de hegemonia, o império. A origem do poder ateniense residia no exercício do domínio imperial, a percepção de que tal poder é visto como uma tirania tanto por Atenas quanto pelas cidades que o sofrem. Em sua obra, faz uso também do termo *egemonia* para designar império, a palavra grega *egemonia* significa “direção suprema”, usada para indicar o poder absoluto conferido aos comandantes militares, chamados *egemónes*, ou seja, condutores, dirigentes⁷.

A potência hegemônica exerce proeminência acentuadamente militar e política sobre as demais, mas também econômica e cultural, inspirando-lhes e condicionando-lhes as opções, tanto por força do seu prestígio como em virtude do seu elevado potencial de intimidação e coerção; chega mesmo a ponto de constituir um modelo para as comunidades sob a sua Hegemonia. O conceito de Hegemonia implica uma relação interestatal de potência, que prescinde de uma clara regulamentação jurídica. Segundo este critério, poder-se-ia definir a Hegemonia como uma forma de poder de fato que, no *continuum* influência – domínio, ocupa uma posição intermédia, oscilando ora para um ora para outro polo. (BELLIGNI, 1998, p. 579).

A *arché* em Tucídides surge como império e assim como o termo *egemonia*. O sentido que essas palavras encerram, o poder de uma cidade, o exercício de domínio sobre outras é sempre visto como tirania e aqueles que estão sujeitados a este poder se consideram escravizados, mesmo que de fato não estivessem pois os gregos conheciam a escravidão real muito bem. Sua disposição cultural considerava a vida em uma *polis* autônoma, a verdadeira imagem da liberdade, um dos principais elementos que constituíam o “modo de vida grego”

⁷Observa-se que a acepção de *egemónes* possui um sentido nitidamente semelhante ao termo latino *imperator* (general romano), termos que em sua origem designam simplesmente o comando militar e que através da conquista bélica acabaram por assumir a própria designação de um vasto domínio territorial de um Estado – a hegemonia helênica e o império latino. O termo hegemonia na atualidade também ressalta as relações interestatais como a supremacia de um Estado ou de uma cidade inseridos num sistema.

em oposição ao “bárbaro” e que era justamente a existência de uma comunidade política independente formada por iguais.

Tucídides em sua análise das disposições e comportamentos políticos, faz a identificação entre indivíduo e cidade. Posteriormente, Platão e Aristóteles analisariam meticulosamente essa mesma caracterização entre os tipos de homens e cidades – estado. Tucídides é claro no seguinte enunciado que expõe logo no início da obra ao demonstrar a definição dos objetivos da tirania e posteriormente ao tratar do poder imperial ateniense lhe atribuí as semelhantes finalidades da tirania:

Os tiranos usurpadores do poder em cidades helênicas, preocupados apenas com seus próprios interesses tanto em relação à imunidade de suas pessoas quanto à prosperidade de suas famílias, na medida do possível fizeram da segurança pessoal o seu principal objetivo na administração das cidades, de tal forma que nenhum empreendimento digno de menção foi realizado por eles, exceto, talvez, por algum isoladamente em conflito com seus vizinhos. (TUCÍDIDES, 2001, p. 11; 12).

Para a mentalidade grega, descrita pelos diálogos platônicos *Górgias* (1980) e *República* (2000), aqueles que se encontravam sob a instituição da tirania viviam em condição execrável. Platão apresenta na *República* (2000) que a legitimidade da tirania é o tirano – ‘parricida e mau enfermeiro de velhos’. Dessa forma, em relação a transição da democracia para a tirania, considerava que:

O povo, como se diz, querendo fugir da fumaça da escravidão imposta pelos cidadãos livres, cai no fogo do despotismo dos escravos, e em vez do sonhado manto daquela liberdade ilimitada e inoportuna, enverga o da mais amarga e insuportável escravidão, a exercida pelos próprios servos. (PLATÃO, 2000, p. 396; 397).

Aristóteles, em sua obra a *Política* (2004), equipara o governo despótico ao tipo de monarquia, própria dos povos bárbaros, à tirania como o exercício do poder total e àquele em que o senhor (*despotes*) exerce sobre o escravo. A única distinção que Aristóteles (2004, p. 241) faz entre a monarquia despótica e a tirania é que enquanto a primeira conta com amparo legal a última ‘dirige pessoas subjugadas à força’. A definição explícita da tirania em Platão e Aristóteles era a de um regime político que não está amparado pelas leis e sustentado pela força, era um tipo de governo igualmente execrado por toda a civilização grega.

A tirania e o império se equivalem em Tucídides porque são instituições fundamentadas na força – o império de maneira análoga à tirania é exercido pelo poder e não em nome da justiça, mas sim pela capacidade concreta de impor sua vontade através da força.

Tucídides expõe reiteradamente, nos discursos tanto dos atenienses quanto de seus adversários, que o exercício do império é reconhecido como dominação tirânica. Odiados pelo exercício da dominação os atenienses devem temer seus súditos como igualmente o tirano os teme, assim a desconfiança mútua é um estado de guerra permanente entre o império e seus vassallos. A perda do poder certamente acarretará em represálias, pois a vingança era vista como justa execução e considerada uma obrigação moral entre os gregos antigos. Este tema é recorrente nos diálogos reconstituídos por Tucídides.

O exercício da dominação imperial exigia a prontidão de um estado de beligerância e a guerra está implícita na manutenção do poder como um recurso sempre disponível. Enquanto as cidades exercessem a hegemonia poderiam castigar seus aliados livremente sem direito a arbitragem, conforme regulava o tratado de “paz de trinta anos” entre Esparta e Atenas. O tirânico império ateniense era tão repudiado que Esparta assume a personagem de libertadora da Grécia ao declarar guerra à Atenas. Assim muitos gregos aparentavam crer neste papel desempenhado por Esparta devido a seu ódio ou temor à Atenas.

De um modo geral as simpatias se concentravam decididamente nos lacedemônios, sobretudo depois deles declaram a intenção de libertar a Hélade. Cidades e indivíduos rivalizavam no empenho de secundá-los na medida de sua capacidade, seja em palavras, seja em ações, e cada um imaginava que, se não pudesse estar presente, a causa comum seria prejudicada. Na verdade, os helenos em sua maioria nutriam grande animosidade contra os atenienses, uns querendo fugir ao seu domínio, outros temendo sofrê-lo. (TUCÍDIDES, 2001, p. 93).

O rei Arquidamos afirma aos espartanos que diante da derrota: “seríamos filhos degenerados de nossos pais, libertadores da Hélade, enquanto nós, longe de assegurar essa liberdade, estaríamos permitindo a uma cidade firmar-se como um tirano em nossos domínios” (*Ibidem*, p. 72). Por diversas vezes Tucídides apresenta a comparação entre tirania e império. No discurso do líder popular Clêon ele ressalta esta comparação:

Habitados entre vós na vida cotidiana a não temer nem intrigar, tendes a mesma atitude diante de vossos aliados, esquecidos de que, todas as vezes que sois induzidos em erros por seus representantes ou cedeis por piedade, vossa fraqueza vos expõe a perigos e não conquista a sua gratidão; sois incapazes de ver que vosso império é uma tirania imposta a súditos que, por seu turno, conspiram contra vós e se submetem ao vosso comando contra a sua vontade, e vos obedecem não por causa de alguma generosidade vossa para com eles em detrimento de vossos interesses, mas por causa de vossa ascendência sobre eles, resultante de vossa força e não de sua boa vontade. (*Ibidem*, p. 172).

Posteriormente Platão afirma na *República* (2000, p. 377; 383) ao descrever as características do cidadão democrático, que a sensibilidade deste fica mais refinada na

democracia, isso ocorre porque a liberdade que tal cidadão mais valoriza é da busca pelo prazer. No caso uma democracia imperialista em que o enriquecimento leva ao amolecimento dos cidadãos que esquecem que se tornaram senhores. Os que estão subjugados nutrem ressentimento contra seus senhores enquanto os atenienses perdem a desconfiança em relação a estes que estão sempre aspirando à liberdade – vista como índole natural humana. A conspiração dos aliados oprimidos é um constante estado de guerra, algo que aqueles que usufruem o domínio não percebem.

O diálogo entre Clêon e Diodotos acerca da punição adequada dos mitilenos é um dos pontos altos do pensamento político de Tucídides, abarca em como a cidade deve usar a sua força diante do conflito entre o interesse e a justiça a ser decidido por uma assembleia popular. Clêon identifica o império como uma tirania imposta aos súditos, que obedecem apenas diante da hegemonia militar ateniense. O embaixador ateniense Êufemos diz francamente: “Para um tirano ou uma cidade dona de um império, nada que seja de seu interesse é incoerente”. (*Ibidem*, p. 404).

A formação do conceito de império é análogo à tirania, definido em diversos enunciados, ao longo de toda *História da Guerra do Peloponeso*. O enunciado que descreve com maior clareza a formação deste conceito e todas as suas implicações é o discurso de Péricles que ao exortar seus concidadãos reconhece o caráter tirânico do império:

Pode-se esperar naturalmente de vós, além disto, que sustenteis a dignidade a que se elevou a cidade graças ao império, da qual todos vós vos orgulhais, e que não vos esquiveis aos seus encargos, a não ser que renunciéis também às suas honras. Não vos é lícito, tampouco, pensar que estais simplesmente diante da escolha entre escravidão e liberdade; também está em jogo a perda do império, com os perigos do ódio inerente ao mando; é muito tarde para abrires mão deste império, se qualquer de vós na presente crise pretende, por medo ou omissão, praticar este ato de altruísmo; na realidade, este império é como a tirania, cuja imposição é injusta, mas cujo abandono é perigoso. Tais homens arruinariam rapidamente uma cidade, aqui, se obtivessem o apoio de outros ao seu ponto de vista, ou em outras terras se estabelecessem um governo independente para si mesmos; com efeito, os homens acomodados não estão seguros a não ser que tenham ao seu lado homens de ação. Não condiz com uma cidade imperial, mas somente com uma cidade submissa, buscar a segurança na escravidão. (*Ibidem*, p. 123; 124).

Péricles afirma que a lógica da guerra exalta o dilema das cidades gregas, dominar ou ser dominado. A mentalidade agônica exigia ousadia e não permitia outra escolha, além de aceitar o desafio e se arriscar. A relação entre a guerra e a manutenção do império é vista como tirania, sustentada em última instância pela força que mantém em temor os seus aliados. Assim:

De fato, entrar em guerra é uma consumada loucura quando se pode escolher e tudo vai bem; se, todavia, é inevitável a escolha entre ceder e ser dominado, ou arriscar-se para obter maiores vantagens, então merece censura quem se esquiva do risco, e não quem o aceita” (*Ibidem*, p. 122).

Tucídides é visto como o precursor do pensamento político realista porque sua análise se refere principalmente às relações de equilíbrio de poder entre organizações políticas autônomas, as *poleis*, entendidas como relações de força em última instância. O comportamento dessas cidades – Estado, se tornou tão emblemático que serviu de referência para a análise das relações internacionais entre os Estados soberanos do mundo moderno.

Durante a Guerra Fria, Aron (2002), Waltz (2004) e Wight (2002), dentre outros autores, citaram Tucídides como fonte ao analisar as relações interestatais sobre a lógica do equilíbrio de poder, diante de semelhança do conflito num contexto de sistema bipolar que favoreceu uma nova leitura de Tucídides⁸. Hobbes estende esta noção de equilíbrio de poder em Tucídides como um estado de guerra permanente: “pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida.” (HOBBS, 2004, p.109).

Alcibíades aconselha ao sátrapa Tissafernes o princípio do equilíbrio de poder, no caso buscar a exaustão ambas as cidades gregas. Acerca da seguinte passagem em que Alcibíades incita o persa Tissafernes a perseguir esse objetivo, trata-se da interferência persa na guerra em que manutenção do equilíbrio de poder é explícita para Tucídides (2001, p. 510): “uma atitude coerente com sua política de pôr os helenos em pé de igualdade entre si, Tissafernes chamou os peloponésios, ofereceu-lhes suprimentos e conclui com os mesmos um terceiro tratado”. Entretanto:

A mim todavia, me parece perfeitamente claro que seu intuito, não trazendo afinal a frota, era esgotar os recursos dos helenos e manter a situação indefinida, imobilizando-os enquanto viajava até Áspendos e demorava lá, e ao mesmo tempo igualando-os, de tal forma que nenhum dos lados se tornasse mais forte mediante aquele reforço; se ele houvesse querido, teria certamente posto fim à guerra adotando uma posição inequívoca, pois trazendo sua frota ele muito provavelmente teria dado a vitória aos lacedemônios que, de fato, já poderiam enfrentar os atenienses, mesmo sem o reforço, com uma frota equivalente e em nada inferior à deles. Mas o que revelou mais nitidamente os seus desígnios foi a desculpa dada por ele para não trazer as naus, pois disse que os seu número não correspondia às ordens do Rei. Ora: ele certamente haveria conquistado maior gratidão, naquelas circunstâncias, poupando uma soma considerável do dinheiro do Rei e obtendo o mesmo resultado com menor dispêndio. (*Ibidem*, p. 527).

⁸O tema das Relações Internacionais é muito vasto para ser abordado adequadamente nesta dissertação, contudo o estudo da guerra é interdisciplinar e no presente trabalho as menções aos autores contemporâneos que reconheceram em Tucídides a fonte de preceitos clássicos da tradição realista – *power politics* – devida sua referência à pura política de poder que se manifesta primariamente no objeto de estudo do autor: a guerra.

Para Waltz (2004, p.267) o equilíbrio de poder consiste no seguinte cenário: “Onde existe de fato equilíbrio de poder, cabe ao Estado que deseja tanto a paz como a segurança não vir a ser demasiado forte nem demasiado fraco.” Em Tucídides o princípio do equilíbrio de poder determinava a existência de guerra ou paz entre as cidades gregas, porque em um ambiente de desconfiança e segurança precária era o equilíbrio de poder que mantinha as ameaças neutralizadas. O equilíbrio de poder se rompe quando um ator busca a hegemonia imperial como afirma Aron (2002, p. 204): “Uma liga de cidades iguais deveria ser pacífica e não ter outro objetivo senão a segurança e a liberdade dos seus membros. Se Atenas se engajasse no caminho do imperialismo, ela estaria condenada à brutalidade, pois ninguém escapa à servidão do poder”.

Império, hegemonia, tirania e escravidão são termos em que estão implícitas relações de guerra, esta compreendida como o uso da força na imposição da própria vontade sobre outrem afinal de acordo com Clausewitz (2005, p. 7; 8): “A guerra é um ato de violência destinado a obrigar o adversário a realizar nossa vontade [...] A violência, isto é, a violência física é um meio; e o fim é a imposição da nossa vontade”.

É notório que o modo de vida grego era um constante estado de guerra. Presente nas relações entre as *polis*, no sistema escravocrata, nas lutas sociais da *stasis*, na vida privada patriarcal – o *despotes pater familias*. Essa violência não era algo proveniente da irracionalidade, sua função era assegurar o domínio que proporcionava a boa vida descrita pelos filósofos e o hedonismo de boa parte dos cidadãos.

A arte e a política, o cultivo do corpo e da mente, a *arete* grega só poderia existir em uma sociedade escravista e patriarcal, assim como a extração dos recursos que poderiam ser redistribuídos para o povo. O papel da violência era tão reconhecido que alguns sofistas como Cálicles e Trasímaco puderam defender abertamente a lei do forte ou da vantagem do mais forte como a ordem natural da vida e fonte das leis cívicas.

Para muitos sofistas assim como para muitos gregos da época os termos justiça, direito, piedade e moralidade eram apenas discursos usados para persuadir os fracos a aceitarem a submissão pacificamente. A liberdade grega é o exercício do domínio. Era mais honroso ser derrotado na guerra de conquista do que perder o domínio herdado. Péricles identifica a liberdade ateniense com o exercício do império e o dever do cidadão em preservá-lo:

Tendes a impressão de que nosso império se estende apenas sobre nossos aliados, mas vos demonstrarei que dos dois elementos do mundo abertos ao uso dos homens - a terra e o mar - tendes o comando sobre a totalidade de um, não somente até o ponto em que o exerceis agora, mas também sobre muito mais, se quiserdes [...] Este poder, portanto, não deve ser evidentemente comparado com o simples uso de

vossas casas e campos, coisas que estimais altamente porque fostes despojados delas; nem é razoável que vos amargureis por elas, pois deveis olhá-las, em contraste com este poder, como um mero jardim de recreio ou ornamento de uma rica propriedade, e reconhecer que a liberdade, se nos apegarmos a ela e a preservarmos, restaurará facilmente essas perdas; o homem, ao contrário, uma vez submetido a outros, verá diminuída a sua liberdade e tudo que ela proporciona. Não vos mostreis, então, duplamente inferiores a vossos pais, que por seus esforços, e não por herança, não somente adquiriram, mas também preservaram este império que vos legaram; deixar que nos tomem o que temos é desgraça maior que fracassar numa tentativa de conquista. (TUCÍDIDES, 2001, p.122; 123).

A manutenção do império é a assunção do estado de guerra entre as cidades – Estado. Se a guerra é inerente ao império resulta em que os elementos regentes das relações interestatais são: o temor, a honra e o interesse (em sentido amplo visto como expectativas de ganho e obtenção de vantagens em geral), assim formando o tripé que fundamenta a guerra.

O discurso em defesa da ascensão imperial ateniense feito pelos embaixadores atenienses diante dos espartanos demonstra tais fundamentos:

Considerando então, lacedemônios, a bravura e a acuidade de julgamento por nós demonstradas naquele tempo, merecemos ser olhados com esta excessiva desconfiança pelos helenos apenas por causa do império que temos? Na realidade não o conquistamos pela força, mas somente após vos haverdes recusado a continuar a opor-vos às forças bárbaras remanescentes, e os aliados terem vindo a nos e espontaneamente nos instarem a assumir a hegemonia. Compelidos pelas circunstâncias, fomos levados primeiro ampliar nosso império, até o seu estado atual, influenciados inicialmente pelo temor, depois também pela honra e finalmente pelo interesse, mas após havermos incorrido no ódio da maioria de nossos aliados e muitos deles se terem revoltado, obrigando-nos a subjugar-los, e quando deixastes de ser os mesmos amigos nossos de antes e vos tornastes desconfiados e divergentes, não mais nos pareceu seguro arriscar-nos a afrouxar a nossa autoridade (as defecções sem dúvida seriam para o nosso lado). Ninguém deve ser censurado por cuidar de seus interesses diante dos mais graves perigos. (*Ibidem*, p. 43; 44).

O temor é uma das causas da guerra, temor proveniente da desconfiança provocada por uma distorção nas relações de poder entre os Estados, que é reconhecido como a verdadeira ameaça: “os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra” (*Ibidem*, p. 16). O temor proveniente da insegurança diante da ascendência do poder de um Estado rival é tido como causa principal para a eclosão da guerra.

A ascensão do império ateniense era vista como uma ameaça que logo deveria ser desafiada por seus rivais. A guerra é realidade perene no discurso de Péricles: “Devemos compreender que a guerra é inevitável, e quanto mais dispostos nos mostrarmos a aceitá-la, menos ansiosos estarão nossos inimigos por atacar-nos” (*Ibidem*, p. 83). O mesmo raciocínio fica bem claro no discurso dos corcíreus a favor da aliança com Atenas:

A poucos em todos os tempos se apresentaram tantas vantagens juntas, e poucos são os que, ao pedir uma aliança, chegam oferecendo àqueles aos quais apelam segurança e honra não menores que as que esperam receber. Quanto à guerra que nos daria ocasião de vos ser úteis, se qualquer de vós imaginar que ela não ocorrerá, estará fazendo um raciocínio errado, e sendo incapaz de perceber que os lacedemônios, receando-vos, estão ansiosos por combater-vos e que os coríntios, muito influentes junto a eles e vossos inimigos, estão fazendo uma primeira incursão contra nós agora com vistas a um ataque subsequente contra vós, para evitar que sejamos levados por nosso ódio comum a tomar uma posição conjunta contra eles e para que, antes de nos unirmos, eles não sejam impedidos de fazer uma de duas coisas: prejudicar-nos ou fortalecer-se. Nosso dever, ao contrário, é tirar-lhes a iniciativa (nós, oferecendo, e vós, aceitando a aliança) e nos anteciparmos a eles ao invés de os contra-atacar. (*Ibidem*, p.22).

A desconfiança entre Estados se manifesta em um crescente temor, assim conduzindo à lógica de que o ataque é a melhor defesa – o ataque preventivo – eis o resultado do temor que a desconfiança perene inspira. Este estado de guerra é um ambiente arriscado onde reina a anarquia e o ataque preventivo é a melhor defesa. Tucídides ressalta que a decisão dos espartanos em declarar a guerra teve sua razão principal no temor diante da expansão do poderio ateniense.

Portanto a declaração de guerra pelos espartanos foi motivada “não tanto pela influência dos discursos de seus aliados quanto por temor dos atenienses, para evitar que eles se tornassem excessivamente poderosos, pois viam que a maior parte da Hélade já estava em suas mãos”. (*Ibidem*, p. 50). Esta é a razão principal para eclosão da guerra e só a partir de então, Tucídides relata os fatos históricos precursores do conflito.

A desconfiança é uma constante no ambiente arriscado das relações de equilíbrio de poder. “Na realidade, somente o respeito da igualdade de forças constitui base firme para uma aliança, pois o eventual transgressor recua diante do sentimento de que não tem superioridade bastante para atacar” (*Ibidem*, p. 159).

Enquanto a honra é o fator dissuasivo e somente a manutenção do equilíbrio é capaz de preservar a independência da cidade. “Quando o confronto é entre vizinhos, é sempre a igualdade de forças que garante a liberdade”. (*Ibidem*, p. 270).

Porém quando são relações assimétricas de poder, há mudança no jogo entre os estados: “pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre homens só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.” (*Ibidem*, p. 269). Só existe justiça quando há convergência de interesses, em sua ausência é o uso da força que define a situação.

Na relação de poder entre estados, quando o que está em jogo é sua sobrevivência, reina a anarquia em seu mais temível aspecto, assim mostra o discurso dos atenienses a respeito dos perigos da neutralidade dos mélios, na tentativa de convencimento à sua submissão, antes de recorrer à força.

Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar seus preceitos; encontramos-a vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma [...] Não percebeis, então, que o interesse próprio anda lado a lado com a segurança, enquanto é perigoso cultivar a justiça e a honra? (*Ibidem*, p. 351).

Tucídides demonstra o efeito da desconfiança em vários momentos e recorre também à exposição da importância do interesse e destaca principalmente o papel da honra ou da glória na mentalidade dos gregos antigos. Na sua perspectiva, o interesse – como causa isolada pouco aparece como motivo belicoso – tratado geralmente como o interesse próprio de cada cidade e os gerais compartilhados pela confederação de cidades, é uma causa que frequentemente vem acompanhada pelo temor ou pela honra. No incitamento à guerra feito pelos coríntios aos espartanos, relata-se que “todo o resto da Hélade juntar-se-á a vós na luta, em parte por temor e em parte por interesse” (*Ibidem*, p. 72).

Péricles reconhece no discurso em que exalta a ética cívica ateniense o valor entre os diferentes tipos de interesses. Para ele o interesse público é o mais valorizado e desqualifica o cidadão que só mantém o seu interesse no ganho ordinário individualista: “pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos”. (*Ibidem*, p. 110).

Na antiga Grécia o interesse⁹ era culturalmente bem visto como meio de usufruto, deleite, generosidade, desde a longa tradição heróica de Homero em que a ética do guerreiro não se confunde com a do mercador ou do camponês sovina como aponta Finley (2002, p. 125, livre tradução) “Mas os heróis eram mais do que apenas camponeses, e poderiam presentear com a mesmo orgulho com que conquistam, contudo eles puderam estabelecer a honra acima de todos os bens materiais”.

⁹Até Aristóteles para quem a economia era o modo de preservar a boa vida autárquica, pois o interesse do mercador ávido por acumulação seria visto como *crematística*, exercício de contabilidade e não um interesse digno para uma boa vida. Em Aristóteles e para os gregos em geral o interesse para ser considerado digno não deveria se confundir apenas com as expectativas de ganho, deveria assumir outros aspectos que abarcam a utilidade e vantagem, visto como meios a uma finalidade honrosa.

Nos debates públicos a desconfiança principal na assembleia ateniense era de que o orador estivesse defendendo seus interesses pessoais ao invés dos interesses cívicos. No debate entre Clêon e Diodotos acerca da punição dos mitilenos, o interesse do império se torna o foco principal na argumentação de ambos, pois o mais importante para a cidade é considerar o que é mais vantajoso ao invés do que é o mais justo. Segundo Orwin (1984, p. 489, livre tradução) : “A diretriz de autointeresse desprovido de justiça é implacável. Implica em ser rude e sem escrúpulos toda vez que servir a propósitos úteis. Contudo implica o uso de severidade somente quando a mesma servir à algum propósito útil”.

A decisão política deveria satisfazer o interesse e simultaneamente atender à outros princípios. A guerra era aceitável quando motivada pelo conflito de interesses diante dos mesmos recursos escassos, porem os recursos não eram vistos como um fim em si mesmos, os bens eram um meio para um modo de vida honrado. O interesse como expectativa de ganho para a cidade (mas principalmente para os particulares), através da expansão do poder imperial e da pilhagem, além de ser uma das causas da manutenção da guerra, servia para a expansão do conflito. Tal interesse é ilustrado no discurso de Alcibíades a favor da expedição à Siracusa, durante deliberação na assembleia de Atenas; “alardeando que ira subjugar Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 485).

Observa-se o ganho ao lado da glória, porém o interesse enquanto vantagem material estrita dificilmente é assumido como único motivo da guerra. A principal exceção está no discurso de Hermócrates de Siracusa:

Ninguém faz a guerra levado pela ignorância do que ela é, ou deixa de fazê-la por medo se pensa que tirará alguma vantagem dela. O que realmente se passa é que, no primeiro caso, o proveito parece maior que os horrores, e no segundo se prefere conscientemente correr um risco a submeter-se a um mal certo; se ocorre, todavia, que nesta oportunidade nada disto acontece, pode resultar alguma vantagem de conselhos no sentido de transigência recíproca. É isto que, nas circunstâncias presentes, seria de toda conveniência reconhecermos, pois cada um de nós começou a guerra principalmente por desejar fazer prevalecer o seu próprio interesse. (*Ibidem*, p. 251).

O interesse é o aspecto mais racional para a expansão do império e promoção da guerra, é o cálculo econômico que se refere tanto aos recursos escassos e vitais que são ponderados com temor quanto à riqueza capaz de proporcionar a boa vida honrada. Tucídides faz a identificação entre indivíduo – cidade ao expor a honra, o temor e o interesse como pulsões compartilhadas por ambos atores. A cidade percebe a honra como sua capacidade de

dissuasão, seu efetivo militar, seu domínio reconhecido, sua proeminência, mas principalmente como sua liberdade, pois a honra é originalmente um modo de vida.

O fator de maior destaque dentre as três motivações é a honra. Acerca da honra do período de Homero, Finley (2002, p. 115) descreve que a honra proveniente da tradição enxerga guerreiro e herói como sinônimos, portanto o tema central de uma cultura guerreira é construído em dois princípios – bravura e honra. A primeira é o atributo essencial do herói, a outra seu alvo essencial. “Todo valor, todo julgamento, toda ação, todas as habilidades e talentos têm a função de tanto definir a honra quanto realizá-la. A própria vida não deve ficar no caminho”.

O cidadão da *polis* clássica sabe que a honra não se restringe apenas à glória pessoal que movia todos os passos dos heróis aristocráticos de Homero, entretanto, no período clássico a honra assume o pertencimento à cidade, era glorioso morrer pela pátria, pois graças a ela o homem mais simples poderia ser elevado à categoria de herói. A sociedade ateniense não estava mais rigidamente estratificada por *status* predeterminados como no período homérico.

A cidade era divinizada e o culto cívico estimulou a emergência do sentimento patriótico. Contudo os motivos seculares da realidade concreta preponderavam na ousadia e sacrifício pela pátria. Aqui a honra assume o aspecto cívico além da tradicional honra pessoal. Neste sentido Péricles exalta a honra em seu discurso:

Enfim, são os maiores perigos que proporcionam as maiores honras, seja às cidades, seja aos indivíduos. Foi assim que nossos pais enfrentaram os persas, embora não tivessem tantos recursos quanto nós, e tenham tido de abandonar até o que possuíam; mais por vontade que por sorte, e com uma coragem maior que sua força, repeliram o Bárbaro e nos elevaram à grandeza presente. Não devemos ficar atrás deles, e sim defender-nos contra nossos inimigos com todos os recursos disponíveis, para entregar à posteridade um império não menor. (TUCÍDIDES, 2001, p. 87).

Em seu aspecto cultural cívico e promotora da honra e glória, a *polis* é a extensão dos indivíduos. A aspiração pela honra e glória é objetivo compartilhado por cidadãos de todas as condições sociais. A oração fúnebre de Péricles demonstra como o antigo ideal de honra exclusivo da aristocracia, agora havia se democratizado ao se tornar um elemento patriótico. O sacrifício último dos cidadãos fornece uma dupla honra; em nome da honra da cidade e da honra pessoal.

Como Péricles afirma na democracia a glória cívica era compartilhada por ricos e pobres:

Os ricos não deixaram que o desejo de continuar a gozar a riqueza os acovardasse, e os pobres não permitiram que a esperança de mais tarde se tornarem ricos os levasse a fugir ao dia fatal; punir o adversário foi aos seus olhos mais desejável que essas coisas, e ao mesmo tempo o perigo a correr lhes pareceu mais belo que tudo; enfrentando-o, quiseram infligir esse castigo e atingir esse ideal [...] na ação, diante do que estava em jogo à sua frente, confiaram ativamente em si mesmos. Quando chegou a hora do combate, achando melhor defender-se e morrer do que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino, morreram num momento de glória e não de medo. (*Ibidem*, p. 112).

A bela morte do guerreiro em batalha por sua pátria preserva sua honra independentemente de questões particulares e cria a glória da fama imortal na cidade. A cidade é a concretização da aspiração humana pela imortalidade. A pátria é a terra sagrada dos ancestrais e dos descendentes futuros, é a terra onde todo o filho quer ao fim descansar.

Os heróis são contemplados no altar da cidade – a Acrópole – onde seus feitos e nomes são imortalizados pelos ritos cívicos. A fama gloriosa advém da *polis* e é sustentada por ela:

Contemplai diariamente a grandeza de Atenas, apaixonai-vos por ela e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isso foi conquistado por homens de coragem cômicos de seu dever, impelidos na hora do combate por um forte sentimento de honra, tais homens, mesmo se alguma vez falharam em seu cometimentos, decidiram que pelo menos à pátria não faltaria o seu valor, e que lhe fariam livremente a mais nobre contribuição possível. De fato, deram-lhe suas vidas pelo bem comum e, assim fazendo, ganharam o louvor imperecível e o tumulto mais insigne, não aquele em que estão sepultados, mas aquele no qual a sua glória sobrevive lembrada para sempre, celebrada em toda ocasião propicia à manifestação das palavras e dos atos. (*Loc. Cit.*).

A ética do guerreiro do período homérico exigia emulação para obtenção do reconhecimento da glória – a *Arete* aristocrática. A renovação dessa aspiração na Grécia clássica se apresentava no imaginário dos cidadãos como virtude cívica e dever militar. Uma sociedade que se atém principalmente à glória como aspiração máxima, vê na vergonha a humilhação suprema. O trecho seguinte da Oração Fúnebre de Péricles expõe esta percepção:

Fazei agora destes homens, portanto, o vosso exemplo, e tendo em vista que a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis exageradamente com os perigos da guerra. Não são aqueles que estão em situação difícil que tem o melhor pretexto para descuidar-se da preservação da vida, pois eles não tem esperança de melhores dias, mas sim os que correm o risco, se continuarem a viver, de uma reviravolta da fortuna para pior, e aqueles para os quais faz mais diferença a ocorrência de uma desgraça; para o espírito dos homens, com efeito, a humilhação associada à covardia é mais amarga do que morte quando chega desapercibida em acirrada luta pelas esperanças de todos. (*Loc. Cit.*).

Para Tucídides as causas da guerra decorrem das relações internacionais, mas principalmente da natureza humana. Os fatores de honra, temor e interesse são indicados

como pulsões humanas inatas. A honra era um sentimento comum entre os gregos do período clássico, que em geral se manifestava como vontade de poder. O desejo de domínio faz a natureza humana tender para a competição predatória e ao ataque preventivo devido ao temor. Hermócrates expõe tal sentimento em seu discurso a favor da união das cidades sicilianas:

É perdoável que os atenienses tenham essas ambições e planos de tornar-se ainda mais poderosos, e não censuro aqueles que desejam dominar, mas sim os mais ansiosos por submeter-se; na verdade, é ínsito à natureza humana mandar sempre nos que cedem, como também o é prevenir-se contra aqueles que estão prestes a atacar. (*Ibidem*, p. 252).

O pensamento holístico de Tucídides unifica a relação entre os termos: indivíduo – cidade, razão – paixão, necessário – contingente, como elementos indissociáveis na compreensão da realidade, são variáveis que se afetam mutuamente. Todas as ações do Estado são atribuídas às disposições da mente humana e o homem é visto como responsável por tudo que escolhe para si mesmo, exceto as circunstâncias imprevisíveis que escapam do cálculo racional. A forma em que as circunstâncias se apresentam, seja contingência, fortuna, moira ou destino é capaz de determinar o comportamento humano. Homem este portador de apetites inatos, a sua socialização ou desagregação se manifestam em determinadas conjunturas, favoráveis ou não. A explicação central da motivação humana é auto referente, seja ao tratar da relação entre cidades, homens e facções.

O animal político de Tucídides é feroz, seu olhar clínico sobre o homem, tanto como um organismo físico quanto como um ser moral e social, busca expor o que é da natureza exclusivamente humana diante das situações mais extremas em que os seres humanos podem atravessar nessa terra. Diante da franqueza do humanismo clássico, as observações despidas dos inúmeros preconceitos que separam nossas eras, ofendem a opinião atual de acordo com Aron (2002, p. 211): “O historiador não hesita em atribuir à procura do equilíbrio um papel decisivo, reproduzindo confissões cuja franqueza não se pode conceber na nossa época, que a presença da ideologia e das massas condena à hipocrisia”.

A guerra fundamentava o amplo espectro de dominação na Grécia clássica, desde a vida privada até a relação interestatal. A identificação entre os termos império – tirania – hegemonia ocorre devido ao explícito estado de guerra em que estas relações implicam. O comportamento das cidades é identificado ao comportamento do homem em geral. Assim a situação da guerra é um fato exclusivamente humano e as causas maiores da guerra estão presentes como paixões da mente humana. São elas: temor, honra e interesse. Tais paixões estão entrelaçadas na cultura clássica porque o temor da desonra poderia ser ainda maior do

que o temor da morte. Em geral o temor está vinculado principalmente à cidade cujo destino era compartilhado pelos cidadãos, se a derrota era a morte certa o auto sacrifício não era somente pela pátria mas pela dignidade da luta na autopreservação e principalmente na preservação da família. A honra e o interesse se diferem quanto sua intangibilidade. A honra é uma noção abstrata e determinada especificamente por cada cultura em um dado contexto histórico. O interesse está vinculado às necessidades concretas de existência. A honra determina qual o patamar de interesses a serem saciados, não importando a custa de quem for. Tais paixões residem na natureza humana e a compreensão das causas guerra só se torna possível através da análise do comportamento humano, pois a recorrência das ações humanas testemunhadas pela historiografia indicam quais as tendências inatas do ser humano. Portanto é na própria natureza humana onde residem as causas da violência e da guerra.

Em suma para Tucídides a guerra é algo sempre declarado, em atos ou palavras. A guerra pode ser um meio que os homens escolhem para a obtenção de seus objetivos mas dependendo das circunstâncias os homens são compelidos a guerrear, daí a sua conclusão de que “a guerra é inevitável” enquanto a natureza humana for a mesma.

1.5 A caracterização da natureza humana em Tucídides.

As reflexões de Tucídides a respeito da natureza humana foram associadas à formação conceitual de Hobbes. Toda menção à guerra em Tucídides é remetida à natureza humana, porém a violência não é somente manifestação da irracionalidade, pois a devida satisfação dessa mesma natureza exige a organização humana para o exercício exitoso da violência, a guerra no caso das comunidades políticas e a *stasis* nos conflitos de facções internas dessas mesmas comunidades.

Existe cálculo no comportamento violento, mesmo que sua manifestação tenha a aparência de brutalidade irracional. Segundo Tucídides nessas situações extremas quando a natureza humana é compelida a agir de acordo com as circunstâncias a autopreservação era o traço natural que suplantava qualquer ardor ideológico entre os gregos.

O conceito de *Phýsis* (natureza) na Grécia antiga era amplo. A percepção abarca desde a ideia de princípio vital que se auto-organiza, assim é ânimo e movimento dos seres e dos fenômenos; retrata a essência de um ser ou o que o ser necessariamente é. Nesse sentido apresenta os atributos que definem algo, a índole inata e espontânea de algo. A ideia de *Phýsis* enquanto *kosmos* traduz a ordem universal e necessária dos seres, uma ordem regida por leis

universais. Este aspecto da natureza se apresenta na regularidade dos eventos e a frequência dos acontecimentos leva a formação de relações de causalidade.

Todas estas acepções de natureza estão presentes quando Tucídides aborda a previsibilidade do comportamento humano, pois o homem é visto como um ser natural e dessa forma possui atributos inatos em sua índole. É nesse aspecto que o autor chama a atenção para o valor da sua obra.

Pode acontecer que a ausência do fabuloso em minha narrativa pareça menos agradável ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano, julgará a minha história útil e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil, e não uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio. (TUCÍDIDES, 2001, p.15)

A percepção física da natureza humana nasceu com a ciência médica e a percepção – antropológica e psicológica nasceu com os sofistas. O estilo dos diálogos de Tucídides que formulam os jogos erísticos sofistas de embate intelectual é a demonstração de que o autor conhecia muito bem a retórica e o teor da argumentação política dos sofistas mais famosos. Suas reflexões abordam aspectos científicos (o modo em que os eventos humanos ocorrem) e filosóficos (porque ocorrem).

O homem provém da natureza, portanto é portador de aspectos inatos que se manifestam concretamente, mas enquanto ser racional é capaz de deliberar e escolher por motivos abstratos: a guerra é um evento circunstancial promovido simultaneamente por interesses e sentimentos humanos.

Tucídides expressa repetidamente a ideia de que o destino dos homens e dos povos se repete porque a natureza do homem é sempre a mesma [...] A essência do acontecer histórico não reside para ele numa ética qualquer ou numa filosofia da história, nem numa ideia religiosa. A política é um mundo regulado por leis imanentes mas em ligação com seu curso total. (JAEGER, 2003, p. 447; 448).

Phýsis, a natureza, seja em sua imagem mítica como *Moirá* é quem sujeitava até os deuses e titãs descendentes de Gaia. Tal concepção entre os primeiros filósofos gregos era identificada segundo Heidegger (1973, p. 41) à “*Éris* e *Moirá*, nomes com que, ao mesmo tempo, é nomeada *Phýsis*”. *Éris* é discórdia e *Moirá* é destino, vemos a identificação entre natureza, discórdia ou luta e ordem fixa – destino.

Portanto é remota a origem da concepção de uma natureza identificada com a discórdia, daí guerra. Guerra que, em Heráclito¹⁰ (540 – 475 a.C.) é vista como o princípio fundador – *arché*, é o que afirma sobre a natureza do universo: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres”. (SOUZA, 1973, p. 90).

Phýsis enquanto *kosmos* já apresenta uma noção conceitual racionalmente concebida como ordem abstrata e necessária. Perfaz a ordem natural como uma perfeita hierarquia. Assim a natureza serviria como base para forjar um mundo inteligível, porque recorrente e necessário. Porém a natureza em si mesma não era mais o objeto de indagação como havia sido para os filósofos “físicos”. O conceito de natureza humana utilizado pelos sofistas está inserido em uma polarização antitética, partindo da oposição entre *nomos* (normas convencionais) e *Phýsis* (natureza).

O objetivo dos sofistas era capacitar seus alunos a arte retórica, estrangeiros em sua maioria. O sofista expõe o livre pensamento humanístico em todo e qualquer tema, mas principalmente acerca dos assuntos políticos e jurídicos da *polis*. Iconoclastas, expressaram a nascente autoconsciência grega, no livre pensar e duvidar. Enquanto a concepção de natureza humana, em Tucídides apresenta dois aspectos principais: como organismo físico universal, a espécie humana e; a exclusividade do potencial da mente humana, tanto a racionalidade da psique humana quanto a relativa às pulsões, paixões comuns a todos os homens. Assim é atribuída a existência de uma determinada natureza humana.

A aceção de natureza humana enquanto espécie pode ser inferida quando Tucídides, nos primeiros parágrafos, descreve as origens da autodesignação de helenos como um desenvolvimento histórico dos costumes e tradições belicosas da Grécia desde o período mítico dos heróis de Homero até os seus dias atuais. Nessa descrição sumária nos seis primeiros parágrafos é enunciada a comparação de costumes entre helenos e bárbaros retrocedendo desde o período de indiferença entre ambos.

Tucídides analisa o discurso tradicional de Homero, que ao identificar cada povo somente por seu nome gentílico e no caso os helenos, nada mais eram que mais um dos povos – enquanto organizações de clãs – como os dânaos, argivos e aqueus. Assim Homero “tampouco usou o termo ‘bárbaros’, em minha opinião porque os helenos, de sua parte, ainda

¹⁰ O filósofo físico Heráclito (540 – 475 a.C.) afirmou que o *logos* permeia tudo o que existe, portanto o conhecimento do universo é acessível ao homem, Nietzsche (1994) vê em tal afirmação um ato de violência enquanto Heidegger (1973) a reconhece como posição filosófica fundamental. No contexto histórico de Heráclito (que desprezava o povo e os poetas) também representa a oposição à concepção religiosa que atribuí ao mistério todo o funcionamento da realidade.

não se haviam agrupado distintamente a ponto de adquirir uma designação única em nítido contraste com aquela.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 3).

Segundo Tucídides nos períodos mais remotos da Grécia, as relações de fidelidade e lealdade militar eram predominantemente pessoais e não especificamente voltada para determinados povos e cidades. A honra era atributo exclusivo do herói e este não compartilhava sua glória – era sua conquista particular. Em Homero essa glória é tangível enquanto butim e escravas. Tucídides afirma que tais práticas dentre outros costumes belicosos eram comuns a helenos e bárbaros:

Com efeito, os helenos de antigamente, bem como os bárbaros estabelecidos no litoral do continente ou nas ilhas, ao intensificarem com suas naus as relações marítimas passaram a praticar a pirataria, comandados por homens aos quais não faltava o poder, mas desejosos de obter ganhos pessoais e sustentar seus sequazes mais fracos. Atacando cidades desprovidas de muralhas e constituídas, de fato, de um agrupamento de povoados, eles as pilhavam, obtendo assim a maior parte de seus recursos, pois aquela atividade ainda não era considerada desabonadora, e até proporcionava um renome de certo modo lisonjeiro. Prova disto é a atitude, mesmo nos dias atuais, de alguns povos do continente, que ainda consideram honroso ser bem-sucedidos em tais aventuras, bem como as palavras dos poetas mais antigos, que invariavelmente indagavam de todos que desembarcavam de suas naus se eram “piratas”, de onde se infere que nem aqueles aos quais era feita a pergunta repudiavam a atividade, nem aqueles que pediam a informação assumiam atitude de censura. Também no continente aqueles homens se saqueavam mutuamente e até hoje em muitas partes da Hélade isto ainda ocorre, como por exemplo na região dos lócrios ozólios, dos etólios e dos acarnânios e nas terras continentais vizinhas. Aliás, o costume daqueles povos continentais de portar armas é uma sobrevivência de seus antigos hábitos de pilhagem. (*Ibidem*, p. 4).

Daí que o *nomos* – costumes, convenções, normas, enfim a cultura é o que diferencia originalmente os helenos dos bárbaros. O costume de andar armado era rotina comum aos antigos helenos como ainda era entre os bárbaros contemporâneos de Tucídides. A origem da norma civilizacional de andar desarmado é atribuída primeiramente aos helenos, destacando-se Atenas. “Os atenienses, todavia, estavam entre os primeiros a desfazer-se de suas armas e, adotando um modo de vida mais ameno, mudaram para uma existência mais refinada” (*Loc. Cit.*).

Tucídides discorre sobre as convenções quanto trata das mudanças nos hábitos típicos dos mais idosos e ao costume de despir-se em público atribuído originalmente aos espartanos:

Os lacedemônios foram também os primeiros a despir-se e, após tirar a roupa em público, untar-se com óleo quando iam participar de exercícios físicos, pois em épocas mais remotas, mesmo durante os jogos Olímpicos, os atletas usavam panos enrolados em forma de cintos em volta dos quadris nas competições, e não faz muitos anos que esta prática cessou. Ainda hoje entre alguns bárbaros (especialmente na Ásia, onde há prêmios para a luta e o pugilismo), os competidores usam esses panos nos quadris. (*Ibidem*, p.5).

Esses eram os costumes que retratavam os helenos, segundo Tucídides; a língua comum, o ato de despir-se na prática de esportes, andar desarmado (aqui na cidade e em seu ambiente cotidiano). A convenção – *nomos* – era o que unicamente poderia fazer a diferença entre ser heleno ou bárbaro. Tucídides enuncia que: “É possível demonstrar que os helenos antigos tinham muitos outros costumes semelhantes aos dos bárbaros atuais” (*Ibidem*). Reconhece que os atenienses desenvolveram uma vida mais amena e daí mais refinada, diante de outros povos que ainda praticavam a pirataria como uma atividade honrosa.

Tucídides considera que riqueza do comércio se tornou possível para Atenas e outras cidades ilhéus devido à segurança nos mares. Tucídides ao enunciar como as mudanças no modo de vida influenciam o surgimento de distintos costumes apresenta o *nomos* como o diferencial entre os homens. *Nomos* que pode ser descrito e analisado pela história, daí ser possível inferir que por natureza os homens são iguais enquanto espécie humana.

A percepção médica surge aqui nas entrelinhas, o homem enquanto organismo físico é universal. Surge, assim, a primeira acepção de natureza humana (*physis*) ao tratar do seu par antitético convenção (*nomos*) e descrever a diferenciação cultural dos helenos a partir de um passado, onde costumes comuns eram compartilhados aos ditos atuais “povos bárbaros”. Tucídides percorre um enredo racional para as diferenças culturais, questão exclusiva ao *nomos* e não há espaço para alguma justificativa de uma pretensa diferença na natureza (*Physis*) entre helenos e bárbaros.

Tucídides pensa de modo diferente de Aristóteles, que em sua *Política* (2004, p. 153) atribuí à própria natureza toda a diferença que há entre helenos e bárbaros, livres e escravos, homem e mulher, enunciando quanto à índole dos povos asiáticos e a dos escravos e das mulheres que são considerados incapazes de se autogovernar e inclinados à obediência por natureza, daí sujeitos perpétuos do despotismo.

A acepção seguinte – a habilidade mental humana – a capacidade exclusiva da psique da espécie humana, sobre o aspecto da imprevisibilidade humana se apresenta na própria incerteza da guerra, pois tanto o sentimento mais profundo de temor quanto um cálculo equivocado de suas forças pode mudar o curso dos eventos. Tal enunciado se infere do discurso do general espartano Arquidamos aos outros líderes e autoridades da liga peloponésia: “Na realidade, os eventos da guerra são imprevisíveis, e os ataques são geralmente súbitos e furiosos; muitas vezes uma força menor, por estar temerosa, vence adversários mais numerosos, despreparados por subestimar o inimigo” (TUCÍDIDES, 2001, p.94).

As circunstâncias da guerra promovem inovações técnicas como o lança chamas primitivo e outras formas inusitadas de sítio. Diante do extremo o ser humano é capaz de tudo. Ao lançar mão de todas suas potencialidades se torna imprevisível como a própria guerra, que foge ao controle humano por abarcar elementos da *Phýsis* como a geografia, o clima dentre outros elementos não sujeitos ao homem. Contudo na guerra o elemento humano se depara com dificuldades e terrores ancestrais devido sua própria constituição natural, de fato existe um traço comum a todas as guerras – que transcende tempo e espaço. Como afirma Hanson (2012, p. 16) “os soldados eram frequentemente confrontados com os mesmos medos e as mesmas motivações e onde os oficiais também lutavam com os mesmos antiquíssimos dilemas de estratégia, logística e tática”.

A natureza humana em Tucídides apresenta essa dupla acepção: igualdade da espécie enquanto organismo físico e; a capacidade exclusiva da psique humana diante das situações mais extremas em que se vê obrigado a suportar. A natureza humana surge para designar o motivo mais básico de todo evento que é exclusivamente humano. As pulsões movem todos os homens e nisto todos os filósofos antigos concordam e enquanto os homens tiverem a mesma natureza passional eles seguiriam essas mesmas pulsões inatas. Essa é a tendência da natureza humana.

As cidades são a personificação das paixões de seus cidadãos e suas facções. As paixões compelem os homens e disso até os deuses sabem e não podem censurar os mortais por agirem coagidos. Os diálogos em que a natureza humana é mencionada abordam todos estes assuntos. Assim é crucial observar cada enunciado em seu contexto próprio. Tucídides apresenta em poucas ocasiões o papel da natureza humana, mas as raras referências concentram os fundamentos de seu raciocínio. Destaca-se o enunciado seguinte quando indica como as circunstâncias estruturais da disputa de poder nas relações interestatais compelem os homens a seguir suas inclinações naturais:

Nada há de extraordinário, portanto, ou de incompatível com a natureza humana no que fizemos, apenas por havermos aceito um império quando ele nos foi oferecido, e então, cedendo aos motivos mais fortes – honra, temor e interesse – não abrimos mão dele. Tampouco somos os primeiros a assumir este papel; sempre foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes. Ao mesmo tempo, julgamos ter sido dignos de governar, e assim fomos olhados também por vós até que começastes a calcular quais eram os vossos próprios interesses e recorrestes, como fazeis agora, ao apelo aos princípios da justiça, que jamais impediram alguém de tornar-se maior pela força quando se apresenta a ocasião. E merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força. Seja como for, se outros conquistassem o nosso poder, logo se veria, por comparação, o quanto somos moderados. Esta moderação,

todavia, por uma aberração tem sido para nós mais um motivo de censura que de elogios. (TUCÍDIDES, 2001, p. 44).

Este discurso é considerado o menos histórico devido à sua ousadia e franqueza. Seu tom arrogante é provocativo demais para ser exposto em suposto objetivo de inclinar à paz os inimigos de tal poder. Os atenienses justificam o império partindo da natureza humana e expõem de modo franco a vontade de poder como desejo de domínio e motivo para a expansão do império. Nesse momento os termos são invertidos e a honra surge como motivo inicial assumindo tanto a acepção arcaica (pessoal) quanto clássica (cívica). Orwin (1986) enfatiza a transposição das alegadas compulsões neste enunciado, pois anteriormente os atenienses atribuíram ao medo como o motivo original na formação do império.

Orwin (1986, p. 73) aponta no debate entre os emissários coríntios e os cidadãos atenienses diante dos espartanos, que o argumento coríntio de que os atenienses nasceram para governar – “nasceram para” – em grego *pephykenai* é verbo cognato do nome *Phýsis* – traduzido como é de “sua natureza” – que os atenienses expandam seu império. Os coríntios sugerem que os atenienses sofrem de uma sede incurável, não conhecendo descanso ou paz.

O termo se refere a uma patologia da *Phýsis*, no caso uma paixão desenfreada dos atenienses do gosto pelo domínio. Esta visão clínica da natureza humana, que aponta sintomas e diagnósticos, retrata a percepção do homem proveniente da medicina empírica. Posteriormente, Tucídides aprofunda esta acepção em seus enunciados acerca da natureza humana ao descrever a peste em Atenas.

O discurso ateniense ressalta a demanda proveniente de uma compulsão interna irresistível, porque é opressiva e vista como coerção externa ao transgressor quanto a sua responsabilidade. Afirmam que não somente os atenienses e sim os seres humanos em geral são incapazes de se controlar. Segundo Tucídides (2001, p. 44) diante das circunstâncias todos os homens acabam “cedendo aos motivos mais fortes – honra, temor e interesse”. No primeiro momento o temor aparecia como o motivo original do império, a autopreservação, diante de rivais poderosos como Esparta.

Porém, os atenienses retomam o discurso e invertem a ordem dos motivos mais fortes, que são igualmente irresistíveis e justificáveis, pois cidade alguma rejeita o império. Os atenienses justificam seu império abertamente apontando para os motivos maiores que residem na natureza humana: a ousadia em admitir seu domínio sem uma assertiva acerca do direito de reinar. De acordo com Orwin (1986, p.75) “a apresentação ateniense de seu Império é sem precedentes ou consequências”. Não negam que são imperiais (como fez a União Soviética). Nem discursam como os impérios coloniais (século XIX) de que seu domínio é

melhor para os seus sujeitados do que a liberdade seria. Admitem seu domínio e sua preocupação pelo bem de seus súditos está bem defasado em relação ao zelo pelo seu próprio bem. “Nem, alternativamente, eles dissimulavam, como os regentes egípcios e asiáticos faziam, de possuir seu império pela vontade e pela mão de algum deus”. (*Loc. Cit.*).

Os atenienses justificam a conquista de seu império devido sua ousadia heróica na guerra contra os persas, pela disposição em aceitar os riscos que as outras cidades gregas não se dispuseram. O êxito do império de Atenas foi proporcionado e mantido por sua força superior. Tucídides não defende a lei do forte, a força é vista como vontade superior, como virtude superior, aqueles que a exercem inevitavelmente se tornarão os dominadores.

Estes feitos são possíveis somente àqueles que sabem ouvir o chamado dos “motivos mais fortes” que residem na própria natureza humana. Segundo Orwin (1986, p. 81) as cidades só conhecem a luta, na qual a natureza impele cada uma a servir a si própria enquanto o medo compele o fraco a servir o forte. “A tese ateniense apresenta um *insight* da dinâmica não apenas das relações internacionais, mas da natureza humana em si mesma”. (*Loc. Cit.*).

Em Tucídides os três maiores motivos, honra, temor e interesse, residem na natureza humana e justificam o domínio imperial subtendido como ato de guerra. A abordagem mais “clínica” da natureza humana surge na descrição detalhada dos vários sintomas da peste que surgiu em Atenas na segunda primavera da guerra, após a primeira invasão peloponésia à Ática¹¹ e se manteve letal por mais dois anos. Portanto o autor grego afirma que:

Descrerei a maneira de ocorrência da doença, detalhando-lhe os sintomas, de tal modo que, estudando-os, alguém mais habilitado por seu conhecimento prévio não deixe de reconhecê-la se algum dia ela voltar a manifestar-se, pois eu mesmo contraí o mal e vi outros sofrendo dele. (TUCÍDIDES, 2001, p. 115).

Em seguida Tucídides faz um rol dos sintomas com uma crueza de detalhes que se assemelha a uma descrição médica dos sintomas patológicos:

As pessoas eram atacadas primeiro por intenso calor na cabeça e vermelhidão e inflamação nos olhos, e as partes internas da boca (tanto a garganta quanto a língua) ficavam imediatamente da cor de sangue e passavam a exalar um hálito anormal e fétido. No estágio seguinte apareciam espirros e rouquidão, e pouco tempo depois o mal descia para o peito, seguindo-se tosse forte. Quando o mal se fixava no estômago, este ficava perturbado e ocorriam vômitos de bile de todos os tipos

¹¹ A cidade sitiada e extremamente povoada com suas populações rurais mal instaladas em acampamentos por toda a cidade até o porto Pireu. A doença relativa à peste de Atenas ainda hoje não é seguramente identificada, apesar de alguns estudiosos falarem em febre tifóide eruptiva, outros em tifo, como há também quem fale em ebola ou em várias doenças (incluindo estas) ocorrendo simultaneamente, pois os sintomas descritos com tanta precisão por Tucídides se aproximam de várias enfermidades diferentes e dificilmente apenas um tipo de doença apresenta todos os sintomas detalhados.

mencionados pelos médicos, seguidos também de terrível mal-estar, em muitos casos sobrevinham ânsias de vômito produzindo convulsões violentas, que às vezes cessavam rapidamente, às vezes muito tempo depois. Externamente o corpo não parecia muito quente ao toque; não ficava pálido, mas de um vermelho forte e lívido, e cheio de pequenas bolhas e úlceras; internamente, todavia, a temperatura era tão alta que os doentes não podiam suportar sobre o corpo sequer as roupas mais leves ou lençóis de linho, mas queriam ficar inteiramente descobertos e ansiavam por mergulhar em água fria - na realidade, muitos deles que estavam entregues a si mesmos se jogavam nas cisternas - de tão atormentados que estavam pela sede insaciável; e era igualmente inútil beber muita ou pouca água. Os doentes eram vítimas também de uma inquietação e insônia invencíveis. O corpo não definhava enquanto a doença não atingia o auge, e sendo assim, quando os doentes morriam, como aconteceu a tantos entre o sétimo e o nono dia de febre interna, ainda lhes restava algum vigor, ou, se sobreviviam à crise, a doença descia para os intestinos, produzindo ali uma violenta ulceração, ao mesmo tempo que começava uma diarreia aguda, que nesse estágio final levava a maioria dos doentes à morte por astenia. A doença, portanto, começando pela cabeça, onde primeiro se manifestava, descia até alastrar-se por todo o corpo; se alguém sobrevivia a esta fase, ela chegava às extremidades e deixava suas marcas nelas, pois atacava os órgãos sexuais, dedos e artelhos, e muitos escapavam perdendo-os, enquanto outros perdiam também os olhos. Em alguns casos o paciente era vítima de amnésia total imediatamente após o restabelecimento; não sabia quem era e não reconhecia sequer seus próximos. (*Ibidem*, p. 116).

Neste ponto é clara a acepção do homem enquanto mais um organismo físico sujeitado de modo idêntico à natureza. O relato se estende para além dos sintomas dos estágios da doença abarcando a recuperação ou morte e a alteração ocorrida sobre outros animais:

Por um detalhe ela se mostrou diferente de todos os males comuns: as aves e os quadrúpedes que usualmente se alimentam de cadáveres humanos, ou não se aproximavam deles neste caso (apesar de muitos permanecerem insepultos), ou morriam se os comiam. (*Ibidem*, p.115)

É nítido que Tucídides parte de uma perspectiva científica, no caso um evento biológico que poderia ser reconhecido pelos sintomas recorrentes. Nota-se que é o mesmo objetivo que ele atribuí à escrita de sua História. Sua obra busca descrever o comportamento humano com objetividade e a análise que faz do ser humano enquanto espécie natural não repousa em uma axiologia. A ética só se torna capaz de reger as relações entre os atores a partir da vontade dos mesmos em segui-la. Diante da necessidade os seres humanos operam sua lógica exclusiva que não está sujeita à convenção alguma.

Tucídides expõe essa lógica quando descreve como a doença se espalhou indiscriminadamente por toda a população de Atenas: “e nenhuma compleição foi por si mesma capaz de resistir ao mal, fosse ela forte ou fraca; ele atingiu a todos sem distinção, mesmo àqueles cercados de todos os cuidados médicos.” (*Ibidem*, p. 116). Demonstra como igualmente a espécie humana também está sujeita aos instintos mais básicos da natureza

quando “nem os médicos eram capazes de enfrentar a doença, já que de início tinham de tratá-la sem lhe conhecer a natureza e que a mortalidade entre eles era maior, por estarem mais expostos a ela, nem qualquer outro recurso humano era da menor valia”. (*Loc. Cit.*).

Em Tucídides a natureza sempre fala mais alto. A peste em Atenas é um destes momentos privilegiados de sua narrativa em que tal princípio é exposto ao exibir a imagem da completa desagregação social como efeito moral da devastação causada pela praga, a partir dos termos *anomia*, do grego *nomoi* – normas. A *anomia* é o estado de completa ausência de leis, normas, convenções e segundo Orwin (1988, p. 833) *nomoi* inclui hábitos sancionados pela opinião pública, havendo ou não uma penalidade específica para as infrações.

Thomas Hobbes traduziu *anomia* como *licentiousness*, que significa licenciosidade, libertinagem. Sua tradução não foge absolutamente ao sentido original, porém não abarca o significado de desregramento mais profundo da *anomia*. A *anomia* não é apenas um estado de licenciosidade é algo muito pior. A licenciosidade fazia parte da cultura grega de modo muito mais franco do que do período puritano de Hobbes. O relato de Tucídides pode ter chocado Hobbes quanto à licenciosidade aberta das pessoas em Atenas durante a praga.

Anomia, na tradução de Gama Kury (2001) em português é “anarquia total”, que da mesma forma não foge ao sentido de Tucídides (*Ibidem*, p. 118) ao enunciar que: “De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total”. Anarquia total é o completo desgoverno em tudo, pois se refere predominantemente à ideia de ausência de autoridade ou ausência de ordem. Contudo o aspecto mais impressionante da *anomia* durante a peste em Atenas é que ela provém da dissolução social interna e não da ausência de governo no sentido político de anarquia.

Tucídides traça o enredo de que modo os atenienses foram abatidos pelo crescente recrudescimento da peste. Esta catástrofe desde sua eclosão foi minando as esperanças aos poucos até que abateu por completo qualquer pudor público. Em Tucídides o homem é visto como um mero fantoche das forças naturais, as quais não possuem um significado além de sua própria existência física – o homem como elemento mais frágil de uma Natureza (*Phýsis*) maior que o abarca e condiciona, fazendo-o retornar ao seu mais bruto estado natural.

A Natureza (*Phýsis*) enquanto *Tyché* (Fortuna), *Moirá* ou *Kosmos* é que em última instância rege todos os eventos, sejam humanos ou propriamente naturais. Neste jogo, a natureza impõe suas circunstâncias ao homem, que em sua luta por sobrevivência segue seus instintos e seu intelecto que são provenientes desta mesma natureza. É um jogo trágico onde o olhar do historiador reflete com pesar quando reconhece em alguns eventos a ausência de qualquer parcela de responsabilidade humana por seu próprio destino. A prostração humana

diante de tal evento massacrante é percebida como uma reação tão nociva quanto uma violência desenfreada.

Segundo Tucídides (2001, p. 117) “o aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir.” A *athymia*, a apatia e o abatimento prostraram os atenienses, diante de tamanha mortandade da peste fez com que as pessoas perdessem todos os seus laços sociais mais íntimos, desde o foro familiar e seus deveres religiosos como cuidar dos seus doentes e propiciar os rituais fúnebres adequados, até mesmo a dissipação frívola das riquezas e sua consequente obtenção por oportunistas.

No primeiro instante o descaso com os rituais funerários demarcou o início do estado de *anomia*. Os rituais funerários adequados remontavam desde a tradição de Homero e a profanação do cadáver era o ultraje último que um homem poderia sofrer, pois sua alma também estaria mutilada no submundo. O culto dos antepassados era o aspecto particular mais arcaico da religião pagã. Era o vínculo entre família e seus protetores ancestrais, entre a propriedade e o direito a seu legado. Descartar séculos de tradição em poucos anos só foi possível devido ao completo desastre promovido pela peste, algo que estava muito além das forças atenienses em lidar e “sendo a violência do ataque, em geral, grande demais para ser suportada pela natureza humana.” (*Ibidem* p. 116).

A situação era tão calamitosa que se buscavam oráculos ou justificativas míticas para tamanho sofrimento. Tucídides critica a interpretação que faziam de um oráculo que previra que “um dia uma guerra dória traria a peste” e neste caso o termo peste também poderia ser interpretado como fome, assim demonstrando a perpétua dubiedade dos vaticínios¹².

O fato é de que não havia logística na cidade antiga, tanto para acomodar os vivos quanto os mortos diante de um cerco e uma praga durante uma guerra. Tucídides explica as possíveis causas do contágio restritos à proximidade física, cita que elas surgiram no Egito e na Pérsia, reconhece a parcela de responsabilidade na estratégia de Péricles que confinou uma população tão grande em um exímio espaço, população esta dependente da importação de todos os recursos básicos de subsistência.

O desconhecimento de qualquer tratamento eficaz causou o total desespero, quando até mesmo: “As preces feitas nos santuários, ou os apelos aos oráculos e atitudes semelhantes foram todas inúteis, e afinal a população desistiu delas, vencida pelo flagelo” (*Ibidem* p. 115).

¹² Mas não se pode deixar de observar certa coincidência que para os antigos deve ter sido de extremo mau agouro, porque o oráculo de Delfos havia proferido que o deus Apolo estaria ao lado do Peloponeso – este pedindo o seu auxílio ou não – e Apolo desde a *Ilíada* é aquele capaz de propagar a peste. No caso, o fato da peste atingir exclusivamente os atenienses servia para atizar ainda mais a imaginação dos crédulos.

A severidade da peste levou a mente humana a abandonar todas as crenças em suas tradições, que perderam todo o sentido de eficácia para lidar com a realidade. Aqui a *anomia* enquanto abandono das normas e da completa assunção da liberdade natural, que surge da apatia diante a imagem trágica da completa ausência de sentido em toda esta fatalidade.

Porque os deuses castigariam indiscriminadamente os justos e injustos, os ímpios e inocentes? Simplesmente ignoram o sofrimento humano ou são impotentes? Porém a conclusão mais atroz no calor da calamidade é de que provavelmente não existam deuses de modo algum. Quando não há esperança alguma de sobrevivência todo temor se esvai por completo. Tal experiência concreta de niilismo absoluto fez a população retirar suas máscaras convencionais e se entregar aos seus impulsos naturais saciando seus apetites imediatos. Quando não há futuro o homem se agarra ao presente com unhas e dentes. Daí a lassidão do hedonismo aberto que acabou se tornando um dos clichês do mundo pagão até os nossos dias.

A peste foi simplesmente um risco que não havia sido calculado.

Devida à acomodação na cidade da gente vinda do campo; isto afetou especialmente os recém-vindos. Com efeito, não havendo casas disponíveis para todos e tendo eles, portanto, de viver em tendas que o verão tornava sufocantes, a peste os dizimava indiscriminadamente. Os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água. Os templos nos quais se haviam alojado estavam repletos dos cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. Muitos recorreram a modos escabrosos de sepultamento, porque já haviam morrido tantos membros de suas famílias que já não dispunham de material funerário adequado. Valendo-se das piras dos outros, algumas pessoas, antecipando-se às que as haviam preparado, jogavam nelas seus próprios mortos e lhes ateavam fogo; outros lançavam os cadáveres que carregavam em alguma já acesa e iam embora. (*Ibidem*, p. 117; 118).

Esta imagem deve ter assombrado gerações desde a antiguidade tornando-se um *loci* clássico da descrição de peste. Enquanto as pessoas vindas dos campos morriam como rebanhos nos locais públicos, as casas ficavam vazias quando famílias inteiras pereciam sem qualquer pessoa a quem recorrer. Todos os laços sociais estavam desfeitos devido à própria incapacidade física de cumprir com todos os seus ritos e deveres no período de uma catástrofe de tal magnitude.

Não havia mais consideração seja por lei civil ou sacra, pois não havia mais temor da morte ou castigo dos deuses, na perspectiva popular, o povo já havia sido castigado pelos deuses e injustamente estava condenado à morte. Na ausência do temor nenhum costume consegue manter-se, então se ousa tudo. O niilismo absoluto – a *anomia* como ausência de

sentido completa – foi uma experiência concreta para os atenienses. Se os deuses não se importavam com seus devotos, porque haveria então de castigar especialmente os transgressores, quando todos já se encontravam igualmente condenados?

Não havia reconhecimento de mérito algum para aqueles que sobreviveriam ou não. A população de Atenas sentia que estava sendo castigada pelos deuses por alguma falta desconhecida. A cidade foi reduzida à impotência e para as pessoas que estavam anteendo apenas seu próprio fracasso o hedonismo se tornou a única resposta imediata, pois quando as pessoas perdem a esperança diante de qualquer perspectiva de sobrevivência ou punição ocorre a total inversão de valores. O que é honrado é seguir sua própria natureza e as convenções são para os tolos. O justo então é seguir os ditames naturais, porque o homem é compelido a isto por forças maiores.

De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto, gozar os prazeres da vida antes de sua consumação. (*Ibidem*, p.118).

Esse episódio descreve como ocorre a dissolução social quando a morte deixa de ser temida e a busca pelo prazer imediato é a única regra. O justo se torna a entrega completa ao momento e sem regra alguma a natureza humana se apresenta em liberdade absoluta. A liberdade absoluta manifestada pela total ausência de regras da *anomia* é da vazão às pulsões compensatórias pela satisfação dos prazeres imediatos.

Tucídides foi discreto e não narra qual o teor dos “caprichos e desejos” em que os atenienses se entregavam e dissipavam todos seus recursos rapidamente¹³. É possível que o

¹³Deve-se projetar a imagem de uma cultura patriarcal que tolerava a prostituição masculina e feminina de modo aberto à livres e escravos em suas mais variadas formas e idades, o prazer sexual masculino era quase irrestrito e exclusivo fora do lar. Cinco séculos depois a imagem descrita por Suetônio acerca de Calígula ao entregar uma fortuna em dinheiro nas mãos de um escravo durante uma orgia é um dos tipos de dissipação a que Tucídides pode estar se referindo. O hedonismo era um comportamento aceito (embora malvisto) durante a vida cotidiana na cidade clássica. Tal comportamento perdulário dos jovens aristocratas atenienses com libertinagem, depois muito criticado nos diálogos socráticos – platônicos. Inclusive a religiosidade abrangia ritos com práticas sexuais

comportamento feminino tenha sido o mais aberrante para os observadores da época, pois as cidadãs eram reclusas do lar, como exalta o conselho de Péricles:

Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos. (*Ibidem*, p.114).

O comportamento feminino era extremamente regulado e observado em Atenas ainda quase um século depois como afirma Aristóteles (2004, p. 195): “Em Esparta elas vivem sem restrições, desfrutando a permissividade e entregando-se à luxúria”. Tucídides considera que a vida humana está fatalmente sob o domínio de alguma paixão imperiosa em todas as circunstâncias. Ele retrata a natureza humana a partir de algumas das paixões inatas e o temor da morte e o desejo de liberdade são as paixões principais. A questão é apresentada no diálogo entre Clêon e Diodotos na assembleia ateniense acerca do castigo dos mitilenios devido à sua deserção, este debate é considerado o mais importante da obra segundo os comentaristas (BOLOTIN, 2013); (ORWIN, 1984).

A cidade ilha de Mitilene pertencia ao império de Atenas. O regime oligárquico da cidade resolveu desertar do império ateniense e se aliar aos espartanos. Sitiada pelos atenienses a cidade lentamente estava sendo compelida à rendição. Esparta não enviou reforços ou alimentos, então o comandante espartano entregou os armamentos pesados (*hoplitas*) ao povo de Mitilene. O povo (os muitos) assume o poder e ameaça entregar a cidade à Atenas, ao menos que os grãos restantes sejam entregues à população. Os oligarcas temerosos de que a rendição ocorresse sem sua participação resolveram pela rendição à Atenas. Diante da fome, o povo se revoltou e os oligarcas se anteciparam aos *demos* na tentativa de negociar a rendição em termos menos danosos.

Mil oligarcas foram conduzidos à Atenas para o julgamento do caso diante da assembleia popular – foi um julgamento político. Mitilene era uma das poucas aliadas de Atenas que nunca havia sido reduzida à sujeição e tributo, mas manteve suas muralhas e frotas permanecendo assim próspera e livre. A sua traição ocorreu após longa premeditação e ameaçou seriamente o império ateniense ao permitir a introdução de uma frota espartana no centro do poderio marítimo de Atenas.

em alguns cultos específicos de Dionísio e Afrodite. É certo que o hedonismo do período clássico não teve as mesmas proporções de luxo e devassidão em que viveram as populações no auge dos impérios helenístico e romano (Roma esse protótipo de sociedade de massas da antiguidade), mas os elementos originais já estavam presentes. Os impérios ocidentais multiplicaram toda esta potencialidade seja em costumes mundanos ou sacros.

Esse eventos despertaram a fúria popular e Clêon, “o cidadão mais violento e persuasivo” discursou a favor da execução dos oligarcas e de todos os homens de Mitilene e da escravização de suas famílias. Os atenienses votaram a favor da sentença condenatória e despacharam um navio para Mitilene para executar o decreto. No dia seguinte a sentença foi reconsiderada na assembleia de Atenas, seguindo a ponderação entre o que seria o mais justo ou o mais vantajoso de acordo com os reais interesses do império. Segundo Orwin (1984, p. 486) “A reconsideração surge muito distanciada da questão da justiça do caso, do que acerca de sua utilidade”.

O debate acerca da manutenção ou não da sentença gira em torno das considerações sobre se aquilo que é vantajoso deve sempre prevalecer sobre a justiça. Se a justiça deve ser levada em conta ao se tratar de relações de força, enfim de como ser justo ao tratar dos assuntos de interesse imperial. Nesses termos Clêon e Diodotos travam seu embate retórico. Segundo o enunciado em que Diodotos faz seu discurso de defesa dos mitilenios:

Todos os homens estão por natureza, sujeitos a errar, seja na vida privada, seja na pública, e não há lei que os afaste disso, mesmo percorrendo sucessivamente toda a escala de penas, agravando-as incessantemente para reforçar a proteção contra os delinquentes. Provavelmente elas eram outrora mais suaves para os crimes mais graves; como, porém, ainda eram afrontadas, com o tempo chegaram em sua maioria à pena de morte, mas mesmo esta é afrontada. É preciso, então, descobrir um sistema melhor de intimidação, ou ao menos devemos concluir que a pena de morte não previne coisa alguma. Na verdade, tudo leva o homem a desafiar o perigo; a pobreza inspira a temeridade pela necessidade; a riqueza, pela jactância incontida da opulência; e as várias outras paixões humanas por forças igualmente irreprimíveis atuando sobre cada um nas diversas situações em que se encontram. Também a esperança e o desejo estão em toda parte; o desejo conduz, a esperança segue; o desejo inspira os planos, a esperança promete os favores da sorte; os dois causam males terríveis, e sendo invisíveis, mostram-se mais fortes que os perigos visíveis. A sorte, juntando-se a outros fatores, não é incentivo menor; às vezes ela surge inesperadamente e induz os homens ao perigo, mesmo sem recursos adequados; isto se aplica sobretudo às cidades, porque no caso delas estão em jogo os mais altos interesses - a liberdade, o império - e cada cidadão, vendo que todos pensam como ele, superestima irracionalmente sua própria força. Em poucas palavras, é absurdo e seria a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça. (TUCÍDIDES, 2001, p. 178).

O enunciado inicia com a falibilidade humana natural que lei alguma é capaz de erradicar por completo a prática dos mesmos crimes. Questiona a eficácia deste tipo de intimidação – castigo físico – como prevenção à existência de crimes e aponta a necessidade de uma alternativa como mecanismo de intimidação. Afirma então que se deva partir da conclusão inicial agnóstica em relação à eficácia da punição mais severa – pois a “pena de morte não previne coisa alguma”. Ao contrário, a pena capital serviria até como um estímulo

ainda maior à mente ao desafiar o medo último – a morte. O perigo serve de incitamento, aqui se observa uma análise objetiva de um aspecto humano que era exaltado desde a cultura arcaica descrita por Homero. A petulância, a audácia, a ousadia, a coragem e pertinácia, eram virtudes da ética do nobre guerreiro.

Tucídides ressalta este comportamento desafiador como uma tendência natural da humanidade em geral. Considerava que os atenienses possuíam um comportamento demasiadamente humano, contrastando com pensamento filosófico de Aristóteles (2004, p. 195) ao tratar da índole comum do povo em Esparta, enfatizando que “a audácia é uma qualidade útil apenas na guerra”. Toda a narrativa de Tucídides é permeada pela guerra, portanto a audácia havia se tornado regra geral, mera estratégia de sobrevivência.

O homem naturalmente aspira ao risco e cada circunstância da vida humana apresenta uma possibilidade que inspira ao desafio e o perigo é um estímulo a todas as paixões da alma. Essas “forças igualmente irreprimíveis” que atuam sobre as paixões humanas são também as engrenagens internas que movem toda a história de Tucídides. Sua história é uma testemunha da expressão máxima dessas paixões. Apresenta como os aspectos psicológicos “invisíveis” de nossa natureza tais como a esperança e a multiplicidade dos desejos são aqueles que moldam as escolhas humanas com eficácia muito maior do que fatores “visíveis” de perigos físicos colocados pelas leis.¹⁴

A esperança que Tucídides aponta se revela como um otimismo ilusório e caso as expectativas irreais sejam infladas pela sorte (enquanto mera contingência) a audácia se torna ainda mais extravagante. Em todo o discurso percebe-se que a *hybris* (desmedida) espreita cada paixão permeando também cada ocasião favorável. O homem e igualmente as cidades são oportunistas inveterados. As cidades estão ainda mais sujeitas a decisões provenientes da irracionalidade por representarem aspirações coletivas aos mais elevados interesse – a liberdade e o império. Aspirações essas que podem ser completamente irreais enquanto capacidade estratégica.

As cidades refletem assim o comportamento dos homens que a compõe e agem precipitadamente ao assumir riscos não calculados. Na guerra as cidades tendem tanto ao erro de superestimar suas próprias forças quanto o erro de subestimar as forças de seus

¹⁴ Este era o debate político central na época de Tucídides e ainda ressoa na atualidade. “Os sofistas implantam no pensamento jurídico a consciência da antítese desesperadora, que compõe o drama subsequente de toda a filosofia do direito, a saber, a antítese entre o *nomos dikaion* – o justo segundo a lei – e o *fisei dikaion* – o justo segundo a natureza. O que é justo segundo a lei, é justo por natureza? Eis a interrogação aflitiva de um problema trazido pelos sofistas ao desenvolverem as premissas que lhes ofereceram os filósofos predecessores.” (BONAVIDES, 2007, p. 418).

adversários. A natureza humana uma vez direcionada convictamente a prática de determinado ato não se detém diante ameaça alguma e será ingênuo quem crê o contrário.

Tucídides considera esta conclusão tão óbvia que aponta como um “absurdo” alguém imaginar que é possível dobrar essa mesma natureza humana através de lei e da ameaça. Todos os ofensores recebem o beneplácito da insanidade temporária se a transgressão é a norma natural do ser humano. “Diodotos denuncia Maquiavel, Hobbes e Nietzsche: se a transgressão é a norma natural, nós não podemos mais ver como transgressão” (ORWIN, 1984, p.493, livre tradução). A natureza humana em seu íntimo só reconhece a liberdade absoluta e toda convenção se dissolve quando a necessidade exige ou a oportunidade surge.

A liberdade ilimitada é mais pronunciada nas relações entre as cidades e ocorrem internamente também quando as cidades implodem na *anomia* e na *stasis*, os processos opostos de dissolução social que surgem como sintomas de degeneração social patológica acentuada pela guerra. Enquanto a *anomia* é um estado de torpor como a dos lotófagos da Odisséia, em que as pessoas se abandonam completamente ao prazer imediato e sem qualquer consideração política ignoram o futuro. A *stasis* é a radicalização política da sociedade levada ao extremo, em que a violência irrompe na luta aberta pelo poder. É a guerra intestina em que a natureza humana encontra liberdade absoluta para cometer toda a violência que for capaz.

Tucídides diferencia a *polemos* (a guerra entre cidades) de *stasis* (a guerra civil). A *stasis* é vista como um desastre, uma praga ou fome e é mais brutal do que a guerra externa (*polemos*), porque a *stasis*¹⁵ assume o caráter de um flagelo, de uma desgraça que depois de desencadeada não se controla, ocorrendo terrorismo e execuções sumárias. Ela se mostra como uma horrenda experiência em escala até então desconhecida entre os gregos.

Há outro sentido para a palavra *stasis* [...] é o sentimento de que a *stasis* nasce dentro da cidade. Aí a tradição grega vê na guerra civil uma doença da pólis [...] Sendo inata, ela se encontra no centro da cidade, é comum a todos e funciona como um laço que, ao igualar os cidadãos, acaba por desenhar o espaço para a palavra e a ação em comum. É nesse centro cívico que está instalado o conflito, que acaba funcionando como um regulador da vida em comunidade [...] No seio da palavra abrigam-se os sentidos de comunidade e divisão. A *stasis* ficaria entre o repouso e o movimento sem fim, movimento contrário e constante no meio da cidade [...] guarda sentido paradoxal de movimento e imobilidade, capaz de instalar dentro da cidade também essa unidade paradoxal. (SOUKI, 2008, p. 27 – 28).

¹⁵ *Stasis* e sua ampla variedade de significados na Grécia Clássica em grego original **στάσις; στάσις** [ἄ], εως, ἡ, (ἵσθημι): partido, empresa, bando, partido formado para fins sediciosos, facção, sedição, discórdia, divisão, dissenso. In: <http://perseus.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.69:2:31.LSJ>. Acesso em: 15 out. 2014.

Tucídides enuncia a maleabilidade do conceito de *stasis* que ele flexibiliza em diversos graus de acordo com variáveis presentes em cada caso específico. A única constante é a natureza humana, suas reações mais previsíveis se referem a situações extremas em que natureza compele cada um na luta pela própria sobrevivência. É o que afirma durante a revolução (*stasis*) na Córçira.

Dessa forma as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma; elas, porém, podem ser mais ou menos violentas e diferentes em suas manifestações, de acordo com as várias circunstâncias presentes em cada caso. Na paz e prosperidade as cidades e os indivíduos têm melhores sentimentos, porque não são forçados a enfrentar dificuldades extremas; a guerra, ao contrário, que priva os homens da satisfação até de suas necessidades cotidianas, é uma mestra violenta e desperta na maioria das pessoas paixões em consonância com as circunstâncias do momento. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198).

Para Tucídides a *stasis* é um evento inevitável enquanto a natureza humana não for alterada. As manifestações de violência extrema e seus respectivos excessos tão raros em tempos de paz são próximos do normal durante a guerra. O combate interno gera uma desconfiança generalizada onde o temor pela própria vida se torna o impulso primordial de qualquer ato. A violência irrestrita alcança uma desmedida sem qualquer objetivo além da óbvia autopreservação.

Tucídides enfatiza esse aspecto do ritmo diário da vida, do recorrente incômodo das necessidades corpóreas. Enquanto estas necessidades humanas estiverem saciadas, a maioria dos homens concorda com o *status quo*, de qualquer forma não se arriscarão a destruir suas vidas e fortunas. Orwin (1988, p. 834) ressalta a modernidade desta concepção, como se Tucídides “aceitasse o primado da economia sobre a política, ou da prosperidade sobre a virtude. Em certo sentido ele vê que na adversidade falta virtude à maioria dos homens e poucos se importam com o corpo político como se importam por si próprios”. (*Loc. Cit.*).

Durante a *stasis* descrita por Tucídides a sociedade se dissolve na verdadeira luta de “todos contra todos” onde os homens se encontram movidos por suas paixões desenfreadas diante do cenário de liberdade irrestrita. Análogo à *anomia* em que se vive somente no presente imediato na *stasis* o presente é um estado de permanente alerta atizado pelo temor da morte – um autêntico estado de guerra. As inimizades mortais que surgiram das facções não foram apenas motivadas por conflitos políticos e por ódios e vinganças individuais, mas principalmente por interesses econômicos e expectativas de ganho particular.

As alianças das facções eram pessoais não havendo uma ideologia fixa ou engajamento automático de classe econômica. Portanto, as movimentações dos particulares

eram imprevisíveis assim qualquer um poderia ser seu inimigo e em tal situação inevitavelmente todos recorrem a autotutela. A convulsão social é promovida originalmente pelas paixões da natureza humana e as paixões desenfreadas são aglutinadas nas facções que são meros agrupamentos oportunistas que visam praticar todo tipo de crime impunemente. A única lógica em sua associação é o exercício da força coletiva na obtenção de interesses particulares.

As facções personificam a avidez individual de seus componentes que em sua união pretendem conquistar tudo pelo uso da violência e da fraude. Alguns com objetivos claramente políticos como a conquista do poder, outros com objetivos econômicos ou estritamente pessoais. De modo geral o que impressiona é a violência extrema com que se volta a facção contra todo aquele que é considerado seu inimigo. A força da facção reside em sua capacidade de exercer uma violência ainda maior contra a facção oposta e também contra qualquer indivíduo que seja um desafeto de algum de seus membros¹⁶.

Tucídides descreve como as facções são meros instrumentos de satisfação de apetites privados, por exemplo, quando os corcíreus da facção democrática mataram todos os seus inimigos pessoais, enquanto outros membros da facção oligárquica foram encurralados no templo de Hera (cerca de sessenta suplicantes) e persuadidos a se submeterem a julgamento foram então condenados à morte. Segue o relato necrológico dos oligarcas.

Muitos deles, que não haviam concordado com o julgamento, vendo o desenrolar dos acontecimentos começaram a matar-se uns aos outros dentro do próprio recinto sagrado, enquanto alguns se enforcavam nas árvores e os demais se matavam como podiam. Após a chegada da frota ateniense, durante os sete dias da permanência de Eurímedon e das sessenta naus os corcíreus continuaram massacrando os seus concidadãos tidos como adversários políticos. A acusação contra eles era de conspirar para destruir a democracia, mas na realidade alguns foram mortos simplesmente por causa de inimizades pessoais, e outros por serem credores, foram mortos pelos que lhe haviam pedido dinheiro emprestado. A morte se revestiu de todas as formas; todos os horrores imagináveis naquelas circunstâncias foram consumados, e outros ainda piores; pais matavam filhos, suplicantes eram arrastados para fora dos templos e mortos nas proximidades, e outros foram enclausurados no templo de Diôniso e lá morreram. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198).

Neste enunciado descreve como a *stasis* conduziu ao colapso as três instituições gregas fundamentais: a afinidade de parentesco (consanguinidade); a Lei humana e; a Lei divina. Não se trata apenas de combates internos ou de meros assassinatos políticos, mas sim de total regressão à selvageria, do bruto exercício de terror moral. A *stasis* é a experiência

¹⁶O que caracteriza o ataque criminoso da facção é a impulsividade irrestrita desta multidão onde seus membros exercem livremente a violência – e a observação dessa tendência à irracionalidade coletiva seria examinada com maior cuidado somente no século XX, quando Sigmund Freud estudou o advento do fascismo ao analisar o fenômeno sob a ótica da psicologia das massas na década de 1930.

última de violência e a divergência política é apenas um subterfúgio para justificar o discurso que inventa o inimigo e legitima a perseguição e execução de pessoas para satisfazer os caprichos pessoais dos comparsas da facção.

A natureza humana tende ao exercício da crueldade quando se encontra livre de qualquer restrição cedendo às paixões mais violentas: o ódio e a vingança. Estes sentimentos são estimulados no discurso de Clêon incitando a assembleia à execução sumária de todos mitilênios. Clêon considera que a decisão mais “justa” deveria ser tomada no calor da fúria imediata e defendendo que é melhor ser temido de que ser amado para que os sentimentos compassivos não turvassem o cálculo implacável exigido para a manutenção imperial. Assim, caso o imediatismo reja todo ato, todas as decisões são de uma completa desconsideração pela vida humana, porque não há esperança alguma de reconciliação futura e o inimigo deve ser esmagado na primeira oportunidade.

Percebe-se um pesar em Tucídides ao descrever tais fatos – o desconforto do intelecto diante de um beco sem saída – pois a natureza humana pode ser conhecida na observação dos fatos históricos porém não há modo algum de prevenir em absoluto seu comportamento. A natureza humana assume uma constatação trágica. É vista como uma fatalidade que ocorre sempre quando determinadas circunstâncias surgem, na oportunidade adequada.

Foi em Cócira, então, que a maior parte dessas atrocidades ocorreu pela primeira vez - todos os atos de retaliação que homens governados com insolência em vez de moderação podem cometer contra seus governantes quando há finalmente uma oportunidade de vingança, ou os praticados contra toda a justiça por homens que, desejosos de livrar-se de sua pobreza inveterada, são impelidos por seus sofrimentos a apossar-se dos bens do próximo, ou, enfim, os atos cometidos com impiedosa crueldade não com o objetivo de ganho, mas quando, mesmo estando em pé de igualdade com seus inimigos, os homens são levados a praticar por uma cólera incontrolável. Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade; na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça. Realmente, os homens, quando querem vingar-se de alguém, não hesitam em derogar os princípios gerais observados em tais circunstâncias - princípios dos quais dependem as esperanças de salvação de cada um deles diante dos infortúnios – mostrando-se incapazes de mantê-los vigentes para invocá-los se algum perigo os forçar a isto. (*Loc. Cit.*)

A natureza humana abriga tendências sombrias como o desejo de vingança, a sede de crueldade e o desejo de conquista a qualquer custo. Enfim ela abriga um rol de paixões que nunca serão completamente suprimidas e quando ocorre o colapso das instituições civis, a natureza humana se encontra livre de qualquer impedimento para realizar todo desejo que for

capaz. O imediatismo demonstra o traço de irracionalidade porque desconsidera qualquer esperança futura de reconciliação, mesmo quando o apaziguamento posterior seja a única possibilidade de autopreservação.

Tucídides expõe que a violência mesmo que exercida de modo calculado por objetivos prévios, uma vez que é desencadeada na cidade, se torna um flagelo incontrolável devido ao interminável ciclo de vingança e luta pelo poder. Estas paixões estão carregadas de irracionalidade proveniente da própria natureza humana. O debate filosófico e político do período clássico ponderou a oposição natureza – convenção. Em condições normais os homens estão tão imersos em sua sociabilidade que se torna dificultoso definir o que é próprio da natureza humana.

Tucídides demonstra que os costumes é que diferenciam e qualificam um determinado povo. Excluída a cultura a natureza humana é universal e fixa. A observação da natureza humana é possível em situações extremas, onde todo o verniz civilizatório desaparece e a liberdade natural aflora desconhecendo qualquer tipo de restrição. O episódio da peste em Atenas e sua denominação com a formação do conceito de *anomia* expõe um aspecto da natureza humana: quando todo o temor se esvai e principalmente o medo da morte, a sociabilidade se dissolve impossibilitando a formação de um corpo político. Enquanto a *stasis* revela o aspecto oposto da natureza humana: quando a discórdia se radicaliza dentro da comunidade o extremismo a destrói.

Para Tucídides a natureza humana tende à violência quando se encontra livre de toda convenção ou coerção seja na solução dos conflitos ou na obtenção de seus desejos. A guerra é um evento circunstancial promovido simultaneamente por interesses e sentimentos humanos, a guerra pode ser resultado de uma decisão humana ou uma reação natural dos homens quando compelidos por seus instintos. Em Tucídides a guerra como exercício coletivo da violência entre organizações políticas distintas é a *polemos*, a guerra civil promovida pelas facções é a *stasis*, produto do impasse político, resultado do confronto direto entre interesses inconciliáveis que abandonaram o diálogo.

A facção é forjada por um grupo de homens com interesses aparentemente comuns para servir como um instrumento mais eficaz de satisfação das paixões desses homens, através da fraude e da violência as facções promovem a guerra civil e nesse ambiente os homens perdem todas suas convenções ao obedecerem somente suas paixões naturais. Em Tucídides a natureza humana em seu âmago não reconhece convenção alguma, seja norma familiar, civil ou sacra, quando tal natureza retoma sua liberdade absoluta os homens se manifestam como seres perigosos.

1.6 A caracterização das facções políticas em Tucídides.

A apresentação das caracterizações que Tucídides fez à respeito das facções foi definida de acordo com o termo original de facção, em grego, e sua respectiva ambivalência como agrupamento de irmandade política (partido – clube) e como grupo guerrilheiro de ação criminoso (*stasis* – *partisan*). Nessa perspectiva, consideramos a formação conceitual de Tucídides acerca da facção, em seus enunciados sobre as motivações e ações dos respectivos atores, de acordo com as relações entre facções, ato de guerra e expressão da natureza humana.

Para Tucídides a natureza humana se manifesta com maior nocividade caso esteja agrupada. Dessa forma, o indivíduo em sua pretensão de permanecer anônimo durante uma ação coletiva é capaz de cometer atrocidades que não cometeria caso estivesse só. A facção se torna um instrumento para saciar os apetites mais sombrios da natureza humana. Seus elementos se reforçam mutuamente encorajando medidas de violenta selvageria. O comportamento das facções demonstra a livre manifestação da natureza humana quando esta se assegura da impunidade de seus atos.

Tucídides utiliza termos de significados diferentes para designar facção e para nominar sua atividade. Facção como grupo político (partido) é nomeado *etairos* - *hetairiai*¹⁷, enquanto *partisan*, em sua ação, violenta, criminoso ou guerrilheira surge como *stasis*. A *stasis* é sempre proveniente da luta entre as facções. O termo grego recorrente para facção é *etairos*¹⁸ que significa literalmente comparsa, companheiro, camarada. É termo que envolve o sentido de cumplicidade e parceria entre uma irmandade forjada por pactos e juramentos, é neste mesmo sentido que se define o termo – *heitariai* – que significa seguidores de proximidade pessoal, Tucídides se refere assim aos “seguidores de Pisandro” que formaram a facção oligárquica no golpe dos Quatrocentos em Atenas, no ano de 411 a.C. .

Kagan (2006, p. 309 - 423) ora traduz *hetairiai* como “clubes de jantar, de comer e de beber”, ou como “grêmios políticos”. Finley (1988) afirma que os termos *hetaireia* e

¹⁷*Etairos* e sua ampla variedade de significados na Grécia Clássica ver em grego original *ἑταῖρ-ος* ou *ἑταῖρος*: Um camarada, companheiro; em Homero, são seguidores de um chefe, camaradas de armas; Messmate; fellowslave, In: <http://perseus.uchicago.edu/cgi-bin/pilologic//getobject.pl?c.26:6:64.LSJ> Acesso em: 15 out. 2014.

¹⁸A acepção do termo em sentido estritamente masculino, pois em feminino, *hetaira* designa a acompanhante de luxo, são as prostitutas de alto padrão geralmente estrangeiras ou libertas. Essas eram as únicas mulheres que recebiam instrução intelectual superior e dialogavam em termos francamente iguais com os homens durante os banquetes, além de possuírem, é claro, o conhecimento de todas as artes tradicionais da sedução. Aspasia, a esposa de Péricles havia sido *hetaira*, o povo jocosamente dizia que era ela quem escrevia seus discursos. As *hetairas* foram um dos poucos casos de exceção entre as mulheres em que o seus pensamentos pessoais foram preservados na escrita, como o foram das pouquíssimas intelectuais, poetisas (Safo) e sacerdotisas (apesar de sua fala ser proveniente da divindade).

synomosia eram utilizados para designar o que atualmente chamamos de grupos políticos ou facções. Em sua origem eles não possuíam relação política alguma (exceto os grupos conspiradores). Portanto o termo *hetaireia* faz referência:

Com frequência – senão sempre – eram clubes de jantar de homens que haviam feito juntos seu primeiro serviço militar, aos 18 e 19 anos de idade. A afiliação a esses clubes era restrita, por definição, à metade mais rica da população, àqueles que estavam sujeitos aos deveres da infantaria, como os hoplitas, a mesma camada social que monopolizou a liderança política e parte da atividade política profissional ao longo da História de Atenas. (FINLEY, 1988, p. 41).

Em Atenas os ricos comerciantes alçaram a liderança durante a Guerra do Peloponeso, por exemplo Clêon, que os filósofos descreveram como oligarcas, pois tradicionalmente os líderes eram descendentes das grandes famílias aristocráticas – como Clístenes, Péricles e Alcibíades. Em geral a luta política entre facções não estava restrita aos democratas *versus* oligarcas. A responsabilidade da liderança geralmente era exercida por poucos, seja de nascença (aristocracia) ou por fortuna (oligarquia), a participação da população se resumia à aclamação ora de um ora de outro projeto político (sob a responsabilidade de seus autores). O povo obedecia e sempre subscrevia a vontade dos estratos sociais superiores.

As facções possuíam interesses e ideias políticas particulares, assim, os grupos políticos, existiam em todas as cidades gregas, mesmo entre membros provenientes de idêntico estrato social. Tucídides revela que mesmo em Esparta havia tendência de divergência política, comum às instituições que deliberam através do diálogo. Enquanto serviam para enriquecer o debate político, tais grupos poderiam balizar o pragmatismo de Estado e seu objetivo comum, porém quando a divergência se radicalizava outro fenômeno irrompia, a *stasis*.

Ao longo de toda sua narrativa Tucídides faz referência à facção em vários momentos diferentes da guerra, seja na luta interna das cidades ou no apoio explícito aos beligerantes principais: Atenas e Esparta. O termo *etairos/hetairiai* abarca várias acepções de acordo com o contexto cultural holístico da Grécia clássica – a unidade que enfaixa a multiplicidade de laços políticos, sociais, pessoais, intelectuais, entre sacralidade e hedonismo. Porém seu significado central reside na percepção de compartilhamento de objetivos pessoais comuns entre os membros do clube.

O termo *etairos* abrange a acepção de partidário ao retratar afinidade entre homens com objetivos comuns. Mas estes homens não eram “os comuns”, em geral eram membros das elites atenienses que organizavam e sustentavam os “clubes de jantar”. Os simpósios eram

os locais de reunião onde todos seus membros exclusivos poderiam falar abertamente entre iguais. Eram locais onde “os poucos” poderiam conspirar contra “os muitos”, em meio aos banquetes e outros entretenimentos.

Os “clubes de jantar” assumiam caráter privado e seus diálogos e atos não eram divulgados publicamente, exceto em caráter de acusação como intriga política. Acerca das intrigas políticas entre facções é ilustrativo o caso da mutilação das faces e falos das hermas¹⁹ pouco antes da expedição ateniense à Sicília. Respalhando o incitamento às denúncias sobre qualquer tipo de profanação; à perseguição religiosa que seguiu foi fomentada por divergências políticas. Os inimigos políticos de Alcibíades o acusaram de profanar os mistérios de Eleusis ao fazer uma paródia dos mesmos junto com seus companheiros durante um jantar privado. Seus inimigos políticos (havia vários “clubes de jantar” rivais) utilizaram a notória devassidão de Alcibíades para a acusação de sacrilégio e conspiração contra a democracia²⁰.

Platão (2000, p. 104; 105) apresenta no discurso de Adimanto estas mesmas origens da facção como um partido que visa dominar a República para satisfazer seus objetivos pessoais. Para alcançar seu intento a facção usa tanto os meios políticos persuasivos, *etairos*, quanto os meios violentos da *stasis*. Adimanto defende esta posição ao responder como realizar qualquer injustiça mantendo a aparência do justo e assim levar “uma vida somente comparável aos deuses”.

Para não sermos descobertos, fundaremos sociedades secretas e confrarias, sem contar com o recurso dos professores de persuasão, que nos comunicarão a sabedoria demagógica e a tribúncia, e ora à custa dos argumentos, ora com o emprego da força, saberemos tirar partido de tudo sem incorrerem em nenhuma penalidade. (*Loc. Cit.*).

De acordo com Finley (1988, p. 35) a frequência da *stasis* entre as *pólis* gregas estava relacionada no acesso aos direitos políticos, que de fato davam poder político porque o governo era exercido diretamente através do voto e da voz, tanto no processo decisório quanto

¹⁹Trata-se de blocos quadrados com o busto do deus Hermes no topo. Hermes, deus grego que transitava pelos três mundos: o olimpo, o mortal e o submundo dos mortos, padroeiro dos arautos, protetor dos caminhos, dos viajantes, dos mercadores, dos oradores, dos mentirosos e dos ladrões. Suas imagens geralmente itifálicas eram dispostas nas encruzilhadas, nas casas suas imagens eram colocadas atrás da porta. A sua importância simbólica era tamanha em assuntos políticos, militares e diplomáticos, que o Caduceu, bastão de Hermes, era o distintivo dos arautos de armas ou parlamentares. A inviolabilidade de seu portador era sinal de paz, caso o contrário era sinal de hostilidade.

²⁰ O que de fato estava ocorrendo era consequência da radicalização democrática implantada por Péricles, desde que a Assembleia ateniense fosse convencida e tendo suas paixões inflamadas por oradores, qualquer decisão poderia ser tomada a despeito de quão temerária ou mesmo ilegal ela fosse. Governava-se por decreto.

no judiciário. “O direito a voto, noutras palavras, significava, acima de tudo, o direito de votar num corpo legislativo ou judiciário, e não meramente participar de uma eleição”.

A Guerra do Peloponeso foi o estopim para o conflito entre ricos e pobres em várias cidades, inicialmente na Cócira (427 a.C.) e posteriormente em Mégara (424 a.C.), Tessália (424 – 423 a.C.), Mende (423 a.C.) e Argos (417 a.C.), nestas cidades as facções já polarizadas buscavam apoio externo na realização de suas ambições enquanto que Atenas e Esparta estavam ávidas em acumular aliados úteis. A tensão perene entre as facções oligarcas (ricos) e democratas (pobres) irrompeu em luta aberta diante da oportunidade de obter o poder total com apoio de uma potência estrangeira.

De acordo com Hanson (2012, p. 157) “havia duas guerras em andamento ao mesmo tempo; a luta convencional ostensiva entre atenienses e peloponésios e a batalha ideológica interna, entre os conservadores mais ricos e os democratas mais radicais”. O significado atual de partido como condição do regime democrático estava ausente na percepção clássica. O termo facção enquanto partido é de origem latina, *factionem*²¹ e designava partido político; classe de pessoas; ação no tempo verbal do participio passado do termo *facere* que é literalmente ação de fazer alguma coisa, fato; ações, feitos, acontecimentos; conduta; procedimento; comportamento.

Tucídides enuncia como a guerra entre Atenas e Esparta desencadeou um conflito geral em toda Hélade, na qual a luta aberta entre as facções como *stasis* surge nas cidades com um duplo objetivo: da definição de sua aliança militar e de obtenção do poder político. A *stasis* é uma patologia social acirrada pela guerra geral. Os enunciados definem a perspectiva das facções e suas atividades ao caracterizá-las:

Tais foram os excessos de crueldade a que a revolução levou, e eles pareceram ainda mais brutais porque foram os primeiros a ocorrer; mais tarde praticamente todo mundo helênico ficou convulsionado, pois nas várias cidades os chefes das respectivas facções democráticas enfrentavam os oligarcas, já que os democratas queriam chamar os atenienses e os oligarcas os lacedemônios. Com efeito, em tempo de paz não teriam pretexto nem ousadia para pedir a intervenção, mas agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejava uma revolução, achava fácil recorrer a aliados, para de um só golpe fazer mal aos adversários e fortalecer sua própria causa. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198).

²¹Facção, do francês medieval (séc. XIV). Vem diretamente de *factionem* Latina (nominativo de *factio*) “partido político, classe de pessoas”, literalmente “uma tomada de ação ou realização”, substantivo de ação do participio passado de *facere* (‘fazer’). Oligarquia usurpando o poder insituído, é o partido que busca provocar uma mudança no governo através de meios irregulares. Ver *Faction* In: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=faction&searchmode=none Acesso em: 05 dez. 2014.

O terror atribuído às ações das facções só foi possível devido à guerra e as lutas internas eram estimuladas devido à própria estratégia militar. Os golpes e traições eram meios táticos para a obtenção de novos aliados ou na destruição de inimigos. A guerra polarizou os dois tipos de regimes políticos comuns à maioria das cidades gregas, oligarquia e democracia, e o caminho para a vitória definitiva necessariamente atravessava a ampliação da rede de alianças entre cidades. De acordo com os estudos de Hanson (2012, p. 152):

Um estudo sistemático de todas as principais traições registradas nas fontes literárias durante a Guerra do Peloponeso, por exemplo, revelou 14 instâncias explícitas, entre 431 e 406, de várias facções conspirando com o inimigo para derrubar cidades e guarnições. Tais táticas produziram muito mais dividendos do que as batalhas campais, pois os colaboradores tiveram sucesso na metade dos casos registrados. De fato, ambos os lados estavam ocupados minando a base civil do outro, e o número de agentes que se esforçavam para criar intrigas, fosse contra Atenas ou Esparta, estava simetricamente distribuído. De sua parte, os traidores buscavam engrandecimento pessoal, mudança política, vingança contra antigos inimigos – ou um simples fim à guerra e às misérias que a acompanhavam.

A guerra havia pervertido todos os valores cívicos ou morais e em tal ambiente deteriorado pela desconfiança o diálogo era somente mais um artifício para o embuste. Nas lutas entre as facções, a violência era o meio mais efetivo a recorrer, assim prevalecia o grupo que aniquilasse todos os líderes da facção rival.

Assim proliferaram na Hélade todas as formas de perversidade em consequência de revoluções, e a simplicidade, que é a característica mais condizente com uma natureza nobre, provocava sorrisos de escárnio e desapareceu, enquanto florescia por toda a parte a hipocrisia combinada com a desconfiança. Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar os homens; os mais fortes, considerando precárias as garantias, preocupavam-se mais com evitar que lhes fizessem mal do que com esforçar-se por demonstrar aos demais que podiam confiar neles. Geralmente os medíocres triunfavam, pois o sentimento de suas limitações intelectuais e o temor da inteligência do adversário, aliados ao receio de ser vencidos em debates com opositores mais hábeis no falar, os levavam direta e ousadamente à ação. Seus adversários, em sua presunção de que poderiam prever os acontecimentos e de poderem confiar mais em sua inteligência do que na crueza dos fatos, na maioria das vezes eram apanhados de surpresa e exterminados. (TUCÍDIDES, 2001, p. 199; 200).

Os elos do partidarismo ou do faccionismo são os pactos entre os camaradas diante dos deuses e os laços que os atam são suas próprias paixões. Os membros da facção são movidos pela ambição e cupidez, paixões promovidas principalmente pela ânsia de poder e o poder aqui dever ser inferido como a liberdade total na satisfação de seus desejos pessoais.

Tucídides inferia que a principal força por trás da luta política é a vontade de poder, que ao agir livremente não reconhece moral ou justiça e tudo é utilizado como subterfúgio

para o acréscimo de potência. Até mesmo o sentido das palavras é deturpado, os valores são invertidos e tudo deve responder positivamente aos interesses da facção. A perspectiva de Tucídides é de que a irracionalidade move a facção. Ao descrever a revolução na Córceira enuncia como a radicalização política fortalece os laços de irmandade partidária e reforça a cumplicidade no crime:

Na realidade, os laços de parentesco ficam mais fracos que os de partido, no qual os homens se dispõem mais decididamente a tudo ousar sem perda de tempo, pois tais associações não se constituem para o bem público respeitando as leis existentes, mas para violarem a ordem estabelecida ao sabor da ambição. Os compromissos tiram a sua validade menos de sua força de lei divina que da ilegalidade perpetrada em comum. Palavras sensatas ditas por adversários são recebidas, se estes prevalecem, com desconfiança vigilante ao invés de generosidade. Vingá-lo de uma ofensa é mais apreciado que não haver sido ofendido. Os juramentos de reconciliação só têm valor no momento em que são feitos, pois cada lado só se compromete para fazer face a uma emergência, não tendo a mínima força, e aquele que, em qualquer ocasião, vendo um adversário desprevenido, é o primeiro a se atrever, acha sua vingança mais agradável por causa do compromisso rompido do que se atacasse abertamente, levando em conta não somente a segurança de tal procedimento, mas também a circunstância de, por vencer mediante falsidade, estar fazendo jus a elogios por sua astúcia. De um modo geral os homens passam a achar melhor serem chamados canalhas astuciosos que tolos honestos, envergonhando-se no segundo caso e orgulhando-se no primeiro. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição, pois destas nasce o radicalismo dos que se entregam ao faccionismo partidário. Com efeito, os líderes partidários emergentes nas várias cidades, usando em ambas as facções palavras especiosas (uns falavam em igualdade política para as massas, outros em aristocracia moderada), procuravam dar a impressão de servir aos interesses da cidade, mas na realidade serviam-se dela; valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis, e executavam vinganças ainda piores, não nos limites da justiça e do interesse público, mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, pelos caprichos do momento; sempre estavam prontos, seja ditando sentenças injustas de condenação, seja subindo ao poder pela violência, a agir em função de suas rivalidades imediatas. Consequentemente, ninguém tinha o menor apreço pela verdadeira piedade, e aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores, e os cidadãos que não pertenciam a um dos dois partidos eram eliminados por ambos, por não fazerem causa comum com eles ou simplesmente pelo despeito de vê-los sobreviver. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198;199).

A *stasis* é a desmedida de cunho social e na realidade é a anti – sociabilidade completa proveniente da radicalização política de seus próprios grupos. A polarização social é sintoma da guerra civil na qual a *stasis* se revela como uma guerra total porque não há acordo possível. Tucídides apresenta sua definição de facção enquanto *partisan* como a causa da *stasis*, é visto como um grupo de aliança sectária que tem por objetivos últimos os seus próprios interesses.

As facções são meros instrumentos de força para saciar as paixões individuais e a paixão comum mais violenta é a vingança. Durante a *stasis* tudo é permitido e só os mais

audaciosos prevalecem. Sem inibição alguma as paixões individuais se expressam em seus maiores excessos (*hybris*) prevalecendo o uso da força combinado na facção. Esta é acepção que se tornou clássica acerca do significado de facção e que na atualidade se refere aos bandos criminosos. A facção é uma associação voltada para sua proeminência em detrção de todos os outros. Ela só favorece seus membros e aqueles que não pertencem ao grupo devem temê-lo.

Ao descrever as revoluções e as contra – revoluções na Córçira, Tucídides apresenta um cenário de terror ainda inédito para os gregos na qual a *stasis* se manifesta em violência sem limites. Na Córçira houve a contratação de mercenários pelos oligarcas; o uso de escravos libertos pelos democratas; homicídios de políticos ilustres em ambos os lados e guerrilha entre as facções em locais fora da cidade e isso segundo Hanson (2012, p. 134) porque “o terror é um método, não um inimigo, é como determinado beligerante escolhe fazer a guerra.”

O término do expurgo promovido pela facção (*stasis*) assinala sua vitória tirânica, seja a democracia ou da oligarquia, que obtêm o poder de modo tirânico e assim o exercem. Tucídides chamou de selvagem (*cômon*) o extermínio da aristocracia realizado pelos democratas em Lesbos. A total ausência de civilidade, *nomos*, de tradições e de costumes observados em guerras fez Tucídides atribuir à natureza humana, *Phýsis*, tamanha capacidade destrutiva quando se encontra em liberdade absoluta.

O uso da razão não fornecia mais os rumos da segurança porque era incapaz de prever o grau da perversidade humana. Diante da revolução a hipocrisia e a desconfiança são generalizadas, neste ambiente o intelecto nada pode em face ao instinto de sobrevivência. Ao enunciar que durante a *stasis* a audácia dos medíocres geralmente triunfava sobre os mais virtuosos enquanto os mais fortes apenas dissuadiam a todos. Tucídides expõe que o instinto natural de sobrevivência é o que existe de mais básico na natureza humana, é algo comum a todos inclusive aos intelectualmente menos capazes e em um ambiente onde o temor da morte é um alerta constante, os vitoriosos serão aqueles que ouvirem o chamado instintivo da natureza primeiro não se questionando nem por um segundo antes de cometer qualquer ação.

Até o século XVIII o sentido do termo facção praticamente permaneceu o mesmo desde sua definição por Tucídides no século V a.C., qual seja: prevalecimento do interesse de um determinado grupo em detrimento de todos os outros.

Carl Schmitt (2009) enfatiza o caráter eminentemente moderno do *partisan*, como a guerra irregular, o apego ao solo pátrio, o terror físico e psicológico, a indistinção entre combatentes civis e militares e a indistinção de seus alvos – tanto civis não combatentes

quanto militares são vitimados. Porém todos esses aspectos são mencionados na *História da Guerra do Peloponeso* (2001) de Tucídides, pelo uso de combatentes irregulares (peltastas) e de mercenários estrangeiros; a guerrilha irregular promovida pelos habitantes na proteção de seu solo pátrio; do terror como método na guerra com a vitimização de civis. Todos estes elementos estão presentes nas facções descritas por Tucídides. As facções recorrem a todos os tipos de crimes e o que as mantém na esfera do político é seu objetivo principal de conquistar o poder e mudar o regime político estabelecendo novas bases para sua manutenção. Enuncia que no desfecho da luta em Mégara os crimes são perpetrados em face da obtenção do poder político, pois:

Quando os atenienses também retornaram à sua cidade, todos os megáricos mais implicados nas negociações com eles, sabendo-se descobertos, retiraram-se secretamente da cidade, enquanto os outros, comunicando-se com os amigos dos exilados, trouxeram-nos de volta de Pegás, após fazê-los prometer, mediante juramento solene, que não guardariam rancor e só pensariam no bem da cidade. Mas logo que passaram a ocupar cargos públicos e foram encarregados da inspeção de armas, esquadriharam os destacamentos e tiraram deles cem de seus inimigos pessoais e outros que pareciam haver desempenhado um papel importante nas negociações com os atenienses; compeliram, então, a assembleia popular a julgá-los por voto a descoberto e, obtendo a condenação de todos, mataram-nos e estabeleceram uma oligarquia radical na cidade. Nunca houve um governo novo, instaurado por um número tão reduzido de homens graças ao triunfo de uma facção, que durasse tanto tempo. (TUCÍDIDES, 2001, p. 260;261).

Schmitt (2009) vê a declaração de inimigo como o aspecto fundamental do político – a própria soberania. Pois, para responder adequadamente à questão proposta por Aron (2002, p. 901): “É possível conceber uma sociedade humana sem um inimigo?”. Faz-se necessário ressaltar que no estado de exceção diante das emergências exerce o monopólio na decisão de apontar para um determinado inimigo público, seja através da declaração aberta de guerra ou através do código penal:

Em situações críticas, esta necessidade de pacificação intraestatal leva a que o Estado, como unidade política, enquanto existir, também determine por si mesmo, o “inimigo interno”. Destarte, em todos os Estados, de alguma forma, há o que o Direito Público das repúblicas gregas conhecia por declaração de *polemios* e o Direito Público romano por declaração de *hostis*, ou seja, tipos de desterro, de ostracismo, de prescrição, de banimento, de colocação *hors la loi*, em suma, tipos de declaração de inimigos intraestatais, podendo ser estes tipos mais rigorosos ou mais suaves, supervenientes *ipso facto* ou com efeito jurídico em virtude de leis especiais, explícitos ou encobertos por meio de circunscrições genéricas. Conforme o comportamento daquele declarado como inimigo do Estado, esse é o sinal da guerra civil. (SCHMITT, 2009, p. 49).

Para Tucídides a ação do *partisan* é *stasis* e não mais a camaradagem dos *hetairiai*. Não há justificativa racional que possa defender tal conduta, não há um mito político de esquerda para os pobres ou de direita para os ricos, apesar das tradições aristocráticas reafirmarem o caráter de superioridade “natural” para governar – a dilaceração da cidade nunca seria vista como meio lícito ou defensável na conquista do poder.

Maquiavel (1982, p. 91) afirma que Ágatócles, tirano de Siracusa em “sua ascensão ao poder não se deveu ao favor de qualquer pessoa, mas à escalada dos graus da milícia” usando de todo tipo de artifício em traições, crimes e violências, “são métodos que podem conduzir ao poder, mas não à glória” Ágatócles possui *virtú*, mas jamais terá glória. Assim, Schmitt (2009) aponta que no ambiente totalitário é a exaltação do comportamento criminoso proclamada pelo mito político comunista – como o fascista havia feito do mesmo modo –, elevando ao heroísmo de mártir, à honra e glória, a prática de toda selvageria em nome de uma ideologia que se acredita revolucionária. No *partisan* contemporâneo o criminoso em busca do poder também aspira à glória; ilusão que Ágatócles não nutria.

Em Tucídides não há racionalização de tal comportamento revolucionário da facção, a guerra e as facções são produtos em última instância da irracionalidade presente na natureza humana, onde toda construção civilizatória desaparece como justiça, piedade, honestidade, lealdade, enfim todos os valores não fazem mais sentido, somente as paixões humanas mais violentas se manifestam nas guerras e revoluções como o desejo de vingança, ódio, medo, ambição, avidez pelo poder, a busca desenfreada pela sobrevivência e pela satisfação imediata de todos apetites.

No meio da luta revolucionária Tucídides ressalta a deturpação das palavras e dos conceitos, tornando todo discurso político em objeto falacioso. Cada um somente busca a autosatisfação e os discursos oligárquicos ou democráticos servem apenas como máscaras das paixões humanas desenfreadas. O comportamento dos homens reunidos em facções em luta tende à violência extrema, o ardor com que os homens se entregam às suas paixões particulares que são realizadas pela união de forças revela um esboço do futuro extremismo ideológico político ou religioso.

O homem da facção descrito por Tucídides, em seu apego à facção é visto como um compartilhamento de paixões comuns e a paixão principal é a violência irrestrita. Tais homens ao conspirarem faziam seus juramentos aos deuses porém compactuavam entre si, o compromisso era a lealdade de cada homem à facção, desse modo formavam um grupo que se posicionava acima de todos e suplantava todas as relações sociais aceitas até então. A

desagregação dos laços familiares, religiosos e políticos reside na paixão comum de uma liberdade irrestrita para os membros da facção somente.

Os conflitos posteriores que utilizaram subterfúgios ideológicos devem ser vistos como fundamentados nessa paixão primitiva, a ideologia que fornece aval para o extremismo é alimentada por um instinto natural de liberdade irrestrita em promover a violência como meio de alcançar seus objetivos. A diferença principal é que esses antigos gregos afirmavam seus motivos abertamente egoístas para suas ações extremas, enquanto que os fanatizados pela ideologia creêm na ilusão de que tudo é permitido em nome de um ideal maior ou provém da vontade de algum deus. Indistintamente, tanto o criminoso da facção quanto o fanático da seita que aderem ao extremismo estão saciando os mesmos mecanismos compensatórios dos aspectos instintivos de nossa natureza, com a diferença de que o primeiro não sente a necessidade de justificar seus atos.

CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DA GUERRA, DA NATUREZA HUMANA E DAS FACÇÕES EM THOMAS HOBBS.

Esse capítulo apresenta as principais relações entre os elementos conceituais desenvolvidos por Thomas Hobbes em suas reflexões sobre a guerra. Suas obras políticas são interpretadas e explicitam as concepções referentes à formação de conceitos, cujos enunciados abordam os temas sobre a guerra, a natureza humana e as facções, no intuito de corroborar com a hipótese de que Hobbes recepcionou as noções conceituais de Tucídides, da obra *a História da Guerra do Peloponeso* (2001). Em Hobbes o estado de guerra é visto como um fenômeno universal, na concepção de uma lógica da violência elevada à teoria geral da guerra.

Essa primeira hipótese foi testada a partir dos enunciados que Hobbes escreve sobre as formações de conceitos, da avaliação da formação conceitual e a caracterização sobre a guerra e suas causas, da natureza humana e das facções, por meio da sua formação discursiva e seu condicionamento pela guerra, relacionando com outros termos utilizados pelo autor em sua formação discursiva. O objetivo foi avaliar a recepção das noções de Tucídides na construção conceitual de Thomas Hobbes acerca da guerra e das causas na natureza humana e suas relações com as facções.

A segunda hipótese – as concepções de Tucídides acerca da natureza humana e das facções presentes em sua obra *a História da Guerra do Peloponeso* (2001) foram utilizadas por Thomas Hobbes como referenciais conceituais em suas proposições acerca das origens da guerra. Assim delimitaremos os enunciados de Hobbes acerca do homem e das facções e seu desenvolvimento conceitual desses termos. Apresentaremos a descrição da guerra como acontecimento histórico condicionante na formação discursiva de Hobbes, com o intuito de posteriormente, no Capítulo 3, realizarmos a análise comparativa com o discurso de Tucídides. Assinalando a aproximação entre ambos os autores, assim como as mudanças e transformações a respeito de suas reflexões sobre o fenômeno guerra e seus efeitos sobre o ser humano.

No Capítulo 3 descreveremos a recepção do pensamento de Tucídides na obra de Thomas Hobbes, evidenciando as semelhanças conceituais; realizando a fixação do vocabulário dos termos em inglês; relacionado à formação discursiva da guerra no século XVIII e seu uso específico por Hobbes; a partir da análise comparativa entre os autores – dos fatos, das mudanças e transformações conceituais.

2.1. A concepção de guerra em Thomas Hobbes

Este subcapítulo busca explicitar a formação conceitual de Hobbes acerca da guerra, destacando que as suas causas estão relacionadas com a natureza humana, em seu estado plenamente livre, delimitada em seu aspecto belicoso. Nas suas obras políticas, percebe-se sua busca por definir e conceituar a acepção geral do estado de guerra, por meio dos termos: estado de natureza, ódio declarado, guerra de todos contra todos, a vontade de combater, a condição natural da humanidade, a expectativa de beligerância e hostilidade.

Thomas Hobbes é considerado, pela comunidade acadêmica, um dos maiores filósofos políticos do século XVII. Era um teórico erudito, um pensador que nunca se envolveu em um teatro de guerra como fez seu colega Descartes. Na história da filosofia, Hobbes foi um dos pioneiros na escrita de pensamentos filosóficos em inglês, cujo precursor foi Francis Bacon. A descrição dos enunciados acerca da guerra, da natureza humana e das facções nas obras políticas de Hobbes, foi interpretada nessa pesquisa enquanto formação de conceitos na língua inglesa original.

Porém, para um melhor entendimento da filosofia de Hobbes, faz-se necessário compreender que o seu período histórico coincide com o barroco do século XVII. É um momento de transição conturbado. A guerra havia sido o único acontecimento constante na Europa desde a antiguidade clássica e, ao longo de sua vida, as guerras haviam se revestido pela ideologia da época.

Nos séculos XVI e XVII, as ideias políticas eram derivadas das crenças religiosas. Os pensamentos de Maquiavel representaram a primeira ruptura moderna dessa tradição medieval que encontrará seu estertor na metade do século XVII. Hobbes prossegue nesse caminho de secularização da política nos tempos modernos.

Na Inglaterra o contexto histórico de Hobbes foi marcado pelas guerras civis entre os anos de 1639 e 1651, devido à crescente desagregação social e crise política da monarquia Stuart, culminado com a execução do rei Carlos I, no ano de 1649. No continente Europeu, as tradicionais discórdias dinásticas e territoriais se amalgamaram na luta entre as igrejas nacionais protestantes e a igreja católica. O pano de fundo dessa disputa é a própria formação dos Estados nacionais europeus e o nascimento da soberania moderna, que lentamente rompe com as tradições feudais.

Apesar do caráter protestante da Inglaterra, o país permaneceu neutro durante a chamada Guerra dos Trinta Anos, no decorrer dos anos de 1618 a 1648. Nesse período as principais potências europeias guerreavam entre si, por motivos de rivalidades religiosas;

dinásticas; territoriais e comerciais. Resultou em quatro milhões de mortos²² nas batalhas ou associados à fome e doenças. Historicamente, o quantitativo de óbitos foi inédito para uma guerra e as atrocidades cometidas foram inovadoras, segundo Rummel (1997, p. 96 *apud* PINKER, 2013, p. 211) houve um “total de 5,75 milhões de vítimas e como proporção da população mundial da época foi um morticínio semelhante à Segunda Guerra Mundial.”

Durante a guerra ocorreu “o saque de Magdeburgo, que é considerado uma das maiores atrocidades da história moderna europeia, que em 1631, por volta de 25.000 pessoas foram massacradas indiscriminadamente e toda a cidade foi devastada” (DAVID, 2009, p. 143). Estudos apontam que em 1630, os súditos da Pomerânia²³ foram espoliados pelos exércitos de mercenários, cujos cidadãos começaram a morrer de fome e os sobreviventes chegaram até a praticar o canibalismo para se alimentarem.

Segundo Steinberg (1966), a secularização da política internacional foi uma conquista da Paz de Westfália, em 1648, instituindo uma definida separação entre política e religião, nas relações internacionais da moderna diplomacia e, dessa forma, os negociadores da paz reconheceram a soberania de cada um dos Estados envolvidos. Evidenciando a tendência da religião em ser deixada ao âmbito da consciência individual e aponta o desprezo dos negociadores e príncipes católicos em relação ao papado.

A Igreja persistiu na tentativa de interferir nos assuntos políticos, ao ameaçar com o fogo eterno todos aqueles que fossem tolerantes com os hereges. Viabilizou a perda de propriedade eclesiástica para soberanos heréticos e de acordo com Steinberg (1966, p. 83, livre tradução) “tanto os enviados Católicos quanto Protestantes inseriram no tratado de paz uma ‘clausula especial anti protesto’; que de modo abrupto tornava inválida a condenação da paz feita pelo papa”.

Hobbes considerava que a Paz de Westfália era o sinal dos novos tempos, permitindo que Católicos e Protestantes relevassem o princípio restritivo do *Cujus regio ejus religio* – os súditos de um Estado não estavam mais obrigados ao dever de se adequar à religião de seu príncipe. Dessa forma, os dissidentes legitimaram o direito de professar o culto privado da religião que preferissem e o direito de emigrar, com a exceção do domínio dos Habsburgo.

Hobbes, em suas obras políticas, *Leviatã* (2004) e *Behemoth* (1992), prescreve a secularização da política interna e a supremacia do Estado sobre a Igreja, como os meios mais adequados para a preservação da segurança e da paz civil. Na sua concepção as causas gerais

²²Alguns estudos estimam que morreram o dobro de indivíduos nessas batalhas.

²³É uma região localizada ao norte da Polônia e da Alemanha na costa sul do mar Báltico. Historicamente, essa região pertenceu a diferentes potências ao longo dos séculos, principalmente sob o domínio do Sacro Império Romano-Germânico.

da guerra situavam-se no próprio ser humano, principalmente em suas paixões mais básicas e resulta da busca de autopreservação em um ambiente inóspito. Por isso, a definição de *quarrel* é compreendida como contenta, disputa, discórdia ou guerra.

A guerra civil inglesa, segundo o historiador Simon Schama (2001, p. 98 *apud* PINKER, 2013, p. 211) gerou um saldo “de quase meio milhão de vítimas e foi proporcionalmente maior do que o número de baixas na Primeira Guerra Mundial”. Portanto a guerra foi um acontecimento condicionante do discurso de Thomas Hobbes, pois ao longo de sua vida, os conflitos ideológicos, religiosos ou políticos, mostravam-se ainda mais cruéis do que as guerras por interesses materiais. Nessa perspectiva, as meras discórdias de opinião eram de fato radicalizadas ao extremo, assim uma guerra espiritual acabava sendo travada em uma violência real. “Não há guerras que sejam travadas com tanta ferocidade quanto as que opõem seitas da mesma religião e facções da mesma república, quando a contestação, portanto, incide quer sobre doutrinas, quer sobre prudência política”. (HOBBS, 2002, p. 30).

O estado de guerra em Thomas Hobbes é um conceito que se identifica com o estado de natureza e abarca várias situações hipotéticas correlacionadas com a realidade. É visto primeiramente em *Do Cidadão* (2002) como um hipotético estado pré-histórico da humanidade ou como um período anterior à organização política dos homens. Os enunciados sobre o estado de guerra, nos *Elementos da Lei Natural e Política* (2003) e no *Leviatã* (2004), relacionam-se com a condição natural do homem e a situação histórica dos povos, sem Estado – bárbaros germânicos ou índios das Américas.

A condição ou estado natural, encontram-se em todas as obras políticas de Hobbes, reiterados no *Behemoth* (1992) e no *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista* (1996). Representa o preciso momento do colapso político de uma determinada sociedade, como a guerra civil. O conceito abarca muito mais significados do que as acepções atuais de guerra interestatal²⁴ e anarquia, pois a argumentação norteadora do pensamento de Hobbes refere-se ao indivíduo que assume a condição de sujeito político moderno, pertencente ao um Estado soberano. O seu pensamento político se direcionava aos indivíduos de uma mesma comunidade, buscava prevenir a guerra civil e seu objetivo maior consistia em evitar a dissolução interna.

Contudo, além das acepções que o mundo contemporâneo baliza a guerra, Hobbes expande o significado de estado de guerra e o estado de natureza para o momento histórico que havia preparação dos Estados para a guerra; na relação entre indivíduos em liberdade

²⁴ Atualmente denominado de internacional, entre Estados ou Nações.

absoluta. Hobbes faz a identificação entre o comportamento do indivíduo e do Estado, pois o que cessa a condição natural entre os indivíduos é a constituição do Estado, com capacidade coercitiva e impositiva das leis que preservem a paz social.

Todavia o Estado soberano se encontra em um perpétuo estado de natureza em relação aos outros Estados soberanos, porque não há um agente coercitivo supranacional. Hobbes (2002, p. 33) afirma que a guerra representa o “tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz.”. A disposição em fazer uso da violência implica necessariamente na guerra, mesmo que ainda não ocorram combates físicos, pois a mera existência de sentimentos hostis indica o estado de guerra.

O tempo em que os sentimentos hostis mantêm a disposição para lutar é o elemento fundamental da guerra,

Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz. (*Idem*, 2004. p. 109).

Hobbes considera que a guerra é uma consequência inevitável do estado de natureza, seja entre indivíduos ou entre organizações políticas capacitadas a exercerem sua liberdade total. O cenário de estado natural ocorre entre organismos políticos autônomos, não apresentaria possibilidade de alteração. Cada indivíduo obedece à lógica do direito natural²⁵ de autopreservação, funda-se no medo e na autopreservação.

Nessa perspectiva, o medo desempenha o papel ambivalente de servir tanto como causa de disputa – é a desconfiança que gera o ataque preventivo, devido ao medo de aniquilação – quanto causa primordial do contrato social, legitimado devido ao medo de morte violenta, compelido pelo direito natural supremo – o instinto de autopreservação. Assim, pode-se afirmar que:

O *DIREITO de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (*Ibidem*. p. 113, Grifos do autor).

²⁵ Direito natural em Hobbes tem a conotação de instinto vital, o seu conceito de direito natural é o primado da sobrevivência humana.

A formação do conceito de estado de natureza é identificado como um estado de guerra, desenvolvido por Hobbes em *Do Cidadão* (2002) e *Elementos da Lei Natural e Política* (2003). É no estado de guerra onde reinam a competição vital; a luta pela autopreservação; a liberdade absoluta; a animosidade da sede de domínio e; o temor mútuo constante. Representa o estado latente do ser humano, podendo irromper a qualquer instante nas sociedades, caso as condições proporcionarem – alguns povos nunca saíram dessa situação. A definição geral da guerra origina-se na relação entre a liberdade natural e o estado de guerra, que é segundo Hobbes (2003, p. 96) “o estado de liberdade e direitos de todos sobre tudo”, portanto:

O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra. Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz. Sendo assim o estado de hostilidade e de guerra, pelo qual a própria natureza é destruída, com os homens matando-se uns aos outros (como nós também sabemos que assim é, tanto pela experiência das nações bárbaras que existem atualmente e como pelas histórias dos nossos ancestrais, os antigos habitantes da Alemanha e outras nações que hoje são civilizadas, nas quais descobrimos que o povo viveu pouco e brevemente e sem os ornamentos e confortos da vida, em função dos quais a paz e sociedade são usualmente inventadas e procuradas). (*Loc. Cit.*).

A guerra no estado natural é vista como uma verdadeira guerra de todos contra todos, porque os homens são movidos por suas paixões e “acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo” (*Idem*, 2002, p. 33). Hobbes baseia-se na imagem dos nativos da América para ilustrar que o conceito de estado de natureza assemelha-se ao estado de guerra, por considerar que:

Os índios da América nos dão bom exemplo disso, mesmo nos dias atuais; e outras nações houve em tempos idos, que hoje de fato se tornaram civis e prósperas, mas que então eram pouco povoadas, ferozes, pobres, embrutecidas e de curta expectativa de vida estando privadas de todo aquele prazer e beleza de viver que a paz e a sociedade usualmente proporcionam. (*Ibidem*, p. 34).

Para Hobbes a ausência de um poder estatal já caracteriza o estado de guerra, daí ilustra novamente essa mesma imagem na representação da vida dos selvagens nativos da América, ao afirmar que à exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia provinha da concupiscência natural, em geral viviam na anarquia ou estado de natureza. Hobbes (2004, p. 109) sentencia: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum, capaz de mantê-los a todos em respeito, eles se encontram naquela condição que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”.

Na Europa, em geral, prevalecia a concepção do estereótipo dos selvagens ameríndios que viviam na completa liberdade anárquica. Hobbes exemplifica, ao afirmar que a dissolução de um povo civilizado em uma guerra civil, geralmente conceituada como sedição que conduz ao estado natural. Nessa perspectiva, mesmo que tais exemplos não se tornem eventos tão radicais nas sociedades do mundo real, como a *bellum omnia in omnes*, tal condição permanece ainda entre as relações interestatais, entre Estados soberanos.

Para Hobbes as relações internacionais, historicamente, mantiveram tais características anárquicas, pois os Estados se comportam de maneira análoga aos indivíduos em estado de natureza. Percebe-se assim a constatação da anarquia internacional que evidencia-se originalmente com Tucídides, por meio das relações entre cidades autônomas e da preponderância da força nessas relações, em prol do equilíbrio de poder interestatal. Dessa forma, pode-se afirmar que:

Mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem constante rivalidade, e na situação e atitude de gladiadores, com armas assentadas, cada um com os olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados. (*Ibidem*, p. 110).

O mesmo raciocínio é exposto por Hobbes (2002) ao tratar do estado de natureza, da imposição da lei do mais forte e, conseqüentemente, da necessidade permanente de o indivíduo estar armado para guerra. Pois, percebe-se que:

Duas coisas são necessárias à defesa do povo: ser prevenido e estar previamente armado. Pois as repúblicas, consideradas em si mesmas, estão no estado de natureza, isto é, de hostilidade recíproca. E, mesmo que elas se abstenham de lutar, isso não se deve chamar paz, mas antes um tempo para respirar, no qual um inimigo, observando o movimento do outro e como este se porta, avalia sua segurança não em função dos pactos, mas das forças e desígnios do adversário. E isso se faz conformemente ao direito natural [...] porque os contratos são inválidos no estado de natureza sempre que intervier qualquer medo justificado [...] Quem exerce o poder desconhece o que é necessário mandar para defesa dos súditos se não tiver espias. (*Idem*, 2002, p. 201).

No estado natural prevalece a liberdade absoluta do indivíduo em relação as coisas, concebida como “uma liberdade natural de selvagem (pois o estado natural está para o civil na mesma proporção que a liberdade para a sujeição, que a paixão para a razão, que o animal para o homem)” (*Ibidem*, p. 134, grifo do autor). A guerra acontece pelo fato de não haver

nada que a impeça, seja entre os indivíduos ou entre os soberanos. Assim a liberdade de um Estado é limitada pelas ações e reações de todos os outros.

A anarquia internacional é o aspecto determinante ao considerar como os Estados se encontram. Portanto a guerra é inevitável entre Estados autônomos porque não há harmonia automática em um ambiente anárquico. De acordo com Waltz (2004, p. 214), Hobbes, “ao definir o estado de natureza como a situação na qual as unidades atuantes, homens ou Estados, coexistem sem uma autoridade acima de si, pode-se aplicar a expressão a Estados do mundo moderno tanto quanto a homens que vivam fora de um Estado civil”.

O constrangimento é a característica anárquica do sistema internacional em relação ao comportamento dos Estados, pois a política interestatal é consequência do sistema como um todo, um resultado dos constrangimentos estruturais sistêmicos. Na Europa, dos séculos XVII e XIX, os sistemas de equilíbrio de poder foram relativamente flexíveis, pois permitiam a transferência de lealdade dos Estados de um bloco para outro. Sentencia Waltz (2004, p. 267): “Onde existe de fato equilíbrio de poder, cabe ao Estado que deseja tanto a paz como a segurança não vir a ser demasiado forte nem demasiado fraco”.

A percepção do realismo estrutural se origina na formação conceitual de Hobbes acerca do estado de natureza como um estado de guerra permanente. Pois:

Devemos reconhecer que disso deve se seguir necessariamente que aqueles homens que são moderados e procuram nada mais do que a igualdade de natureza devem ser ofensivos à força dos demais, que buscarão submetê-los. E daí deverá proceder um constrangimento geral na humanidade, e temor mútuo um do outro. [...] Mas desde que se supõe, pela igualdade de força e outras faculdades naturais dos homens, que nenhum homem sozinho possui força suficiente para assegurar por muito tempo a sua própria preservação por meio dela, enquanto ele permanece no estado de hostilidade e de guerra, a razão dita, portanto, que cada homem, para o seu próprio bem, procure a paz à medida que existir a esperança de consegui-la; também, que se fortaleça com toda a ajuda que puder procurar, para a sua própria defesa contra aqueles com quem a paz não pode ser obtida; e que faça todas as coisas que conduzirem necessariamente à paz. (HOBBS, 2003, p. 94; 97).

Para Hobbes, a política de equilíbrio de poder origina-se na lei natural da autopreservação, através da relação de Estados com forças iguais, em um ambiente anárquico, para evitar que uma Nação alcance uma força da qual não se possa resistir e que acabe por se tornar seu direito²⁶. A formação do conceito de estado de natureza tem como princípio básico

²⁶ Segundo Waltz (2004) a anarquia internacional é um fato que só poder ser alterado caso surja uma ameaça comum a todos os estados dessa forma a cooperação pode superar a competição, cita como exemplo a necessidade de lutar com a natureza.

a autopreservação e tornou-se uma premissa na lógica da guerra, por ser o primeiro objetivo eterno de toda organização política. Nessa perspectiva, estudos apontam que:

Toda unidade política quer sobreviver. Governantes e súditos desejam manter sua coletividade por todos os séculos, de qualquer modo. Se admitirmos que ninguém deseja a guerra por si mesma, aceitaremos que, ao ditar as condições da paz, no fim das hostilidades, o governante deseja ter a garantia de que guardará as vantagens obtidas pelas armas e que não precisará voltar a combater no futuro próximo. No *estado natural*, todos (indivíduo ou unidade política) têm como objetivo primordial a *segurança*. (ARON, 2002, p. 128, grifos do autor).

Em Hobbes a guerra não é um mal absoluto, é um fato da vida, naturalizada como expressão do comportamento humano em prol da sua autopreservação. Em sua epístola dedicatória em *Do Cidadão* (2002), Hobbes deixa explícita a diferença entre política interna e externa, ao afirmar que:

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem. O primeiro é verdade, se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo se cotejou as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a Divindade, através da Justiça e da Caridade, irmãs gêmeas da paz; no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência – ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras. (HOBBS, 2002, p. 3; 4).

O principal dever do governante soberano é a segurança, *salus populi*, e o bem estar do povo, *welfare*, através das leis. A preservação da vida é a base do contrato social, contudo o governo deve ainda buscar os meios “que forem viáveis através de boas leis, para provisionar em abundância os súditos não apenas com as boas coisas relativas à vida, mas também com aquelas que aumentam o seu conforto (*delectation*)” (*Ibidem*, p, 199, grifo do autor).

Em seguida Hobbes elenca as categorias que embasam os benefícios dos súditos e constituem os deveres do soberano em um estado civil: • a defesa contra inimigos externos; • a preservação da paz interna; • a expectativa de prosperidade e possibilidade de enriquecimento • o deleite de uma liberdade pacífica. O dever do soberano é o bem estar do seu povo, constituindo-se como um corpo político, formando uma vontade única personificada no soberano, a partir do contrato social.

O contrato social tem a cláusula máxima de proteção ao direito natural de autopreservação em vista dos benefícios de uma vida próspera dentro da civilização. “Isso porque os governantes supremos não podem contribuir em nada mais para a felicidade civil do que, preservando-os das guerras externas e civis, capacitá-los a serenamente desfrutar da

riqueza que tiverem adquirido por sua própria diligência” (*Ibidem*, p. 200). O soberano deve buscar a paz e devido o prevalecimento do estado natural entre os soberanos não há exercício de domínio sobre outros soberanos como há entre os súditos, dessa forma os soberanos são os principais agentes capazes de ameaçar o *status quo*.

Nesta perspectiva, a guerra é a atividade que melhor define o quadro das relações entre os Estados. A paz representa a recuperação temporária da última guerra e serve, apenas, de preparação para a próxima. Hobbes não faz uma prescrição, mas sim uma constatação, dos acontecimentos históricos conhecidos e dos eventos que testemunhou ao longo de sua vida. A luta por domínio era a única atividade real entre os soberanos europeus da sua época e o conceito de estado de natureza era descritivo, cujo soberano tem liberdade para perseguir suas metas com relação aos outros soberanos, sem quaisquer restrições morais ou legais.

As ideias de legalidade e moralidade só possuem validade se estiverem inseridas em um dado contexto social convencionado, porém as relações internacionais ainda permanecem no estado natural e, desse modo, qualquer relação contratual é precária, devido ao ambiente de desconfiança. Dessa forma, os objetivos morais ou legais da política externa estão reduzidos ao autointeresse do soberano.

Segundo Hobbes (2002), os princípios da prudência e conveniência são as únicas regras capazes de limitar o comportamento de um Estado, ao se relacionar com outros Estados soberanos. Desse modo o respeito a qualquer tratado só ocorre se não ferir o autointeresse do soberano e se atender à sua conveniência. Essa conclusão é explicitada por Hobbes ao separar a Lei natural em duas unidades – do homem e das cidades. Dessa forma, ao tratar da Lei natural dos Estados, o direito das gentes, afirma que:

Os preceitos de ambas são análogos. Mas como, uma vez constituídas as cidades assumem a condição de pessoa humana, aquela lei que chamamos de natural quando falávamos do dever dos homens individuais, assim que for aplicada a cidades e nações enquanto tais, podem ser considerados como os elementos da lei do direito das gentes. (*Ibidem*, p. 219).

Hobbes observou que o direito das gentes é o direito natural aplicado aos Estados ou às Nações. Assim ele faz a identificação entre os princípios do direito natural e os do direito das gentes. Porém se houver um motivo de desconfiança o pacto é nulo, em virtude dos soberanos estarem no estado natural.

Pois aquele que primeiro cumprir – devido à perversa disposição da maior parte dos homens, que perscrutam sua própria vantagem sem se importarem se os meios são corretos ou errados – expor-se-á à vontade maldosa daquele com quem contratou.

Por isso, não é conforme à razão que alguém cumpra primeiro sua parte, se não for provável que o outro vá depois cumprir o que prometeu; e, se isso é provável ou não, deve ser julgado por aquele que tenha dúvidas a respeito. (*Ibidem*, p. 44).

Toda associação humana tem dois objetivos últimos: honra ou proveito, porque para Hobbes (*Ibidem*, p. 27) segundo a experiência: “Toda reunião, por mais livre que seja, deriva da miséria recíproca, quer da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício, ou aquela mesma fama que alguns estimam”.

O autointeresse é o elemento que prevalece em todas as associações humanas, mesmo que as comodidades da vida social sejam devidas à recíproca colaboração, pois existem dentre os principais fatores da natureza humana que levam à discórdia, pode-se destacar que:

Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. (*Idem*, 2004, p.108; 109).

Hobbes vê a lógica ao longo da história dessas três causas primordiais de discórdia entre os homens – competição, desconfiança e glória – portanto são causas que permanecem ao longo do tempo e do espaço, daí que é possível afirmar que Hobbes enuncia um teoria geral da guerra. A competição compele à agressão por causa do ganho; a desconfiança conduz à violência devido ao temor acerca da própria segurança; a glória, ou honra, serve de motivo para uso da violência em busca de reputação ou satisfação mental. Nessa perspectiva, a competição promove a guerra de conquista; a desconfiança gera o ataque preventivo de uma guerra de defesa; a glória é a demonstração de poder que visa dissuadir os rivais, entretanto é a única causa capaz de gerar a guerra por meio de ninharias (*trifles*), de uma palavra (*word*) de gracejo ou mal compreendida, um sorriso, uma opinião diferente ou qualquer outro sinal de depreciação de sua pessoa ou de seus próximos – sua nação, profissão ou nome, enfim qualquer mesquinha serve de motivo para uma explosão de ódio e intenção hostil.

Hobbes (2002) formula uma teoria geral da guerra, pautada, inicialmente, no conceito de estado de natureza, que é um estado de guerra, e produz um efeito de constrição devido ao ambiente anárquico. Considera a anarquia como sendo uma estrita ausência de algum governo – “Pois tal palavra significa que não há governo algum, isto é, nem sequer há Estado” (HOBBS, 2002, p. 120). Na ausência de um soberano, que dite as leis e julgue as contendas,

tanto os indivíduos quanto os estados ficam vulneráveis à sua própria sorte, devendo contar com suas próprias forças na defesa de seu direito natural à autopreservação.

Esse conceito de estado de natureza e de guerra se fundamenta na experiência da recorrência histórica do comportamento dos indivíduos e das cidades, porque durante uma guerra ou uma crise tanto os Estados soberanos quanto os indivíduos, que vivem em condições de medo e insegurança, podem conduzir-se de modo recorrente; esse comportamento pode ser observável historicamente ou empiricamente, por meio do testemunho ocular, como foi o caso de Tucídides e do próprio Thomas Hobbes.

Tais recorrências comportamentais, da violência humana que tendem à guerra, estão presentes na descrição do conceito de estado da natureza de Hobbes (2002). Ele afirma que é isso o que acontece em períodos de total dissolução da vida social, quando tanto os indivíduos quanto os Estados podem comportar-se de acordo com tal padrão recorrente.

O conceito de estado de natureza assemelha-se a um estado anárquico de guerra permanente, este é o fator ambiental. A manifestação da necessidade, não é um cenário de escolhas, pois o dilema é dominar ou ser subjogado, dessa forma a imagem do estado natural apresenta estreitas possibilidades predeterminadas. A condição natural da humanidade é a liberdade plena, que conduz invariavelmente à guerra.

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. (*Idem*, 2004, p.109).

O segundo aspecto na formação conceitual de uma teoria geral da guerra reside no enunciado das causas gerais da guerra: “Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (*Ibidem*, p.108; 109). Tais causas gerais precipitam a violência no estado de natureza e, conseqüentemente, promovem sedição e guerra civil intraestatal. A competição em face a recursos vitais escassos para Hobbes é um fator invariável da guerra, a desconfiança é o fator ambiental anárquico que prevalece enquanto não há um poder supraestatal ou um ‘governo mundial’, enquanto a glória é compreendida de modo diverso por cada sociedade específica em um tempo particular, enfim a glória é determinada historicamente pelas convenções sociais da época.

Hobbes estava cômico a respeito da plasticidade cultural da honra e de suas condicionantes sócio-históricas, por se tratar de uma percepção abstrata de valor vinculado ao poder, portanto está sempre sujeita à seu tempo:

Não altera o caso da honra que uma ação (por maior e mais difícil que seja, e conseqüentemente sinal de muito poder) seja justa ou injusta, porque a honra consiste apenas na opinião de poder. Por isso os antigos pagãos não pensavam que desonravam, mas que grandemente honravam os deuses, quando os introduziam em seus poemas cometendo violações, roubos, e outras grandes mas injustas e pouco limpas ações. Por nada é Júpiter tão celebrado como por seus adultérios, ou como Mercúrio por suas fraudes e roubos. E o maior elogio dos que se fazem, num hino de Homero, é que, tendo nascido de manhã, inventou a música ao meio-dia, e antes do anoitecer roubou o gado de Apolo a seus pastores. (*Ibidem*, p. 87).

A vanglória – a expressão máxima de *hybris* para Hobbes – é responsável por todos os excessos de violência cometidos pelos homens, que insatisfeitos por sua situação presente (*status quo*) buscam alcançar suas ambições, fazendo uso da violência e de todo o recurso perverso. A guerra aberta e a sedição são eventos condicionantes para todo tipo de desordem, representam o regresso ao estado ou condição natural da humanidade. Hobbes enuncia que existe uma estrutura evidente na conduta de indivíduos ou grupos empenhados em um conflito violento.

A comparação entre os homens é o que instiga o desejo em subjugar e humilhar seus semelhantes. Portanto, como afirma Aron (2002, p. 105) “a glória é uma noção vazia; só existe na consciência de quem a crê possuir”, pois a busca por glória faz os homens agredirem-se mutuamente, por sua reputação. Legitimando-se como uma espécie de posse, sujeita ao esbulho, no qual cada um é seu próprio juiz, por se tratar de uma paixão subjetiva fundamentada na autoilusão. Nessa perspectiva pode-se afirmar que as diferenças entre os homens têm sua existência segundo Hobbes (2003, p. 94) “a partir da diversidade das suas paixões, quantos são tomados pela vã glória, e desejam precedência e superioridade sobre os seus pares, não apenas quando eles são iguais em poder, mas também quando são inferiores”.

Seguindo essa linha de raciocínio, no capítulo X do *Leviatã* (2004), Hobbes trata Do poder, valor, dignidade, honra e merecimento, indicando que a obtenção do poder é o objetivo de todos os homens, para saciar seus desejos. Assim,

O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. Pode ser original ou instrumental. O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a

reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem. (HOBBS, 2004, p. 83).

Hobbes trata a glória através de aspectos abstratos e subjetivos, enquanto que a honra é enunciada, geralmente, por meio da demonstração das relações reais de poder. Considera a honra um poder instrumental, um meio de acumulação, constituindo-se na reputação do indivíduo. Em sua concepção “a reputação do poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção” (*Ibidem*, p. 83). A honra é uma reputação que faz a mensuração do valor de um homem enquanto seu preço, afinal. Pois de acordo com palavras do próprio autor:

A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra [...] O valor de um homem tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. [...] O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam dignidade. E esta sua avaliação pelos Estados se exprime através de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor. (*Ibidem*, p. 84).

Ressalta que o valor de um homem se relativiza devido às circunstâncias de guerra ou paz, de maneira que um douto interessado no cumprimento da justiça não possui muita utilidade na guerra do mesmo modo que um bom general em período de paz. A concepção de honra é caracterizada como causa de uma paixão – a alegria – pelo júbilo do reconhecimento diante de seu próprio poder e habilidade. Exprime “a exultação da mente chamada glorificação” (*Ibidem*, p. 61).

A honra é demonstrada através da reputação, assim é que se faz a mensuração do valor de um homem determinando o seu preço, afinal, “a manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra” (*Ibidem*, p. 84). Ressalta que o valor de um homem se relativiza, circunstancialmente, de acordo com o cenário de guerra ou de paz. Há um rol descritivo de ações que caracterizam a honradez, tais como: elogiar, obedecer, ser generoso ao presentear, ser solícito, ceder, sinalizar seu amor ou temor, exaltar, confiar, agir conforme a Lei vigente ou o costume, concordar, imitar.

Caracteriza-se por ser uma relação de reciprocidade, que define o simbolismo de honrar, como sinal da amizade; o seu oposto caracteriza a desonra como sinal claro de inimizade. Porque tais ações são enunciadas de modo que:

Honrosa é qualquer espécie de posse, ação ou qualidade que constitui argumento e sinal de poder. Por conseguinte, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder. Ser honrado por poucos ou nenhum é *desonroso*. O domínio e a vitória são honrosos, porque se adquirem pelo poder; a servidão que vem da necessidade ou do medo, é desonrosa. A boa sorte (quando duradoura) é honrosa, como sinal do favor de Deus. A má sorte e a desgraça são desonrosas. A riqueza é honrosa, porque é poder. A pobreza é desonrosa. A magnanimidade, a liberalidade, a esperança, a coragem e a confiança são honrosas, porque derivam da consciência do poder. A pusilanimidade, a parcimônia, o medo e a desconfiança são desonrosos. (*Ibidem*, p. 86, grifos do autor).

Enquanto que a desconfiança equivale ao temor mútuo, pois segundo Hobbes se a “confiança (*trust*) é uma paixão que procede da crença naqueles de parte de quem esperamos ou esperamos algum bem, tão livres da dúvida estamos de que não há outro meio par atingir o mesmo bem” (*Idem*, 2003, p. 60). Enquanto o medo é “uma certa antevisão de um mal futuro” (*Idem*, 2002, p. 359) e “a desconfiança ou timidez é a dúvida que faz com que se interesse em buscar o mesmo bem por outros meios” (*Idem*, 2003, p. 60).

Dessa forma, o medo provem da desconfiança, é o fator que compele a busca por “outros meios” na obtenção de um fim, inclusive por meio do uso da violência, caso seja necessário – “o significado das palavras confiança e desconfiança, com isso é manifesto que um homem nunca provê a si mesmo por um outro meio, mas somente quando suspeita que o primeiro não será acolhido” (*Loc. cit.*).

Hobbes enuncia que a desconfiança é um temor perene, proveniente da condição natural humana, cuja suspeita generalizada ainda permanece durante o estado social. Portanto:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? (*Idem*, 2004, p.109).

A competição é a paixão que origina a agressão, por causa da *competition* se exige do indivíduo uma rápida resposta ofensiva em autodefesa, caso contrário se encara fatalmente a morte ou a submissão. A competição provém dos apetites, seja por ganhos ou por tudo aquilo que se deseja para si; enfim, *competition* é um sinônimo de *emulation*. Emulação segundo Hobbes (*Ibidem*, p. 61) “é a tristeza que surge de alguém ver-se excedido ou superado por seu concorrente, junto com a esperança de igualá-lo ou excedê-lo num tempo futuro por meio da

sua própria habilidade”. Assim, a competição pode ser compreendida em relação ao confronto constante de rivais na luta pela obtenção dos mesmos recursos escassos. De acordo com Hobbes:

Ademais, considerando que os apetites de muitos homens levam-nos para um e mesmo fim, este fim algumas vezes nem pode ser usufruído em comum, nem dividido, segue-se que o mais forte deve usufruí-lo sozinho, que é decidido por meio de batalhas em favor do mais forte. E portanto a maior parte dos homens, sem assegurar-se enquanto maioria, entretanto por meio da vaidade, ou comparação, ou apetite, provocam os demais, que de outra maneira ficariam satisfeitos com a igualdade. (*Ibidem*, p. 94).

Vale destacar que a competição também pode ser entendida enquanto emulação, causa de discórdia, porque todos os homens possuem estima altamente elevada de si próprios. Essa ilusão proporciona uma comparação enviesada na qual cada um supervaloriza-se enquanto subestima seus rivais. Essa luta de egos conduz à violência, ao enunciar que:

Além disso, desde que os homens são, pela paixão natural, de diversas maneiras ofensivos uns aos outros, e todo homem pensa acerca de si e odeia constatar o mesmo nos demais, eles devem provocar uns aos outros por meio de palavras e outros sinais de desprezo e ódio, que são incidentes a toda comparação, até finalmente mostrarem a preeminência pela potência e força do corpo. (*Idem*, 2003, p. 94).

Enfim a competição encerra o mais puro desejo de poder, através do exercício de domínio. É o confronto aberto na busca pela obtenção de poder, da honra, bens escassos ou qualquer outro elemento da cobiça ou da necessidade humana, representando a permanente tentativa de saciedade dos crescentes apetites, em detrimento dos outros, assim Hobbes enuncia as paixões que inclinam à guerra:

A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem a estes mais do que o devido a fim de poderem empanar a glória dos outros. [...] os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com sua presente condição, assim como todos os homens que ambicionam a autoridade militar, têm tendência para provocar situações belicosas e para causar perturbações e revoltas, pois só na guerra há honra militar, e a única esperança de remediar um mau jogo é dar as cartas uma vez mais. [...] O desejo de louvores predispõe para ações louváveis, capazes de agradar aqueles cujo apreço se respeita, pois desprezamos também os louvores das pessoas que desprezamos. O desejo de fama depois da morte tem o mesmo efeito. E embora depois da morte seja impossível sentir os louvores que nos são feitos na Terra, pois

são alegrias que ou são eclipsadas pelas indizíveis alegrias do Céu ou são extintas pelos extremos tormentos do Inferno, apesar disso essa fama não é vã, porque os homens encontram um deleite presente em sua previsão, assim como no benefício que daí pode resultar para sua posteridade. Embora agora não o vejam, mesmo assim imaginam-no, e tudo o que constitui prazer para os sentidos constitui também prazer para a imaginação. (*Idem*, 2004, p. 92).

Portanto a competição quando é acirrada entre os homens conduz à guerra, a luta por poder se manifesta principalmente na conquista de recursos vitais concretos, tais como: territórios, fontes de água e de matérias primas, mas também se manifesta através na imposição de crenças abstratas. O fator motivacional da competição é a expectativa do indivíduo em sentir prazer físico ou mental, através da obtenção de tais bens. O desejo de poder é a paixão predominante na competição violenta. Como atesta Pinker (2013, p. 185): “Hobbes considerava a competição uma consequência inevitável do empenho do agente por seus interesses. Hoje vemos que ela é parte integrante do processo evolutivo”.

O psicólogo evolutivo Steven Pinker (2013) afirma que a competição violenta ocorre nas espécies em que há diferença considerável entre o tamanho de machos e fêmeas, esse traço pode ser rastreado pois “os fósseis de nossos ancestrais hominídeos mostram machos maiores do que as fêmeas por no mínimo dois milhões de anos e na mesma proporção encontrada nos seres humanos modernos”. (*Ibidem*, p. 79). Esses fatos reforçam a hipótese de que a competição violenta entre homens tem uma longa linhagem evolutiva. Pinker concorda acerca das causas da guerra enunciadas por Hobbes, mas com a seguinte adaptação: “a competição ou ganho leva aos ataques predatórios, a desconfiança acerca da segurança conduz aos ataques preventivos e a honra ou reputação exige os ataques de retaliação” (*Ibidem*, p. 99).

A guerra é inevitável quando proveniente da competição por recursos escassos, para Hobbes (2004, p. 258) é uma hipótese invariável “quando toda a terra estiver superpovoada, então o última remédio é a guerra, que trará aos homens ou a vitória ou a morte”.

Estas causas gerais da guerra foram apresentadas, inicialmente, na Antiguidade Clássica, por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* (2001), e recepcionadas dois mil anos depois por Thomas Hobbes. Essas mesmas causas foram reconhecidas como modelos classificatórios das guerras para o racionalista Martin Wight em sua descrição da *Power Politics* do século XX:

Existem muitos tipos de guerras: guerras agressivas e preventivas, guerras de prestígio e de segurança, guerras idealistas e talvez até guerras justas. Faz-se conveniente, contudo, classificá-las sob três motivos principais: guerras de conquista, guerras de medo, e guerras de doutrina. Tal agrupamento corresponde às

causas da guerra sugeridas por Hobbes, e ele mesmo estava adaptando o motivo do imperialismo ateniense descrito por Tucídides. Temos de ter em mente que cada guerra possui pelo menos dois beligerantes, e que cada beligerante tem motivos complexos; mas geralmente não está além da capacidade dos historiadores chegarem a um acordo a respeito de um motivo predominante. (WIGHT, 2002, p. 136).

As causas gerais da guerra residem na própria natureza humana, quer seja em sua liberdade absoluta no estado natural, onde todos são imperiosamente movidos por suas paixões; ou no estado civil, quando os indivíduos ou grupos se deixam dominar novamente pelas paixões da vã glória e da ambição, tornando suas mentes violentas e, assim, conduzindo-os à sedição.

Hobbes defende a censura das doutrinas pelo soberano, pois as doutrinas religiosas que insuflam o temor das chamas perpétuas do inferno fazem o crédulo desprezar sua vida terrena e ignorar aquele que é capaz somente de atingir seu corpo – o soberano. Para Hobbes a verdadeira lealdade que os súditos devem ter é com o soberano – devido ao pacto social – já os líderes religiosos que pretendem intermediar um pacto maior com Deus, são apenas feiticeiros, *Leviatã* (2004), ou sedutores, *Behemoth* (1992) que conduzem as massas ignoras à sua própria destruição.

Nietzsche (2008) expõe como através da ascese religiosa os instintos violentos da natureza humana são redirecionados contra o próprio crédulo, então a autoimolação em nome da fé se torna possível devido à crença em uma recompensa superior após a morte. Hobbes denunciou a nocividade dessa manipulação mental feita pelos pregadores, que usam a religião para exaltar a violência das paixões humanas mais sórdidas.

Os sedutores do *Behemoth* (1992) flagelam os jovens com a culpa por sentirem intenções lúbricas – que Hobbes vê como algo natural que não está sob o domínio da vontade, é o determinismo da natureza que suplanta o livre arbítrio – enquanto ignoram o *lust for power* que é literalmente a cupidez pelo poder. Enquanto que no *Leviatã* (2004) Hobbes prescreve a secularização jurídica, a distinção entre intenção e ato como a divergência entre pecado e crime:

Não há lugar para humana acusação de intenções que nunca se tornam visíveis em ações exteriores. De maneira semelhante, os latinos, com a palavra *peccatum* (pecado) designavam toda espécie de desvio em relação à lei, e com a palavra *crimen* (derivada de *cerno*, que significava *perceber*) designavam apenas os pecados que podem ser apresentados perante um juiz, e portanto não são simples intenções. (*Ibidem*, p. 224).

O conflito pelo poder entre clero, nobreza e povo – liderado pela burguesia, fomentou as guerras intestinas da Europa moderna. Para Hobbes este período exigia um Estado rigidamente centralizado capaz de romper com as tradições feudais e que também fosse autônomo diante do poder militar da nobreza e do poder ideológico do clero, como também do poder econômico da burguesia, o Leviatã deve estar acima das classes.

A ruptura do pensamento político moderno com a tradição filosófica reside na identificação da política com o exercício de poder, que em Maquiavel se torna a arte da dominação e Hobbes busca elevá-la à categoria de ciência da dominação²⁷. Assim, pode-se observar que o acontecimento da guerra condicionou de tal forma o seu discurso, que se tornou presente até mesmo na justificativa para consideração da monarquia como o melhor regime político. A declarada preferência de Hobbes pela monarquia é devida às conotações de maior eficácia militar deste tipo de regime, o que demonstra a grande preocupação do autor não somente com a paz interna como também com a defesa externa.

Os termos que usa para se referir ao soberano do contrato social fazem referência à hierarquia militar como “comandante em chefe”, “portador do poder supremo”, “domínio” que confere todo “direito de comando” sobre seus súditos. Em *Do Cidadão* (2002), no capítulo X, compara as espécies de governo e a perspectiva belicosa, para o elogio da centralização monárquica, fica explícita no enunciado do subcapítulo 17: “*O poder dos generais é um sinal evidente da excelência da monarquia*”, ao afirmar que:

E é um sinal manifesto de que a mais absoluta monarquia é o melhor estado de governo o fato de que não só os reis, mas até mesmo as cidades que se sujeitam ao povo ou a uma aristocracia, concedem o comando completo da guerra a um só, e comando tão absoluto que nada o possa exceder [...] A monarquia, por conseguinte, é o melhor de todos os governos nos campos de batalha. (*Idem*, 2002, p. 170, grifo do autor).

Hobbes afirma que a eficácia da monarquia em tempos de guerra resulta da lógica. Dois séculos depois um homem de ação, o general Clausewitz, corroborava-a empiricamente acerca da relação entre regime político e eficiência militar ao tratar de Alexandre Magno:

Tão singulares em sua própria maneira de ser foram as guerras de Alexandre, com o seu exército pequeno, mas excelentemente adestrado e organizado, Alexandre despedaçou os frágeis Estados da Ásia. Implacavelmente, sem interrupções, avançou através da enorme vastidão da Ásia até chegar à Índia. Aquilo foi algo que nenhuma

²⁷A dominação no sentido que Max Weber (1982) define: como um tipo de exercício voluntarista do poder, na qual uma vontade do dominador é quem move as ações dos dominados, sendo que eles próprios se assumem como portadores de tal vontade, mas o que importa, para Weber, mais que a obediência real, é o sentido e o grau de sua aceitação como norma válida – tanto, pelos dominadores, que afirmam e acreditam ter autoridade para o mando, quanto, pelos dominados, que creem nessa autoridade e interiorizam seu dever de obediência.

república poderia ter realizado. Somente um Rei, que num certo sentido era o seu próprio *condottiere*, poderia ter realizado aquilo tão rapidamente. (CLAUSEWITZ, 2005, p. 695).

Segundo Hobbes a situação em que vivem os homens, quando falta um poder comum que os sujeite, é lamentável pois “assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade” (*Ibidem*, p. 156). Esse estado de natureza apresenta três características negativas principais: 1ª – nessa situação não existe indústria, agricultura, navegação, comércio ou outros refinamentos da vida, pois toda sua força e criatividade são demandadas pela autopreservação. 2ª – Inexistência de quaisquer regras legais ou morais: “As noções de certo e errado, justo e injusto, não têm lugar nessa situação” (*Loc. cit.*). Portanto não pode haver propriedade ou domínio nem distinção entre o meu e o teu; a cada indivíduo cabe o que ele conquistar ao longo do tempo que for capaz de manter.

A característica central é a 3ª – o estado de natureza é um estado de guerra, esse estado não se restringe ao combate real, mas permanece enquanto disposição reconhecida para o combate, durante todo esse tempo, se não houver a garantia do contrário, é uma situação de “guerra de todos contra todos”. Porque em última instância cada indivíduo luta pela sua própria preservação contando com seus recursos próprios.

O único modo de cessar o estado de guerra é o estabelecimento de um poder soberano por meio do contrato social. O soberano seja ele um homem ou uma assembleia, *political body*, representa uma vontade única através da reunião de todos os indivíduos. O contrato tem a premissa de salvaguardar a vida e esse é o dever primordial de todo o estado, pois o soberano é o árbitro supremo de toda a contenda entre os súditos (o gládio público), pois as leis sem a espada de nada valem.

O soberano deve proteger os súditos de si mesmo como também de inimigos estrangeiros. Portanto para que os súditos possam ter segurança e ainda gozar de alguma prosperidade, o soberano mantém suas fronteiras militarizadas, promove a guerra ou a paz, faz uso de espões e exerce o domínio sobre outros soberanos sempre que essas ações corresponderem ao autointeresse da razão de estado.

Tais medidas são realizadas no cumprimento do dever estatal de garantir a segurança de seus súditos contra ameaças externas. Aqui o medo é a paixão predominante e a autopreservação o objetivo primeiro. Devido ao medo os indivíduos abandonam sua liberdade absoluta em troca de segurança. É o soberano quem deve assegurar a vida de seus súditos, por

meio do exercício racional de sua liberdade absoluta do estado natural, ele exerce o controle social em prol do bem comum.

O Estado soberano é uma entidade que se coloca acima da sociedade, pois é o único que ainda pode exercer a violência mesmo que ainda contra súditos inocentes. Porém o súdito mantém o direito natural inalienável de autopreservação, pois pacto algum pode obrigar alguém a desproteger sua própria vida, desse modo tanto o súdito inocente quanto o criminoso possuem a liberdade de fazer todo o esforço possível no intuito de se livrar do castigo estatal seja ele: prisão, tortura ou pena capital.

Entre os soberanos a vanglória torna-se a causa ininterrupta guerra de conquista, ou seja, o imperialismo clássico; entre os súditos a vanglória é a paixão que origina o crime:

Das paixões que mais frequentemente se tornam causas do crime uma é a vanglória, isto é, o insensato superestimar do próprio valor. Como se a diferença de valor fosse efeito do talento, da riqueza ou do sangue, ou de qualquer outra qualidade natural, sem depender da vontade dos que detêm a autoridade soberana. De onde deriva a presunção de que as punições ordenadas pelas leis, e geralmente aplicáveis a todos os súditos, não deveriam ser infligidas a alguns com o mesmo rigor com que são infligidas aos homens pobres, obscuros e simples, abrangidos pela designação de *vulgo*. Assim, acontece muito que os que se avaliam pela importância de sua fortuna, se aventuram a praticar crimes com a esperança de escapar ao castigo, mediante a corrupção da justiça pública ou a obtenção do perdão em troca de dinheiro ou outras recompensas. (HOBBS, 2004, p. 266, grifos do autor).

Entre os súditos a paixão de vanglória é que acaba conduzindo todas as outras causas passionais ao extremismo, entre soberanos a vanglória se manifesta através do desejo de preponderância que conduz ao domínio excessivo. Hobbes considera que a paixão por vanglória provoca a guerra e o crime, assim como o medo é a paixão mais capaz de evitar o conflito, exceto quando provém de alguma ameaça. Assim essas paixões são elementos naturais da humanidade. Caso este desejo por domínio seja concretizado continuamente o resultado é que uma conquista muito extensa pode se revelar caótica, sendo assim capaz de prejudicar o soberano, ao invés de lhe trazer glória. Hobbes enuncia como uma analogia médica acerca das enfermidades do Estado, ao afirmar que:

Podemos ainda acrescentar o apetite insaciável, ou bulimia, de alargar os domínios, com as feridas incuráveis muitas vezes por isso mesmo recebidas do inimigo; e os tumores de conquistas caóticas, que constituem muitas vezes uma carga e que são conservadas com maior perigo do que se fossem perdidas; e também a letargia do ócio, e a consumpção dos distúrbios e vãs despesas. (*Ibidem*, p. 250)

De qualquer modo a guerra é um recurso sempre à disposição dos soberanos, seja a guerra por conquista movida pelo espírito de competição, seja em um ataque preventivo

devido à desconfiança, ou pela imposição de uma doutrina, crença, jurisdição, costume ou qualquer outro tipo de padrão e tradição, no intuito de elevar a glória do conquistador.

Portando, o elemento crucial do pensamento de Hobbes acerca da guerra reside na análise da natureza humana e seu respectivo comportamento diante da possibilidade de manutenção do seu direito natural. Nessa perspectiva os soberanos são aqueles que preservam seu direito natural intacto, em estado de natureza, enquanto os indivíduos diante do aspecto do direito natural só podem aspirar ao direito à autopreservação.

Porém aqueles súditos que movidos pela vanglória buscam a predominância sobre seus pares ou contra o soberano, encontram-se em estado de guerra. Para delimitar como o homem pode deixar de ser um súdito para se tornar um inimigo público, apresentaremos a seguir a caracterização da natureza humana feita por Hobbes e assim poderemos observar como funciona a guerra enquanto uma mecânica da violência proveniente do próprio homem.

2.2 A caracterização da natureza humana em Thomas Hobbes

A extensão do conceito geral de guerra em Hobbes abarca o indivíduo, o aspecto social e os soberanos. Baseia-se no confronto entre dois ou mais homens no estado natural, passando pela sedição, que leva ao colapso da guerra civil. Perpetuando-se no ambiente anárquico em que atravessa todo soberano diante dos seus pares – acontecimentos do estado natural de guerra.

O significado de natureza humana, utilizado por Hobbes e explicitado em seu discurso, abrange a manifestação nos seres humanos, inserindo-se na tradição filosófica enquanto pensador político que refuta as proposições de Aristóteles. Destacando-se, principalmente, diante do debate existente entre o que pertence à natureza e sua oposição à convenção. A definição que Hobbes faz do ser humano, como um ser natural segundo o seu contexto da época, a partir de sua perspectiva, como sujeito a uma determinada natureza e a descreve em suas obras políticas.

A formação do conceito de natureza humana e sua respectiva relação com a belicosidade, presente nos enunciados de Hobbes, origina-se na distinção entre direito natural e Lei natural, assim como sua hierarquia da natureza humana. No intuito de conhecer a recepção do conceito de natureza humana de Tucídides realizado por Thomas Hobbes, apresentaremos os enunciados que caracterizam a formação do conceito de natureza humana em Hobbes, assim como suas relações discursivas com sua teoria da guerra.

A percepção científica de natureza, no contexto histórico de Thomas Hobbes, possui um paralelo maior com a mesma noção racionalista dos antigos filósofos físicos, como a teoria atômica de Leucipo e Demócrito – *Phýsis*, a natureza imutável, concebida como ordem abstrata, a matemática, e mecânica do mundo concreto, a natureza, forjando o mundo inteligível por ser recorrente e necessária.

A formação do conceito de natureza em Hobbes abrange o sistema filosófico mecanicista, que se origina na física com o estudo da natureza em si mesma. Enquanto que o conceito de natureza humana está inserido na polarização antitética da oposição entre *nomos* (normas convencionais) e *Phýsis* (natureza). A sua concepção de natureza humana apresenta dois aspectos principais: 1º – como organismo físico é igualmente corpo e 2º – a exclusividade da racionalidade humana e sua igual capacidade enquanto espécie. Pois tanto a experiência, quanto a dedução lógica são capazes de indicar tal natureza humana.

Oakeshott (2000) assinala que na história da filosofia política existem duas concepções opostas acerca da fonte da precariedade da condição humana. A primeira reconhece que a fonte de toda dificuldade provém da própria natureza humana e nesta linha seguem a seu modo filósofos tão diversos como Platão e Spinoza. A segunda linha de interpretação está em Agostinho que enxerga toda a dificuldade humana como um defeito na própria natureza humana e neste caso provém do pecado original.

A literatura acadêmica aponta o paralelo entre a concepção de pecado original em Agostinho, com a concepção de orgulho (*pride*) em Hobbes. Porém adverte que a condição de precariedade em Hobbes “de fato não provém de um defeito interno de sua natureza mas por algo que se torna um defeito assim que o homem se encontra entre seus pares” (OAKESHOTT, 2000, p. 44).

Conclui-se que a concepção de Hobbes acerca da natureza humana se refere à uma tal precariedade que exige uma saída toda a vez em que os homens se encontram em proximidade, porque em sua doutrina a permanência do orgulho e da busca incessante por poder justamente agravam a precariedade da condição humana. A conclusão de Oakeshott (2000) tem respaldo nas próprias definições de Hobbes acerca da natureza do homem, como pode ser observado no seguinte enunciado:

Porque sendo criaturas meramente sensíveis, eles tem a disposição que ora exponho: imediatamente e quanto puderem eles desejam e fazem tudo o que melhor lhes agrada, e dos perigos que deles se acercam eles ou fogem, por medo, ou com vigor tratam de repeli-los; mas isso não é razão para considerá-los maus ou perversos. Pois as afeições da mente que surgem somente das partes inferiores da alma não são perversas em si mesmas; só as ações que delas provêm podem eventualmente sê-lo,

como quando são agressivas, ou ferem o dever [...] Portanto, a menos que dizendo que os homens são maus por natureza entendamos apenas que eles não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão, deveremos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões, sem contudo imputar seus maus efeitos à natureza. (HOBBES, 2002, p. 15; 16)

Em Hobbes, a natureza é um dado concreto e hipotético (é convenção), porque: “A própria natureza impõe aos homens certas verdades, com as quais depois eles vão se chocar quando procuram alguma coisa fora da natureza” (*Idem*, 2004, p. 58). Nessa perspectiva é que Hobbes apresenta sua metodologia na obra *Do Corpo* (2009) ao definir do que se trata o assunto estrito da Filosofia:

As partes principais da filosofia são duas. Pois, aos que procuram as gerações e propriedades dos corpos, apresentam-se como que dois gêneros supremos de corpos, muito distintos entre si. Um, que é obra da natureza, é chamado *natural*; o outro, que é instituído pela vontade humana através das convenções e pactos dos homens, é chamado *cidade*. Daí portanto se originam, primeiramente, as duas partes da filosofia, a *natural* e a *civil*. A seguir, porque, para conhecer as propriedades da cidade é necessário que sejam conhecidos antes as disposições, as afecções e os costumes dos homens, a filosofia civil costuma ser dividida em duas partes, das quais aquela que trata das disposições e dos costumes é chamada *ética*, e a outra, que trata dos deveres civis, é chamada *política* ou simplesmente *filosofia civil*. Portanto (depois de ter estabelecido o que pertencia à própria natureza da filosofia), falemos em primeiro lugar dos *corpos naturais*; em *segundo*, da *disposição e dos costumes dos homens*; em terceiro, dos *deveres dos cidadãos*. (*Idem*, 2009, p. 35, grifos do autor)

Hobbes enuncia que o assunto da filosofia está circunscrito em uma oposição entre *nomos* (normas convencionais) e *Phýsis* (natureza). O conceito de natureza humana, enquanto algo que diverge das convenções sociais, pertence à tradição filosófica proveniente desde o período clássico, mas foi utilizado inicialmente pelos sofistas. O monismo materialista de Hobbes se origina em sua física, a natureza segue leis impessoais que podem ser descritas em algoritmos – considerava a matemática a maior das ciências.

O homem, enquanto corpo físico é indistinto em relação a outros corpos naturais, por estar sujeito à natureza, de modo igual aos outros corpos, animados ou não. Cujas necessidades naturais, oriundas dos desejos criados pela mente humana, representam o primeiro instante de sujeição à natureza. O homem é visto como um corpo que possui uma mecânica interna, a vida provém desses movimentos internos: “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço” (*Idem*, 2004, p. 57).

Essa natureza é dada como algo pronto e acabado, seu funcionamento é mecânico, a *Phýsis* descreve leis perpétuas. Porém, menciona a oposição à natureza, pois a convenção

permeia toda sua ética e filosofia política. A natureza é amoral, portanto todo conceito moral, legal ou político é produto das convenções humanas. Portanto as leis, os costumes e as tradições, enfim toda a cultura é artifício humano. Pois, em seu discurso, afirma que:

Ao identificar tacitamente a filosofia política tradicional com a tradição idealista, Hobbes exprime, pois a sua concordância tácita com a visão idealista quanto à função ou alcance da filosofia política [...] Pretende fazer adequadamente o que a tradição socrática fez de uma maneira perfeitamente desadequada. Pretende ser bem sucedido onde a tradição socrática falhou. Atribui o fracasso da tradição idealista a um erro fundamental: a filosofia política tradicional pressupôs que o homem é por natureza um animal político ou social. Ao rejeitar esse pressuposto, Hobbes junta-se à tradição epicurista. Aceita a sua perspectiva de que o homem é por natureza, ou originariamente, um animal apolítico e mesmo associial, assim como aceita a premissa segundo a qual o bem fundamental é idêntico ao prazer. Mas Hobbes utiliza essa concepção apolítica com uma intenção política. Tenta difundir o espírito do idealismo político na tradição hedonista. Assim, Hobbes tornou-se no criador do hedonismo político, uma doutrina que revolucionou por toda a parte a vida humana numa proporção jamais igualada por qualquer outra doutrina. (STRAUSS, 2009, p. 146; 147).

O primeiro trabalho de filosofia política de Thomas Hobbes, escrito em inglês no ano de 1640, publicado em 1650, foi *The Elements of Law Natural and Politic*. Originalmente foi escrito em dois tratados separados, o primeiro era formado pelos primeiros treze capítulos do livro intitulado de *Humam Nature; or the Fundamental Elements of Policy* (1650).

Segundo Tönnies (2003), no período de sua escrita, é provável que Hobbes não estivesse ainda considerando um plano filosófico sistemático, embora o tratado da *Natureza Humana* que compõe a primeira parte dos *Elementos da Lei Natural e Política* (2003), não esteja ainda inserido no sistema filosófico de Hobbes – seu conteúdo enuncia os aspectos centrais da natureza humana. De acordo com Hobbes (2003, p. 20) a natureza do homem é a soma das suas faculdades e potências naturais, tais como: as faculdades da nutrição, movimento, geração, sensação e razão, dentre outras – consideradas “potências de naturais, descritas na definição do homem animal e racional”.

O homem enquanto animal se encontra à mercê da natureza, uma espécie de animal dotada de movimentos vitais (involuntários) e movimentos voluntários (animais); uma natureza biológica que sujeita analogamente os outros animais. O esforço está presente na vitalidade animal, por exemplo: ao se dirigir à sua causa ele legitima o apetite ou desejo. E, por outro lado, quando existe esforço (*endavour*) – no sentido de evitar algo, é chamado de aversão. Dessa forma:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo

pensamento as diversas consequências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação [...] Esta sucessão alternada de apetites, aversões, esperanças e medos não é maior no homem do que nas outras criaturas vivas, consequentemente os animais também deliberam [...] Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer. Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também vontade. (*Idem*, 2004, p. 63).

A deliberação e a vontade são movidas pelos apetites, desejos e aversões, por meio das expressões vitais encontradas em todos os animais. Enquanto que o aspecto racional define o conceito de ser humano por indicar a capacidade mental que existe igualmente em toda humanidade. O *logos*²⁸ é o atributo da singularidade humana, sua capacidade de raciocínio e de linguagem que representam o próprio conceito grego de *logos* – a razão e a fala.

A natureza do homem segundo Hobbes (2003, p. 93) compõe um conjunto formado pelas “faculdades naturais do seu corpo e mente, e podem ser todas compreendidas nestas quatro, a força do corpo, a experiência, a razão e a paixão”. Portanto, a igualdade é a premissa originária do homem natural, “se considerarmos quão pouca é a diferença de força ou sagacidade existente entre os homens na vida adulta”. (*Ibidem*, p. 94).

Essa igualdade natural entre os homens garante que mesmo diante de alguma desigualdade, esse desnível será sempre residual e inócuo, garantindo a autopreservação no estado natural entretanto:

Com quão grande facilidade aquele que é o menos potente em força ou em senso, ou em ambas, pode apesar disso destruir o poder do mais forte, com base nisso não é necessária muita força para que se retire a vida de um homem, podemos concluir que os homens, considerados na sua simples natureza, devem admitir igualdade entre elas. E que se ele não deseja mais, deve ser tido como moderado. (*Loc. Cit.*)

A igualdade natural entre os homens é o fator que justamente os mantêm em desconfiança perpétua. Nesse ambiente de hostilidade é mais eficaz aquele que desfere o primeiro golpe ou prepara uma emboscada ao adversário. A situação proposta por Hobbes é uma verdadeira armadilha, somente o mais ágil é capaz de prevalecer, caso siga o comando instintivo. Em virtude de:

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia,

²⁸ *Logos* é o nome correspondente ao verbo grego *légein*, que significa recolher, dizer. É "palavra", "discurso", "linguagem", "razão".

subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (*Idem*, 2004, p. 108).

A capacidade de fazer uso da violência é igualmente inata a todos os homens – mesmo entre os mais pacíficos, assim ferir mortalmente o rival é uma mecânica instintiva como a de outros animais, porém tal conduta é motivada por puros fatores humanos. Porque os homens quando são tomados pela vã glória e desejam supremacia sobre seus pares. Portanto os “homens que são moderados e procuram nada mais do que a igualdade de natureza devem ser ofensivos à força dos demais, que buscarão submetê-los. E daí deverá proceder um constrangimento geral na humanidade e temor mútuo um do outro”. (*Idem*, 2003, p. 94).

No estado natural os homens são movidos apenas por suas paixões, todo o esforço do indivíduo é direcionado para a satisfação dos desejos imediatos e diante da igual capacidade de exercer violência, deve estar apto a se defender independentemente de seus anseios por paz. O homem é naturalmente egoísta, não apenas porque deseja preservar o que é bom para si, mas porque deseja tomar exclusivamente todo o bem para si e inclusive, o alheio. Sob o domínio das paixões os homens tendem sempre à contenda.

Hobbes (2003), atribuí a uma própria necessidade da natureza o fato de que o homem persegue o que considera o melhor e deseja o bom, continuamente, para si próprio. Contribuindo para divergirem as inúmeras paixões da alma, pois além de ter em comum aos outros, o desejo pelo o que é bom, de modo igual buscam evitar a morte a todo o custo – terrível inimigo da natureza.

Hobbes enxerga no movimento vital a origem das concepções de bom e ruim; quando há o movimento em alguma substância interna da cabeça que transmite ao coração e deve, necessariamente, auxiliar ou obstar o chamado movimento vital – mecanismo físico proveniente do corpo, originando a percepção, sensação, anseio ou vontade. No pensamento de Hobbes, percebe-se que não há distinção entre corpo e alma (mente), como foi realizada por Descartes. O movimento vital expressa as necessidades físicas do corpo, segundo Hobbes (2003, p. 47) qualquer movimento se remete a este princípio: “quando ele auxilia, recebe o nome de deleite”. Por outro lado, quando o movimento vital é interrompido se torna dor.

No estado natural o bem é o prazer e o mal é a dor, assim os homens continuamente fazem uso de todos os seus esforços no intento de alcançar o primeiro e evitar o segundo. É o exercício da liberdade absoluta do direito natural, nessa perspectiva: “É, entretanto, um direito

de natureza que todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com toda a potência que possui”. (*Ibidem*, p. 95).

O direito natural é o livre exercício de toda a capacidade humana em prol de sua autopreservação. Já o conceito de liberdade em Hobbes (2004, p. 113) é negativo, visto como: “A ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não pode obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem”.

O princípio mais básico proveniente da natureza humana, do direito natural, está enraizado em um instinto demasiado humano: a autopreservação. O exercício da liberdade mais básica é reconhecido por Hobbes como o núcleo do direito natural inalienável de qualquer indivíduo. Esse exercício da liberdade plena na defesa do seu direito natural tem o seu aspecto central na autopreservação, nenhum indivíduo pode abrir mão seja no estado natural ou no estado do contrato social controlado pelo soberano. Não é possível considerar que o homem renuncie seu direito natural à autopreservação. Hobbes utiliza termos jurídicos para embasar a nulidade de qualquer pacto que proíba a autodefesa.

A preocupação maior de Hobbes é o de analisar o ser humano do modo mais verídico possível, é construir um discurso que seja filosoficamente verdadeiro acerca da natureza humana. Ao utilizar uma argumentação jurídica para embasar sua interpretação *jus naturalista* ele busca dialogar com o direito posto em sua época no intuito de mudar as práticas desprovidas de racionalidade dos juristas de então. O realismo político de Hobbes acerca da natureza humana transparece, por exemplo, ao afirmar que:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere qualquer direito em pacto algum, nem é obrigatória. Porque embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me*; não se pode fazê-lo nestes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me*. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir. E isto é reconhecido como verdadeiro por todos os homens, na medida em que conduzem os criminosos para a execução e para a prisão rodeados de guardas armados, apesar de esses criminosos terem aceitado a lei que os condena. (*Ibidem*, p. 119 grifos do autor).

O que Hobbes demonstra é a irracionalidade de qualquer expectativa acerca de uma possível renúncia humana ao seu instinto vital, quando a sua vida é ameaçada o homem retorna ao estado natural e assim é capaz de exercer sua liberdade absoluta em prol de sua

autopreservação, esse é o direito natural que forja o núcleo da natureza humana. Por natureza tudo se torna lícito na defesa de sua própria vida ou na defesa de seus familiares ou benfeitores, desse modo ninguém pode ser obrigado a se acusar, assim toda confissão obtida através de tortura é inválida. Porque pacto algum é capaz de obrigar o homem a causar malefício a si mesmo ou a seus benfeitores:

Um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e no estado civil a acusação é seguida pelo castigo; sendo este força, ninguém é obrigado a não lhe resistir. O mesmo é igualmente verdadeiro da acusação daqueles por causa de cuja condenação se fica na miséria, como a de um pai, uma esposa ou um benfeitor. Porque o testemunho de um tal acusador, se não for prestado voluntariamente, deve considerar-se corrompido pela natureza, e portanto não deve ser aceito; e quando o testemunho de um homem não vai receber crédito ele não é obrigado a prestá-lo. Também as acusações arrancadas pela tortura não devem ser aceitas como testemunhos. Porque a tortura é para ser usada como meio de conjectura, de esclarecimento num exame posterior e de busca da verdade; e o que nesse caso é confessado contribui para aliviar quem é torturado, não para informar os torturadores. Portanto não deve ser aceito como testemunho suficiente porque, quer o torturado se liberte graças a uma verdadeira ou a uma falsa acusação, fazê-lo pelo direito de preservar sua vida. (*Ibidem*, p.120).

Esse direito natural está ancorado em um instinto daí provém um dos aspectos da universalidade do conceito de natureza humana em Hobbes, porque mesmo que seja um instinto humano básico que é comum em outros animais, o homem é o único que dispõe de racionalidade na luta pela sobrevivência como ainda é capaz de alterar seu estado de guerra e é devido a sua capacidade racional que o homem pôde construir um mundo artificial sobreposto ao mundo natural. Porque o direito natural em estado de liberdade é absoluto, todos os homens tem o mesmo direito a tudo o que existe, o indivíduo é juiz de si próprio, o autointeresse promove todo o movimento humano. No estado natural de acordo com Hobbes (2003, p. 95): “A força, conhecimento, e a arte de todo o homem é então empregada retamente quando ela a utiliza para si mesmo [...] a fazer qualquer coisa que lhe apraz e a quem lhe apraz, a possuir, a utilizar e usufruir todas as coisas que quiser e puder”.

Porém a liberdade natural a tudo o que existe é estéril: “Pois é de pouco uso e proveito o direito que um homem tem, quando outro mais forte do que ele, tem direito à mesma coisa” (*Ibidem*, p. 96). Hobbes considerava a liberdade no estado natural um acontecimento concreto reconhecido pela experiência e capaz de ser observado em seus dias atuais:

Considerando então a ofensividade da natureza dos homens uns com os outros, deve-se acrescentar um direito de todos os homens a todas as coisas, segundo o qual um homem invade com direito e outro homem com direito resiste, e os homens vivem assim em perpétua difidência, e estudam como devem se preocupar uns como

os outros. O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra [...] aquele portanto que deseja viver num estado tal como é o estado de liberdade e direitos de todos sobre tudo (*all to all*), contradiz a si mesmo. Pois todo homem, pela necessidade natural, deseja o seu próprio bem, ao qual aquele estado é contrário, no qual supomos haver disputa entre os homens que por natureza são iguais e aptos a se destruírem uns aos outros. (*Loc. Cit.*)

A natureza humana é proveniente de seu próprio corpo físico. Essa mesma natureza é latente e permanece existindo no estado social, o acontecimento da guerra que leva à regressão do estado natural simplesmente libera o indivíduo de todos os grilhões convencionais e o homem em posse de sua absoluta liberdade natural demonstra toda a violência que é capaz de realizar. A natureza do ser humano em Hobbes é imutável, trata-se do homem enquanto espécie: “pois a natureza de todo homem está contida na natureza da humanidade” (*Ibidem*, p. 100).

Hobbes ao tratar das Das diferenças de costumes no capítulo XI de *O Leviatã* (2004), está se referindo ao homem inserido em estado social, pois no estado de natureza não existem costumes ou convenções, como o próprio autor apresenta seu entendimento acerca dos costumes no seguinte enunciado: “Entendo aquelas qualidades humanas que dizem respeito a uma vida em comum pacífica” (*Idem*, 2004, p. 91).

Portanto os homens inseridos em uma sociedade com soberano constituído, permanecem como seres movidos pelo desejo. Porque a vida social pacífica é a condição fundamental para que os indivíduos possam, de modo seguro, vivenciar seus desejos, portanto sentencia Hobbes (*Ibidem*, p. 91): “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”.

A vida é contínuo movimento de um desejo à outro, assim como a preservação do que é estimado para o constante deleite. A incapacidade de desejar é o encerramento da própria vida: “E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados” (*Loc. Cit.*). A definição de felicidade para Hobbes é a conquista do que se deseja e sua constante fruição do mesmo, afirma o enunciado:

A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. Portanto as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. (*Loc. Cit.*)

Esse enunciado apresenta a natureza humana em geral, todo homem vive sob o constante látego do desejo. O que diferencia os homens são suas paixões que promovem a diversidade dos desejos humanos. Hobbes considera que alguns desejos são favoráveis à paz e outros desejos provocam a guerra. No estado natural a realização de todo o desejo está vinculada ao poder do indivíduo. O poder é a capacidade (*might*) de realização dos desejos e assim Hobbes não faz restrição do poder à dominação – considera sua expressão máxima à capacidade individual de realização e conservação do que se deseja.

Portanto a ânsia pelo poder é um sentimento natural de todo o homem e que a partir do advento do Estado somente os soberanos podem se entregar de maneira irrestrita à essa pulsão, assim Hobbes conceitua o movimento vital da natureza humana como uma espécie de prenúncio da vontade de poder de Nietzsche (2008) no enunciado a seguir:

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através de leis, e no exterior através de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo, em alguns, de fama por uma nova conquista, em outros, de conforto e prazeres sensuais, e em outros de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espírito. (HOBBS, 2004, p. 91; 92).

Esse enunciado trata do ser humano enquanto espécie movida por uma tendência geral ao acúmulo de poder. Deve-se considerar a ambivalência do enunciado que ao comparar os indivíduos aos reis que permanecem com sua liberdade absoluta intacta sinalizando o estado natural, em seguida aponta a emergência de novos desejos que por sua vez só podem ser satisfeitos com indivíduos sob um Estado.

O enunciado caracteriza que todos os homens sofrem com a mesma pulsão pelo poder, poder este que se traduz pela capacidade de saciar uma ampla gama de desejos, a pulsão ou vontade de poder como é conceituado posteriormente por Nietzsche (2008) é aspecto vital da natureza humana e não pode ser extirpado pelo contrato social, é elemento latente do ser humano que deve ser direcionado de modo favorável, caso contrário devido às circunstâncias tal pulsão pode emergir em seu aspecto destrutivo. Conclui-se que esta lógica é devida a natureza passional humana e as paixões que motivam as diferentes inclinações segundo Hobbes (2004, p. 74) “são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de

saber e de honra. Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder”.

Todavia mesmo o aspecto destrutivo deve ser direcionado de modo adequado. Para Hobbes o ímpeto violento deve ser conduzido contra os inimigos externos e internos tendo em vista a manutenção da saúde do Estado e do bem comum. Assim cabe ao soberano a administração dos desejos de seus súditos, pois a condição humana é o próprio desejar, porém a diversidade dos desejos é tal que alguns devem ser recompensados e outros punidos de acordo com o autointeresse do soberano em visa a preservação social.

A natureza humana em Hobbes (2004) abriga tanto a potencialidade à violência, quanto a capacidade à vida social, manifestadas nos próprios desejos como o desejo de conforto e deleite sensual; desejo de conhecimento e das artes da paz; principalmente, no medo da morte e dos ferimentos, são essas paixões que predispõem os homens para a obediência ao poder comum. São tais elementos passionais que embasam a faculdade racional dos homens de realizarem o contrato social, instituindo assim um soberano que terá o dever de garantir a paz, pois tais desejos encerram “um desejo de ócio, conseqüentemente de proteção derivada de um poder diferente de seu próprio” (*Ibidem*, p. 92).

A faculdade racional inata ao ser humano se manifesta como um meio de satisfação dos aspectos passionais de sua própria natureza:

Porque os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas; e é daí que provém toda firmeza do movimento do espírito, assim como toda rapidez do mesmo. Porque assim como não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto, também ter paixões fracas é debilidade, e ter paixões indiferentemente por todas as coisas é leviandade e distração. E ter por qualquer coisa paixões mais fortes e veementes do que geralmente se verifica nos outros é aquilo a que os homens chamam loucura. (*Ibidem*, p. 74).

A faculdade racional é inata ao ser humano, caracteriza a exclusividade da natureza humana ao buscar seus desejos, por não ser um conteúdo moral. Apenas os mortos estão livres do desejo e quem é tomado por uma paixão violenta, ao abandonar-se por completo ao desejo, é reconhecido pela loucura. O uso da razão natural na busca pela paz é o que Hobbes denomina de leis naturais. As leis naturais são meros conselhos da razão e assim incapazes de coagir o comportamento humano.

Hobbes expõe uma faculdade racional inata e não um conteúdo moral. As leis de natureza são fruto do uso direto da razão em prol do autointeresse em que cada parte instaura uma confiança mútua porque a lei de natureza (ou o uso da razão) tem por objetivo central a

paz. Daí a faculdade racional da natureza humana em preservar essa paz. Essa faculdade racional consiste no reconhecimento de normas e à obediência a essas leis em seu comportamento social. Tais regras que são elaboradas pela razão só possuem eficácia quando se tornam leis instituídas pelo soberano porque só o medo do castigo tem efeito de dissuadir aqueles que pretendem romper a paz. Para Hobbes:

A lei moral não se destina ao aperfeiçoamento da natureza do homem para um bem comum, ela apenas leva-o a tender a viver em sociedade, de modo convencional, em prol do autointeresse. A virtude do indivíduo não é moral, mas racional centrada na conservação do indivíduo. As leis da natureza não tem autoridade sobre os indivíduos para aperfeiçoá-los a se tornarem seres morais. Eles se reúnem em sociedade porque a experiência lhes faz conscientes de que são estéreis em face da força das paixões [...] Para ele é perigoso ao indivíduo obedecer fielmente as virtudes previstas pela lei da natureza, pois objetivamente nada obriga que o seu semelhante obedeam-na, devido estas virtudes estarem na consciência. As condições de obediência às leis da natureza não devem ser muito rigorosas, senão os que as obedecem correm o risco de serem subordinados aos que as desobedecem. (COELHO VAZ, 2008, p. 17).

Se os homens não possuíssem tal faculdade racional inata, a humanidade viveria em um estado de guerra perpétuo desde suas origens pré-históricas até a extinção da espécie. Portanto não existiram culturas, cidades, escritas, civilizações ou qualquer artifício de conforto. O homem seria uma espécie de animal indomável, enquanto a realidade histórica demonstra o quanto o homem é domesticável, e de fato, o único animal que se autodomestica.

A flexibilidade da domesticação demonstra que o conteúdo moral é subordinado a uma determinada cultura em cada época específica. Os instintos humanos permanecem os mesmos em sua natureza e por meio dos diferentes modos da sua acomodação ao longo da história, observamos a representação das escolhas políticas, jurídicas e ideológicas de cada cultura.

Em Hobbes o direito natural é o elemento constante e as leis naturais estão sempre vinculadas ao exercício vital do direito natural à autopreservação. Essa posição interpretativa é compartilhada por Tuck (2001, p. 126) ao enfatizar que “Strauss, reconheceu corretamente que Hobbes subordina as leis naturais aos direitos naturais, considerando as leis da natureza princípios gerais para o exercício sábio de nossos direitos.” Para Hobbes a definição de lei natural e a distinção fundamental entre lei e direito estão presentes no seguinte enunciado:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir jus e lex, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se

distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria. (HOBBS, 2004, p. 113).

Hobbes enuncia três primordiais leis de natureza, as outras dezesseis leis naturais são desdobramentos dessas três principais que estão indicadas no seguinte enunciado:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.* Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.* Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. (*Ibidem*, p. 114, grifos do autor).

A faculdade racional do ser humano permite alcançar a paz através do contrato social. Para aplacar o medo recíproco permanente na condição natural os homens devem renunciar à sua liberdade absoluta e aceitar as limitações legais, em um estado civil. Segundo Hobbes a paz é garantida a partir do pacto, então se torna possível a justiça, que é mantida através do cumprimento dos pactos. “Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da justiça. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta”. (*Ibidem*, p. 123). O justo é uma convenção social que se expressa nas leis ditadas pelo soberano e aos súditos cabe obediência às leis e assim é definido o comportamento justo.

Em situações de perigo mortal a natureza humana tende a obedecer ao seu instinto de conservação acima de tudo, assim não se pode ingenuamente esperar que o indivíduo se ofereça voluntariamente ao sacrifício. A liberdade absoluta é legitimada pelo indivíduo caso sua vida esteja em risco, por qualquer motivo, tais como: a autodefesa; a incapacidade do estado em garantir sua segurança; o colapso da guerra civil; quando perseguido como inimigo pelo soberano; quando atingido pela fome ou se encontre obrigado a descumprir a lei diante de ameaça à sua vida. Porque segundo Hobbes (*Ibidem*, p. 229) “Ninguém é obrigado (quando falta a proteção da lei) a deixar de proteger-se, da melhor maneira que puder”. Portanto a autopreservação é um direito natural absoluto, assim: “Se alguém for obrigado, pelo terror de

uma morte iminente, a praticar um ato contrário à lei, fica inteiramente desculpada, porque nenhuma lei pode obrigar um homem a renunciar a sua própria preservação”. (*Ibidem*, p. 230)

O direito natural de autopreservação não se restringe por pacto ou norma alguma. A natureza humana segundo Hobbes é proveniente da percepção geral de *Phýsis*, “a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo)” (*Ibidem*, p. 27, grifo do autor) pode ser localizada na própria mecânica da materialidade. Tudo que existe é corpo físico e manifestação original de Deus²⁹, proveniente da própria natureza. O comando natural é uma lei originária do divino em tudo o que existe – o *conatus*.

Hobbes convida o leitor a escutar o chamado da natureza em suas próprias entranhas, pois o conhece-te a ti mesmo, em Hobbes, está enraizado na concretude. A abstração é uma lógica materialista ao aspecto mais vital do homem, sua própria existência. O seu apelo ao autoconhecimento propõe ao leitor que observe suas próprias paixões. Isso em virtude de:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tão pouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la. (*Ibidem*, p. 109; 110).

A paixão predominante no homem, na condição natural, é o medo estendido aos poderes invisíveis escondidos nas titânicas forças da natureza e devido à fragilidade da condição humana, ao conseqüente temor do desconhecido e os impulsos básicos da religião. Hobbes (2004) concebe a religião como um fenômeno anterior ao estado civil, uma tendência natural do homem, devido à sua ânsia por segurança e a mitigação do medo da dor, alimentando a esperança por recompensa, pois:

Tendo em conta a maneira como a religião se propagou, não é difícil compreender as causas devido às quais toda ela se resolve em suas primeiras sementes ou princípios. Os quais são apenas a crença numa divindade e em poderes invisíveis e sobrenaturais, que jamais poderá ser extirpada da natureza humana a tal ponto que novas religiões deixem de brotar dela, mediante a ação daqueles homens que têm reputação suficiente para esse efeito. (*Ibidem*, p. 104).

²⁹Para Hobbes tanto a natureza é Deus (identificação que Spinoza posteriormente faz) quanto a Fortuna (identificação que Maquiavel fez). O Deus de Hobbes é o deus dos filósofos deístas, sua característica principal é a onipotência, além de ser a “causa original de tudo”. Apesar da ambigüidade com que Hobbes trata o deus bíblico, como em algumas passagens em que mistura a mitologia grega com a bíblica (por exemplo: quando relata no *De Cive* da luta dos gigantes confunde Júpiter com Jeová). De fato ele racionaliza a simbologia bíblica para corroborar seu pensamento filosófico, ele não faz uma teologia (que para ele era algo impossível de conceber) e sua interpretação da Bíblia demonstra uma supremacia da natureza sobre o mito. O juízo final, a ressurreição dos mortos e outras passagens fantásticas são vistas como “promessas de Deus” que em sua onipotência é capaz de tudo, mas nunca algo que poderia ser esperado que se realizasse naturalmente. É bem possível que todo esse linguajar puritano de Hobbes fosse devido ao seu medo real da fogueira.

A natureza humana, em geral, tem como instinto primordial a autopreservação, originando todas as outras paixões, por meio da faculdade racional de reconhecer a *Lei natural* da razão, garantindo a autopreservação e a interrupção do estado de guerra. Dessa forma, a guerra e o comportamento violento, em geral, estão vinculados ao domínio das paixões provenientes da natureza humana. O estado natural surge da mecânica da obediência da hostilidade em relação às estratégias e táticas de sobrevivência e, mesmo com a instauração do estado civil, a liberdade absoluta é o recurso lógico, caso a vida esteja em risco.

As paixões são constantes na existência da humanidade, no estado natural elas correm sem estarem regidas por regras; no contrato social as paixões são latentes e delimitadas pelas convenções, mas no estado social elas provocam os crimes. A tentação da liberdade natural do homem fazer tudo o que lhe aprouver se evidencia em virtude do surgimento de uma oportunidade. Como afirma Hobbes (*Ibidem*, p. 141) as “paixões naturais tendem ao orgulho, vingança e os pactos sem a espada são nulos”. Porque “por natureza a maioria dos homens são sensuais”. (*Ibidem*, p. 256)

Hobbes enuncia que “a ambição e a cobiça são paixões que exercem continuamente sua pressão e influência, ao passo que a razão não se encontra continuamente presente para resistir-lhes; portanto, sempre que surge a esperança de impunidade verificam-se seus efeitos” (*Ibidem*, p. 227). A autopreservação é o elemento que promove a extensão do conceito geral de guerra e o direito natural absoluto, abarcando tanto o indivíduo quanto os soberanos. Possibilitando que o indivíduo se torne soberano, pois todo comportamento é lícito segundo a lógica vital da autopreservação.

A dialética entre a natureza e a convenção sempre encontrará seu limite na autopreservação. Para Hobbes nenhuma forma de domínio é capaz de extirpar esse elemento da natureza humana, somente a loucura ou a vontade de Deus. É em virtude da autopreservação que os homens fazem uso da capacidade racional ao criarem suas leis e as obedecerem em um contrato social. Mesmo assim o medo do castigo é a paixão última que os mantém em conformidade com essas leis.

A razão é um elemento crucial em Hobbes e, ao mesmo tempo, frágil diante das paixões, por conduzirem tanto à guerra quanto à paz. O poder do indivíduo isolado é nulo em sua luta por preeminência e no intuito de satisfazer seus apetites particulares se associa em facções, assim concentram suas forças e saciam seus desejos utilizando sua força conjunta contra os demais.

Em suma para Hobbes a natureza humana é a causa original tanto da discórdia quanto da harmonia social. A fixidez dessa natureza pode conduzir a resultados previsíveis de acordo com as circunstâncias, no caso da guerra, ela sempre eclodirá quando os homens se encontrarem sem outras opções, como no caso da luta por recursos vitais escassos. Já na vida social a guerra civil irrompe devido negligência do soberano que permite grassar a injustiça, principalmente quando não suprime as facções que declaram seu ódio abertamente ou que conspiram secretamente contra o soberano e seus súditos.

2.3. O conceito de facções em Thomas Hobbes

Aqui são apresentados os enunciados das facções segundo Thomas Hobbes, a delimitação do conceito e suas relações com outros termos utilizados com significado semelhante, como por exemplo, o termo multidões. Evidenciando as suas características das facções, o modo de ação, objetivos, seu papel político e as relações estabelecidas, na natureza humana e da guerra. No intuito de apresentar o seu papel crucial para a eclosão da guerra civil, o crime e a sedição. As facções³⁰ expressam a liberdade humana em seu estado natural, cujos objetivos serão obtidos através do crime.

Nessa perspectiva, em Hobbes o termo facção se refere à ideologia política, e seita é a ideologia religiosa. Contudo ambos os termos estão relacionados com a manipulação das multidões, assim como o comportamento violento das mesmas. Os líderes das facções e das seitas fazem uso das multidões para provocar a sedição, a rebelião seguida pela guerra civil só ocorrem dentro de um Estado a partir da ação das multidões, sejam elas fanatizadas pelas seitas ou adestradas pelas facções. As convicções errôneas dos líderes sectários representam um perigo maior do que a ignorância do povo. Porém é o fervor com que tais líderes defendem suas convicções diante do povo ignóbil que mobiliza tal multidão para a prática de qualquer selvageria. O erro do raciocínio é perigo maior do que a ignorância:

Contudo, aqueles que não possuem qualquer ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência do que os homens que, por

³⁰A origem etimológica do termo facção provém do termo latim *facere* – no século XVII designava seita religiosa com o sentido de dividir, separar ou cortar, do latim – *secare* – que significa seita. Segundo Sartori (1982), até o século XVII, designava um agrupamento de indivíduos que lutavam pelo poder político e compartilhavam os mesmos interesses e paixões. Desse modo os interesses nacionais estavam subordinados aos seus próprios interesses pessoais, pois somente no século XVIII houve o início de uma distinção conceitual entre facções e partidos.

raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas. Porque a ignorância das causas e das regras não afasta tanto os homens de seu caminho como a confiança em falsas regras e o fato de tomarem, como causas daquilo a que aspiram, causas que o não são, mas sim causas do contrário. (HOBBS, 2004, p. 55).

A proveniência do pensamento equivocado é na maioria das vezes derivado de conceitos absurdos, de palavras que não fazem referência à realidade alguma. Portanto Hobbes em seu nominalismo prescreve que a definição correta dos termos representa o primeiro passo para um raciocínio correto e científico. Porque “as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência”. (*Loc. cit.*)

Os líderes das facções e seitas pregam a desobediência ao soberano ou o aniquilamento do mesmo sejam por razões políticas ou credos teológicos. Hobbes considera que tais homens estão imbuídos de convicções equivocadas acerca da verdadeira ciência política que é a manutenção da paz civil. O raciocínio errôneo dos líderes é transmitido com a eloquência que estimula as paixões das multidões. Dessa forma surgem as facções e seitas sediciosas como uma união entre homens com objetivos diferentes (mas acreditam lutar por um ideal comum). Os líderes buscam poder movidos pela vanglória, já os sectários são as multidões manipuladas que são movidas por suas paixões particulares que foram direcionadas para a destruição de um determinado inimigo (seja ele real ou imaginário). O inimigo é forjado pelo discurso do líder que através da sua própria interpretação equivocada da filosofia ou da teologia se torna capaz de manipular as multidões passionais ao frenesi destrutivo. A ignorância das massas é o que as expõe a tal falácia dos líderes ambiciosos que possuem habilidade retórica, assim o discurso se torna verdade para a opinião popular devido:

A falta de ciência, isto é, a ignorância das causas, predispõe, ou melhor, obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheia. Porque todos os homens preocupados com a verdade, se não confiarem em sua própria opinião deverão confiar na de alguma outra pessoa, a quem considerem mais sábia que eles próprios, e não considerem provável que queira enganá-los. A ignorância do significado das palavras, isto é, a falta de entendimento, predispõe os homens para confiar, não apenas na verdade que não conhecem, mas também nos erros e, o que é mais, nos absurdos daqueles em quem confiam. Porque nem o erro nem o absurdo podem ser detectados sem um perfeito entendimento das palavras. Do mesmo deriva que os homens deem nomes diferentes a uma única e mesma coisa, em função das diferenças entre suas próprias paixões. Quando aprovam uma determinada opinião, chamam-lhe opinião, e quando não gostam dela chamam-lhe heresia; contudo, heresia significa simplesmente uma opinião determinada, apenas com mais algumas tintas de cólera. (*Ibidem*, p. 94).

As massas são movidas pela opinião e a opinião divergente é chamada de heresia, assim o herege é um inimigo criado por um discurso religioso. “Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles”. (*Ibidem*, p. 148).

O chefe seja de uma facção ou seita, tem consciência de sua impotência enquanto indivíduo e no intuito de saciar suas ambições ele necessita amealhar sectários provenientes das massas ignaras que desse modo lhe fornecem poder. Os homens só possuem algum poder quando estão reunidos, pois os indivíduos isolados são frágeis e desprotegidos. No seguinte enunciado Hobbes faz a distinção fundamental da união de homens na formação de um Estado e na formação de uma facção:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Consequentemente ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas. (*Ibidem*, p. 83).

A união entre os homens se faz necessária tanto para erguer um Estado, quanto para conquistá-lo ou destruí-lo. A diferença principal desses dois tipos de união é que na formação do Estado o soberano personifica uma vontade geral de todos os súditos, enquanto a facção representa as várias vontades dos seus próprios membros individuais.

Hobbes inicialmente define a facção como um acúmulo de poder, que é reconhecido entre os seguintes indivíduos: os líderes que defendem fervorosamente suas convicções diante da ignorância das massas que depositam sua confiança nos mesmos. Torna-se possível com uma multidão de sectários que aceitam os discursos de seus chefes, enquanto verdade.

As multidões ordinariamente são movidas pelos seus interesses imediatos e paixões, quando se encontram ainda em estado de ignorância, tais massas possuem a tendência de ver sempre as situações pela ótica de seus próprios interesses, paixões e preconceitos. Tal situação provém tanto da constituição natural dos homens quanto de suas circunstâncias sociais:

A ignorância das causas e da constituição original do direito, da equidade, da lei e da justiça predis põe os homens para tomarem como regra de suas ações o costume e o exemplo, de maneira a considerarem injusto aquilo que é costume castigar, e justo aquilo de cuja impunidade e aprovação pode apresentar um exemplo, ou (como barbaramente lhe chamam os juristas, os únicos que usam esta falsa medida) um precedente [...] tendo-se tornado fortes e obstinados, apelam, do costume para a razão, e da razão para o costume, conforme mais lhes convém, afastando-se do costume quando seu interesse o exige, e pondo-se contra a razão todas as vezes que a razão fica contra eles. É esta a causa devido à qual a doutrina do bem e do mal é objeto de permanente disputa, tanto pela pena como pela espada. (*Ibidem*, p. 94; 95).

No período de Thomas Hobbes a religião era o foco de controvérsia acerca do bem e do mal. Como os debates teológicos muitas vezes partiam da pena para a espada, a carga emocional dessas contendas era deveras volátil, como a própria matéria prima da religião. Os medos e esperanças que originaram as religiões em tempos primitivos, ainda assolavam as massas europeias da época de Hobbes, as paixões religiosas e os preconceitos foram instrumentalizadas politicamente desde a antiguidade.

No período moderno o uso político e jurídico da religião se manifestou com maior rigor devido seu legado ideológico medieval. De modo geral, quando há pouca instrução as crenças prevalecem entre os homens, como sentencia o enunciado:

E aqueles que pouca ou nenhuma investigação fazem das causas naturais das coisas, todavia, devido ao medo que deriva da própria ignorância, daquilo que tem o poder de lhes ocasionar grande bem ou mal, tendem a supor, e a imaginar por si mesmos, várias espécies de poderes invisíveis, e a se encherem de admiração e respeito por suas próprias fantasias. Em épocas de desgraça tendem a invocá-las, e quando esperam um bom sucesso tendem a agradecer-lhes, transformando em seus deuses as criaturas de sua própria fantasia. E foi dessa maneira que aconteceu, devido à infinita variedade da fantasia, terem os homens criado no mundo inúmeras espécies de deuses. Este medo das coisas invisíveis é a semente natural daquilo a que cada um em si mesmo chama religião, e naqueles que veneram e temem esse poder de maneira diferente da sua, superstição. E tendo esta semente da religião sido observada por muitos, alguns dos que a observaram tenderam a alimentá-la, revesti-la e conformá-la às leis, e a acrescentar-lhe, de sua própria invenção, qualquer opinião sobre as causas dos eventos futuros que melhor parecesse capaz de lhes permitir governar os outros, fazendo o máximo uso possível de seus poderes. (*Ibidem*, p. 95).

É importante assinalar a relação entre o sentimento religioso e a manipulação das opiniões, esse aspecto é o principal tanto da dominação soberana quanto da usurpação promovida pelas seitas. O que Hobbes aponta é o mecanismo de domínio que a religião proporciona àqueles que a sabem utilizar para os fins políticos.

No *Leviatã* (2004) Hobbes assinala principalmente os aspectos políticos das facções, apresentando quais são suas características, modo de ação, objetivos e suas consequências sociais e políticas. O aspecto religioso das seitas que promovem sedições (igualmente às facções), também é apontado de modo sucinto, porém as seitas sediciosas são analisadas mais detalhadamente ao descrever a Guerra Civil da Inglaterra no *Behemoth* (1992), a sua única obra de história política.

A facção em Thomas Hobbes, enquanto uma organização de homens, que visam se fortalecer frente aos demais tem sempre por objetivo o crime ou a sedição.

Os corpos privados regulares, mas ilegítimos, são aqueles que se unem numa só pessoa representativa sem qualquer espécie de autoridade pública. É o caso das corporações de mendigos, ladrões e ciganos, para organizarem melhor suas ocupações de mendicância e de roubo. E o das corporações de homens que se unem, pela autoridade de qualquer pessoa estrangeira, em outro domínio, para a propagação mais fácil de qualquer doutrina, ou para constituir um partido contrário ao poder do Estado (HOBBS, 2004, p. 188).

Quando há uma união de homens ou organizações sem um objetivo determinado nem laços de fidelidade, somente os objetivos particulares de seus membros podem demonstrar a legitimidade ou não de tal associação. Tais objetivos particulares devem ser interpretados de acordo com circunstâncias em que tal associação atua, pois “tornam-se legítimos ou ilegítimos conforme a legitimidade ou ilegitimidade dos desígnios de cada um dos indivíduos que os constituem, e estes desígnios devem ser interpretados conforme as circunstâncias”. (*Loc. cit.*)

Por outro lado, as milícias ou organizações paramilitares, em sua própria natureza, preparam-se para a guerra. A facção é definida aqui em seu papel crucial na eclosão da guerra civil. O crime e a sedição são seus elementos comportamentais inseparáveis. No próximo enunciado há a formação do conceito de facção em Hobbes:

As ligas de súditos (dado que é corrente fazerem-se ligas de defesa mútua) são num Estado (que não é mais do que uma liga de todos os súditos reunidos) em sua maioria desnecessárias, e têm um sabor de intenção ilegítima; são por esse motivo, ilegítimas, recebendo geralmente o nome de facções ou conspirações. Dado que uma liga é uma união de homens através de pactos, se não for conferido poder a um homem ou a uma assembleia (como na condição de simples natureza) para obrigá-los ao cumprimento de tais pactos, a liga só será válida enquanto não surgir justa causa de desconfiança. Portanto as ligas entre Estados, acima dos quais não há qualquer poder humano constituído, capaz de mantê-los a todos em respeito, não apenas são legítimas como são também proveitosas durante o tempo que duram. Mas as ligas de súditos de um mesmo Estado, onde cada um pode defender seu direito por meio do poder soberano, são desnecessárias para a preservação da paz e da justiça e (caso seus desígnios sejam malévolos, ou desconhecidos do Estado) também ilegítimas. Porque toda união das forças de indivíduos particulares é, se a intenção for malévola, injusta; e se a intenção for desconhecida é perigosa para o Estado, e injustamente oculta. (*Loc. cit.*)

A formação de uma união de modo análogo à formação de um Estado requer a instituição de um representante soberano, seja ele apenas um único homem ou uma assembleia de homens. Caso contrário, na ausência de um poder soberano capaz de exigir o cumprimento dos pactos seria o primeiro motivo de desconfiança, levando à desagregação.

Entre os Estados a liga é sempre proveitosa e útil porque os inclina à cooperação enquanto o pacto tiver duração, porém a liga entre os súditos é sempre a emergência de uma facção conspiradora, pois seus objetivos são escusos. Só ao Estado cabe o exercício da soberania que é originalmente o monopólio da violência. Aos súditos não cabe uma associação

de defesa mútua, onde cada um pode defender seu direito por meio do poder soberano, tratando-se de indivíduos, grupos armados ou milícias.

Ao tratar da facção em seu sentido estritamente político – como partido – Hobbes apresenta sua caracterização da atuação de uma grande assembleia, representa a crítica ao regime democrático por meio de um grupo minoritário de indivíduos que se reúnem para conspirar contra os demais. Então emerge a principal característica da facção política – através dos engodos manipulam a assembleia em prol de seus interesses privados.

Se o poder soberano residir numa grande assembleia, e um determinado número de indivíduos, membros dessa assembleia, sem autorização para tal, instiga uma parte com o fim de influenciar a conduta dos restantes, neste caso trata-se de uma facção ou conspiração ilegítima, pois constitui uma sedução fraudulenta da assembleia, em defesa de seus interesses particulares. Mas que aquele cujo interesse particular vai ser objeto de debate, e julgado pela assembleia, faça o maior número de amigos que puder, não constitui qualquer injustiça, porque neste caso ele não faz parte da assembleia. Ainda que suborne esses amigos com dinheiro (salvo se houver uma lei expressa contra isso), mesmo assim não há injustiça. Porque às vezes (dados os costumes humanos como são) é impossível obter justiça sem dinheiro, e cada um pode pensar que sua própria causa é justa até ao momento de ser ouvida e julgada. (*Ibidem*, p. 189).

As facções são uma consequência necessária da democracia (grande assembleia). Atente para o suborno que é visto como injusto apenas por aqueles que não pertencem à assembleia, representando a justificativa de Hobbes para a existência de *lobby*. A facção política é formada justamente por aqueles indivíduos que pretendem exercer um poder superior, sobre os seus pares e, neste caso, usurpando de fato a soberania em vista de seus interesses pessoais. Enquanto os indivíduos que estão excluídos do exercício do poder político se encontram livres, para buscar a proteção dos poderosos em troca de favores financeiros.

Hobbes observa de modo cínico a impossibilidade de se obter justiça sem o auxílio do dinheiro. Segue então a caracterização de facção delimitada em seus traços feudais, porque o senhor de terras, que possui uma quantidade considerável de servos, de modo incompatível com suas necessidades patrimoniais, possui de fato uma milícia privada, assim caracterizada como facção.

Em todos os Estados, sempre que um particular tiver mais servos do que os necessários para a administração de suas propriedades e o legítimo uso que deles possa fazer, trata-se de uma facção, e ilegítima. Dado que ele dispõe da proteção do Estado, não tem necessidade de defender-se com uma força pessoal. Se nas nações não inteiramente civilizadas várias famílias numerosas sempre viveram em permanente hostilidade, atacando-se umas às outras com forças particulares, é suficientemente evidente que o fizeram injustamente, ou então que não havia Estado. (*Ibidem*, p. 189).

Hobbes prescreve como o Estado moderno deve suplantar os resquícios feudais de exercício privado da força. A soberania moderna não permite que súdito algum recorra à autotutela. Na ausência de um Estado não há como escapar da hostilidade das milícias privadas provenientes do fortalecimento dos clãs – as facções familiares. Também são consideradas facções toda e qualquer organização que intente o domínio absoluto sobre qualquer esfera de poder.

A facção política é caracterizada pela busca ilegítima de domínio exclusivo sobre o Estado. A facção religiosa é definida quando uma instituição religiosa específica pretende sua imposição sobre todas as demais. A facção, em geral, caracteriza-se por sua pretensão a hegemonia, com o objetivo principal de obter sua supremacia sobre todos os demais, não importando qual o teor do discurso que embasa suas motivações (seja político ou religioso), suas reais intenções não passam dos seus interesses particulares e paixões pessoais. O poder, para as facções, representa um meio para saciar seus próprios apetites e anseios privados.

Tal como as facções familiares, assim também as facções que se propõem o governo da religião, como os papistas, os protestantes, etc., ou o do Estado, como os patrícios e plebeus dos antigos tempos de Roma, e os aristocráticos e democráticos dos antigos tempos da Grécia, são injustas, pois são contrárias à paz e à segurança do povo, e equivalem a tirar a espada de entre as mãos do soberano. (*Ibidem*, p. 189).

A paz e a segurança do povo não interessa aos líderes das facções, que Hobbes (1992) denomina como sedutores que corrompem o povo, por estarem voltados para as suas próprias vontades. O povo é um mero instrumento para o usufruto de seus desejos. Desse modo, justifica a censura promovida pelo soberano em vista na manutenção da paz, pois quando os homens não conseguem mais garantir um entendimento civilizado, as opiniões radicalizadas conduzem ao extremismo do estado de guerra:

Compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. [...] E, embora em matéria de doutrina não se deva olhar a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei da natureza. É certo que, num Estado onde, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceites falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz: pode apenas às vezes despertar a guerra. Porque aqueles que são tão desleixadamente governados que chegam a ousar pegar em armas para defender ou impor uma opinião, esses se encontram ainda em condição de guerra. Sua situação não é a paz, mas apenas uma suspensão de hostilidades por medo uns aos outros. É como se vivessem continuamente num prelúdio de batalha. Portanto compete ao detentor do poder

soberano ser o juiz, ou constituir todos os juízes de opiniões e doutrinas, como uma coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil. (*Ibidem*, p. 148).

As doutrinas contrárias à paz estão em oposição à lei natural da razão. Desse forma, a censura é um dever do soberano na manutenção da paz, no intuito de suprimir as doutrinas que instigam o ódio e violência, para manter o bom governo de seus súditos. Assim, quando o soberano for incapaz de impedir que seus súditos utilizem a violência na imposição de suas opiniões, não há uma defesa para o estado de guerra.

É visto como uma negligência do soberano a permissividade com doutrinas odiosas que fermentam as facções internas, porque tais facções são capazes de causar a morte do corpo político. As doutrinas então enraizadas na natureza passional dos homens, que promovem seja o orgulho, a vanglória ou a supremacia de qualquer tipo de credo ou opinião. Os discursos de seus líderes ambiciosos desperta à irracionalidade das facções em fúria.

A guerra civil só é possível entre as várias facções que buscam a conquista da soberania e da hegemonia de sua opinião ou credo imposta pela força. Portanto a censura é um dever do soberano enquanto juiz e lhe serve como um instrumento de pacificação social, porque as doutrinas que promovem o ódio conduzem os homens à guerra. A justiça é um elemento crucial para a paz, garantida pelo cumprimento dos pactos.

O Estado deve ser o árbitro supremo entre os homens seja em suas contendas físicas ou ideológicas. Caso o Estado seja negligente e abandone seu dever, estará se condenando ao permitir o regresso do estado de guerra entre seus súditos. A guerra se instaura diante da incapacidade do Estado no cumprimento de seus dois deveres maiores: o de proteção da segurança de seus súditos e o de árbitro de suas discórdias. Portanto:

Embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. (HOBBS, 2004, p. 123; 124).

A manutenção da justiça é o exercício da soberania e um dever primordial do Estado. Caso negligencie sua responsabilidade e seja permissivo quanto à impunidade, o soberano se torna injusto aos olhos de seus súditos. Pois a injustiça gera um ambiente de desconfiança, de

autotutela, de colapso da justiça e, conseqüentemente do Estado, a autopreservação se torna a única regra. Desse colapso da soberania cada indivíduo só pode encontrar alguma segurança compactuando com alguma facção. Porque na condição de guerra de todos contra todos, “por falta de um poder comum que os mantenha a todos em respeito, ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua própria força ou inteligência, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa”. (*Ibidem*, p. 125).

Portanto, o soberano que tem o dever de manter a paz deve garantir o cumprimento dos contratos e assim preservar a justiça, observando a conduta dos juizes no intento de evitar sua corrupção e também deve dissolver as facções.

Finalmente, quando numa guerra (externa ou intestina) os inimigos obtêm uma vitória final, a ponto de (não se mantendo mais em campo as forças do Estado), não haver mais proteção dos súditos leais, então está o Estado dissolvido, e todo homem tem a liberdade de proteger-se a si próprio por aqueles meios que sua prudência lhe sugerir [...] Pois aquele que quer proteção pode procurá-la em qualquer lugar, e quando a obtêm, fica obrigado (sem a pretensão fraudulenta de se ter submetido por medo) a proteger sua proteção enquanto for capaz. (*Ibidem*, p. 250).

Vale ressaltar que esse acontecimento só procede no estado de guerra, porque normalmente “o ajuntamento de pessoas é um sistema irregular, cuja legitimidade ou ilegitimidade depende das circunstâncias e do número dos que se reúnem. Se as circunstâncias forem legítimas e manifestas o ajuntamento é legítimo” (*Ibidem*, p. 189).

Hobbes define o sentido geral de facção no seguinte enunciado em *De Cive*:

E chamo *de facção* a uma multidão de súditos reunidos, seja por contratos recíprocos firmados entre si, seja pelo poder de alguém, sem autoridade suprema. Uma facção portanto, é como se fosse uma cidade dentro da cidade: pois, assim como no estado de natureza a cidade recebe a existência graças a uma união de homens, aqui, por uma nova união dos homens, nasce uma facção. Segundo esta definição, uma multidão de súditos que se obrigaram simplesmente a obedecer a qualquer príncipe ou súdito estrangeiro, ou que fizeram quaisquer pactos ou ligas de defesa mútua entre si contra todos os demais, sem excetuar sequer os que detêm o poder supremo na cidade, constitui uma facção [...] Por isso, na mesma medida em que é verdade que as cidades mantêm entre si uma condição natural e de guerra, aqueles príncipes que toleram facções fazem o mesmo que se recebessem um inimigo dentro de suas muralhas, o que é contrário à segurança dos súditos e, portanto, à lei de natureza. (*Idem*, 2002, p. 207; 208).

Toda facção é composta pela multidão, mas nem toda multidão é uma facção. Os elementos que caracterizam uma multidão como uma facção é, primeiramente, a existência de pactos que alinhem os indivíduos membros da multidão em uma relação de reciprocidade que forja a facção como defesa mútua. O segundo elemento é o reconhecimento do poder de um líder que não possui a legitimidade da soberania.

A facção, em geral, é forjada em torno de objetivos comuns, sejam esses objetivos as orientações vindas do estrangeiro ou sua segurança recíproca. O foco principal do caráter da facção é que ela se posiciona em detrimento de todos. Seu único alvo consiste na supremacia dos seus interesses e assim torna qualquer tipo de ação válida. Para Hobbes a própria existência da facção é uma ilicitude, pois seu comportamento será sempre criminoso e conduzirá à guerra civil. Ao tratar das enfermidades do corpo político, Hobbes usa a linguagem da medicina na caracterização da doença provocada pela facção. Afirmando que:

Outra enfermidade do Estado é a grandeza imoderada de uma cidade, quando esta é capaz de fornecer por si própria os contingentes e os recursos para um grande exército; como também constitui uma enfermidade o grande número de corporações, que são como que muitos Estados menores nas entranhas de um maior, como vermes nas entranhas do homem natural. Ao que deve acrescentar-se a liberdade de discutir com o poder, absoluto daqueles que fingem ter prudência política, os quais, educados na maior parte entre as fezes do povo, contudo animados por falsas doutrinas, estão em perpétua contenda com as leis fundamentais para grande prejuízo do Estado, tal como os pequenos vermes que os físicos denominam ascárides. (*Idem*, 2004, p. 250)

O dever do soberano é dissolver toda e qualquer facção, pois sua mera existência representa uma ameaça à segurança do Estado. Neste aspecto observamos um nítido paralelo com a teoria do *partisan* de Schmitt (2009), pois em ambos autores a característica do poder – dever do soberano, é a declaração de inimigo público (*hostis*), no intuito de preservar a segurança interna. No contexto de Hobbes as facções que encarnavam o inimigo, tanto externo quanto interno, eram principalmente partidos religiosos, como os papistas e presbiterianos.

O elemento que permanece comum – a concepção de inimigo – é a existência de um embate real proveniente de uma ideologia que se pretende universal. Afirmando sua missão em moldar todos outros povos à sua verdade e credo, seja de proselitismo religioso ou de sectarismo político, caso seja livremente irrestrito conduz necessariamente à guerra.

Enquanto a facção é considerada uma ameaça em si mesma, as multidões por si próprias não representam um perigo. Por isso, o soberano deve administrar e conhecer seu movimento previamente. Em relação às multidões seu campo de ação deve ser bem circunscrito pelo soberano e assim evitar os tumultos:

Porque se o número de pessoas for extraordinariamente grande as circunstâncias deixam de ser evidentes, e em consequência disso aquele que não for capaz de apresentar uma explicação satisfatória de sua presença no local deve ser considerado consciente de um desígnio ilegítimo e tumultuoso. Pode ser legítimo que um milhar de pessoas faça uma petição para ser apresentada a um juiz ou magistrado, mas se um milhar de pessoas for levar essa petição trata-se de uma assembleia tumultuosa,

porque para tal fim um ou dois são bastantes. Mas em casos como este não é um número fixo que torna ilegítima uma assembleia, mas aquele número que os funcionários presentes não têm a possibilidade de subjugar e entregar à justiça. (HOBBS, 2004, p. 189).

Ribeiro (2004) ressalta que o absolutismo de Hobbes se volta principalmente contra o poder do clero. É uma interpretação muito bem apropriada porque a discórdia entre as facções religiosas, pela supremacia espiritual e simultaneamente entre o clero e a aristocracia. A disputa pelo poder secular é definido por Hobbes como a fonte primordial da guerra em sua época. O *Leviathan* coroa o seu esforço na secularização do poder político. Porque somente o soberano deve ser a fonte de toda Lei e autoridade, já a Igreja ou as várias igrejas e seitas de um país devem estar submetidas ao poder do Estado. Vale ressaltar que:

Daqui se segue também que não existe na terra qualquer Igreja universal a que todos os cristãos sejam obrigados a obedecer, pois não existe na terra um poder ao qual todos os outros Estados se encontrem sujeitos. Existem cristãos, nos domínios dos diversos príncipes e Estados, mas cada um deles está sujeito àquele Estado do qual é um dos membros, não podendo em consequência estar sujeito às ordens de qualquer outra pessoa. (HOBBS, 2004, p. 338).

Da mesma maneira que não há um governo universal que submeta os diversos soberanos, também não há uma igreja universal que exerça o monopólio da religião. A lealdade do súdito em última instância deve ser ao soberano, seja o do seu país ou no qual esteja vivendo, deve obediência ao Estado que o protege e à ninguém mais. O Estado é quem deve proclamar publicamente o que é justo e o que é injusto, o que é permitido e o que é proibido. Somente suas ordens é que são cogentes a todos os súditos, não há nenhuma outra instância de autoridade (ou pessoa) com poder de ditar ordens.

Portanto uma Igreja que seja capaz de mandar, julgar, absolver, condenar ou praticar qualquer outro ato, é a mesma coisa que um Estado civil formado por homens cristãos, e chamam-lhe um Estado civil por seus súditos serem homens, e uma Igreja por seus súditos serem cristãos. Governo temporal e espiritual são apenas duas palavras trazidas ao mundo para levar os homens a se confundirem, enganando-se quanto a seu soberano legítimo. (*Loc. Cit.*).

Portanto, é apenas mais uma ficção medieval a divisão do poder em governo temporal e espiritual, mais um discurso do “absurdo” que somente os homens são capazes de tratar e pior ainda se bater em torno de questões fantasiosas. A tradição do Ocidente medieval, por excelência, pautava-se na ideologia religiosa e no monopólio da Igreja Católica, bruscamente solapada ao longo dos séculos XVI e XVII. Contudo o maior legado da Igreja – o próprio cristianismo – estava sendo reestruturado à nova configuração estatal na centralização dos

Estados nacionais. Tais soberanos absolutos não aceitaram mais a ingerência de um poder externo em seus negócios. As tradições medievais foram (re)significadas pelo movimento da Reforma Protestante, através dos profetas que se armaram com o apoio dos soberanos. Lutero e Calvino só foram aceitos devido a sua interpretação da boa nova corresponder aos interesses das elites em ascensão, caso contrário eles teriam encontrado o mesmo destino de seus colegas contemporâneos Savonarola e Thomas Muntzer.

A luta religiosa assumiu o papel de luta política por ser a única via de expressão política possível para a mentalidade daquela época. A transição do medievo para a modernidade é justamente esse descolamento da política da religião, que possibilitou o descolamento da economia, dos costumes, das leis, e conduziria ao fim do Antigo Regime, marcando todo o impulso de secularização que caracterizou o Ocidente contemporâneo.

O soberano de Hobbes é uma personagem de transição nesse processo de secularização, legitima a ordem no caos e luta para ter o controle absoluto, no intuito de preservar a paz. De fato, é o soberano quem esvazia todo o poder político da religião, pois a religião não seria mais a instância que regularia a vida intelectual e econômica, mas sim a ciência. A partir de então o raciocínio e a experiência é quem guiarão o Ocidente na conquista do mundo. Os recursos financeiros e tecnológicos é que definiriam as condições materiais e espirituais de um povo, não mais a sua devoção. O mundo medieval povoado por demônios foi ruindo sob o ímpeto do materialismo que levou à progressiva secularização.

Hobbes é visto como o demônio da modernidade por Strauss (2009). De fato o soberano do *Leviathan* (2004) antecipa a soberania do Estado laico e contemporâneo. Hobbes demonstra a necessidade do soberano em se colocar acima de todas as controvérsias e de toda a pretensa fonte de poder. A religião é de cunho privado, o Estado só apresentará o que é permitido ou não em matéria de religião para evitar a sedição, pois a Bíblia por seu caráter simbólico é somente interpretação.

O soberano deve apontar qual é a glosa correta. Caso o soberano ordene algo contra a consciência do súdito esse deve realizá-la, pois quem peca é o soberano e não o súdito comandado. Assim aquele que somente cumpre ordens, não importa o que o faça – deverá manter sua consciência tranquila. Quem cuida dos corpos dos súditos é o Estado, portando é ele a quem os súditos devem fidelidade.

É certo que os corpos dos fiéis, depois da ressurreição, não serão apenas espirituais, mas eternos, porém nesta vida eles são grosseiros e corruptíveis. Portanto, nesta vida o único governo que existe, seja o do Estado seja o da religião, é o governo temporal. E não é legítimo que qualquer súdito ensine doutrinas proibidas pelo governante do Estado e da religião. E esse governante tem que ser um só, caso

contrário segue-se necessariamente a facção e a guerra civil no país, entre a Igreja e o Estado, entre os espiritualistas e os temporalistas, entre a espada da justiça e o escudo da fé. E o que é mais ainda, no próprio coração de cada cristão, entre o cristão e o homem. Os doutores da Igreja são chamados pastores, e assim o são também os soberanos civis. Mas se entre os pastores não houver alguma subordinação, de maneira a que haja apenas um chefe dos pastores, serão ensinadas aos homens doutrinas contrárias, que poderão ser ambas falsas, e das quais uma necessariamente o será. Quem é esse chefe dos pastores, segundo a lei de natureza, já foi mostrado: é o soberano civil. (HOBBS, 2004, p. 338; 339, grifos nossos).

Aqui foram apresentados os principais enunciados das facções nas obras de filosofia política de Thomas Hobbes. A facção é definida enquanto uma aliança de pactos entre indivíduos que formam uma multidão em defesa mútua ou em torno do poder de um líder. É delimitada enquanto permanece forjada em torno de objetivos comuns, porém cada indivíduo segue suas paixões. O alvo principal consiste na supremacia dos seus próprios interesses.

Mesmo assim esses interesses são particulares, cada indivíduo de uma facção está interessado principalmente em si próprio, a facção é um mero instrumento para alcançar seus objetivos pessoais. Na obtenção desses fins qualquer conduta é válida, seja violenta, fraudulenta ou sediciosa. Para Hobbes o caráter da facção é sempre uma posição ilícita, pois seu comportamento único será criminoso e conduzirá à guerra civil.

A formação do conceito de facção em Hobbes está imbuída em seu contexto histórico pela luta contra o poder do clero, principalmente devido à discórdia entre as facções religiosas pela supremacia espiritual assim como pelo confronto entre o clero e a aristocracia pelo poder secular, vista por Hobbes como fonte ideológica primordial da guerra em sua época.

As facções são meros instrumentos para saciar as paixões provenientes da natureza humana egoísta, que assim encontra os meios de exercício eficaz da violência através da vingança contra seus inimigos. Na luta pela supremacia a facção exerce a dominação através da violência e da fraude, após sua conquista vitoriosa na competição pelo poder ou por bens escassos, como também na imposição de credos e opiniões sobre outrem. Em todos esses casos as facções conduzem à guerra civil.

O Estado deve preservar a paz através da manutenção da justiça, e como árbitro dos seus súditos deve decidir suas contentas físicas ou ideológicas. O dever do Estado é dissolver todo tipo de facção para evitar a predominância do crime e da sedição que levam à eclosão da guerra civil.

2.4. Quantificação dos termos relacionados à guerra, à natureza humana e das facções nas obras políticas de Thomas Hobbes.

Aqui são tabulados os termos originais em inglês que foram utilizados por Hobbes em sua formação conceitual acerca da guerra, da natureza humana e das facções, presentes em suas obras políticas. A quantificação desses termos visa comprovar a recepção de Tucídides nos textos de Hobbes. Esta dissertação é argumentativa ao buscar predominantemente os aspectos qualitativos na corroboração das hipóteses; 1^a – de que a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides serviu como modelo para Hobbes em suas reflexões sobre a guerra e na concepção de uma lógica da violência elevada à teoria geral da guerra; 2^a – de que as noções conceituais de Tucídides acerca da natureza humana e das facções presentes em sua *História da Guerra do Peloponeso* foram utilizadas por Thomas Hobbes em sua formulação conceitual a respeito das origens da guerra na natureza humana e nas facções.

Portanto a quantificação desses termos em Hobbes é de suma importância e sua relevância é devida a incidência constante dos mesmos, caracterizando assim sua formação discursiva. Para que seja possível realizar uma comparação dos elementos formativos conceituais de Hobbes com as noções conceituais presentes em Tucídides, devemos delimitar a aceção conceitual de Hobbes assim como sua frequência em suas obras políticas. A interpretação desses termos passa por uma análise comparativa entre os autores no intuito de constatar a recepção. Porque os termos que são utilizados constantemente por Hobbes em sua tradução da *Guerra do Peloponeso* publicada em 1629, emergem posteriormente definidos como conceitos em suas obras políticas.

A tradução da obra de Tucídides a *História da Guerra do Peloponeso* foi a primeira publicação de Hobbes em 1629. Segundo Skinner (2010) a tradução de títulos clássicos foi uma tradição estabelecida pelo humanismo renascentista, Hobbes fez a primeira tradução da *História da Guerra do Peloponeso* direto do grego original para a língua inglesa. Esse feito por si próprio já o consagraria como um grande humanista (afinal a longevidade de Hobbes superou em três vezes a média da expectativa de vida em sua época).

Segundo Skinner (2010) Hobbes completou em Oxford o *studia humanitatis* que consistia em gramática, retórica, poesia, história clássica e filosofia moral. Como tutor do filho mais velho de Lord Cavendish, o primeiro conde de Devonshire, teve acesso a uma vasta biblioteca onde pesquisou os principais textos gregos e latinos como também os autores renascentistas; Maquiavel, Morus, Erasmo, Castiglione e Bacon. Na década de 1620 Hobbes

se dedicou à retórica, poesia e história clássica, temas que são retomados no fim de sua vida com as traduções da *Ilíada* e da *Odisséia* de Homero.

Hobbes na dedicatória de sua tradução ao seu falecido patrono Lord Cavendish, conde de Devonshire, faz um discurso laudatório ao seu patrono e entrega a tradução como preceptor ao seu pupilo – o filho do conde.

Devido as reflexões éticas que acompanham a historiografia de Tucídides, Hobbes considera-o como o historiador mais político que já existiu. No contexto histórico em que Hobbes vivia, ele começava a observar os sintomas que afetariam o corpo político de seu país (e que já afetavam toda a Europa – as guerras religiosas). As tragédias humanas que são descritas por Tucídides devido à guerra, são constatadas com pesar por Hobbes ao observar os homens de seu tempo. A tradução seria tanto um exercício da sua formação erudita humanística quanto um elemento de dissuasão para as doutrinas sediciosas.

É possível rastrear os primeiros indícios da teoria política de Hobbes em sua tradução de Tucídides. Já que a tradução da *História da Guerra do Peloponeso* por Thomas Hobbes indica a genealogia de sua própria formação conceitual, a apropriação das noções conceituais de Tucídides apresenta a arqueologia do pensamento político de Hobbes. A posterior reinterpretação dessas noções de acordo com seu contexto histórico específico como por exemplo sua tradução de *aristoi* por *nobility* e *demos* por *commons*, como também a tradução de *etairos* ora por *faction* ora por *sedition*, pois *sedition* é geralmente a tradução de *stasis* – guerra civil.

Estamos diante da formação discursiva de Hobbes em seus primeiros momentos, pois os termos gregos traduzidos para o inglês já implicam interpretação, tais termos escolhidos pelo nosso tradutor estão presentes na sua formação conceitual em sua obra política. Aqui é realizada a apresentação da relação dos termos que embasam as hipóteses desta dissertação.

Hobbes identificou nas afirmações de Tucídides atributos da natureza humana que ele considerou verídicos. A recepção do historiador por Hobbes é evidenciado nos seus próprios enunciados conceituais acerca do estado de natureza, natureza humana, facção e guerra. Hobbes pretendia expor de fato uma concepção universal a respeito da natureza humana, já o estado de natureza implica dois fatores simultâneos; o ambiente natural e o homem.

Uma das teses de Macpherson (1979) é de que a passionalidade da natureza humana enunciada por Hobbes não trata do homem em estado natural e sim do homem civilizado, membro da sociedade inglesa do século XVII e de uma sociedade modelada por Hobbes – a Sociedade de Mercado Possessivo. Já para Ribeiro (2004) a visão de Hobbes trata do homem enquanto uma realidade universal. Como observador Hobbes só poderia enxergar os homens

de seu tempo, porém como estudioso ele pode comparar as narrativas humanísticas com que ele constatava na realidade concreta de sua época.

A partir dos textos originais em inglês faço a mensuração dos principais termos utilizados em seu vocabulário, a guerra e tanto os termos correlacionados à guerra (e os que a incitem) e os termos correlacionados à natureza humana e às facções, no intento de demonstrar como a guerra foi o evento condicionante nas reflexões de Hobbes. As obras originais de Hobbes analisadas nesta dissertação são provenientes da coleção: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., (London: Bohn, 1839-45)*. A edição de *Sir William Molesworth* abarca toda obra de Hobbes em 11 volumes.

O quadro 1 apresenta a quantificação dos termos relacionados à guerra, à natureza humana e das facções na tradução de Tucídides feita por Thomas Hobbes.

Quadro 1 - Quantificação da incidência dos termos na obra a Guerra do Peloponeso de Tucídides traduzida por Thomas Hobbes.

Termos	Quantidade total de incidências
<i>war</i>	692
<i>sedition</i>	64
<i>faction</i>	43
<i>commons</i>	33
<i>nobility</i>	12
<i>human nature</i>	5

O termo *war* expõe que tema central de Tucídides é a guerra e todas suas implicações, em Hobbes *sedition* é a guerra civil a tradução de *stasis* de Tucídides e demonstra a sublevação contra a autoridade constituída. Já *human nature* e *nature of man*, a natureza humana (ou natureza do homem) é apontada como a fonte de toda discórdia seja a guerra ou a sedição promovida pelas facções. O termo *faction* (facção) é devido ao seu uso já consagrado em latim, enquanto os termos *nobility* (nobreza) e *commons* (comuns) buscam aproximação com a realidade política da Inglaterra.

Na tradução da *Guerra do Peloponeso*, o termo *war* (guerra) possui 692 (seiscentas e noventa e duas) incidências. Enquanto o termo *sedition* (sedição uma das traduções de Hobbes para *stasis*) consta com 64 (sessenta e quatro) incidências, já *revolution* (revolução) surge apenas em 3 (três) notas de rodapé e o termo *civil war* (guerra civil) não aparece. O termo *human nature* (natureza humana) tem apenas 3 (três) incidências e *nature of man*

(natureza do homem) somente 2 (duas). O termo *faction* (facção) apresenta 37 (trinta e sete) incidências, enquanto seu plural *factions* surge apenas 6 (seis) vezes totalizando 43 (quarenta e três) incidências. O termo *commons* (comuns) apresenta um total de 33 (trinta e três) incidências e o termo *nobility* (nobreza) surge 12 (doze) vezes enquanto *oligarchicals* (oligarcas) tem apenas uma única referencia em nota de rodapé.

O Quadro 2 apresenta a quantificação dos termos guerra; natureza humana; facções e de seus correlatos nas obras políticas autorais de Thomas Hobbes.

Quadro 2 - Quantificação dos termos relacionados à guerra, natureza humana e facções nas obras políticas de Thomas Hobbes.

Termos	Quantidade de termos nas obras: <i>Leviathan</i>	<i>De Cive</i>	<i>Elements of Law Natural and Politic</i>	<i>Behemoth</i>	<i>Dialogue</i>	TOTAL
<i>War</i>	157	91	52	114	39	453
<i>Faction</i>	5	15	4	10	3	37
<i>Human Nature</i>	18	1	5	2	2	28
<i>Treason</i>	3	19	0	26	84	132
<i>Rebellion</i>	24	2	19	46	11	102
<i>Sedition</i>	14	11	22	16	17	80
<i>Civil War</i>	26	10	2	13	11	62
<i>Heresy</i>	6	0	0	21	47	74
<i>Dissolution</i>	13	3	4	8	1	29
<i>State of nature</i>	0	18	5	0	0	23

O livro *Elementos da Lei Natural e Política* é o primeiro trabalho de filosofia política de Thomas Hobbes e circulou como manuscrito em 1640, ano em que o autor foge para a França diante da proximidade do colapso político da Inglaterra. O texto original em inglês, *The Elements of Law Natural and Politic*, apresenta os seguintes dados: o termo principal *war* (guerra) tem 52 incidências, sendo que destas apenas 2 se referem à *civil war*; os outros termos são *sedition* (sedição) aparece em 20 instâncias e mais 2 como *seditions*; de origem latina³¹, o termo tem como sinônimo *rebellion* que por sua vez apresenta 15 incidências

³¹Sedição ver *Sedition* – século XIV "rebelião, insurreição, revolta, tentativa concertada para derrubar a autoridade civil; contenda violenta entre facções, desordem civil ou religiosa, motim, rebelião contra a autoridade", (*sédition* francês moderno) do antigo *sedicion* francês e directamente a partir *seditionem* Latina (nominativo de *seditio*) "desordem civil, dissensão, discórdia; rebelião, motim", literalmente "a ir além, a separação", de se- "*apart*" (apartar). Significando "conduta ou linguagem de incitação à rebelião contra um governo legítimo". Uma palavra em Inglês antigo era *folcslite*. Menos grave do que a traição, como querendo um ato evidente, mas não é essencial para o crime de sedição que ameacem a própria existência do Estado ou a sua

contando com mais 4 ocorrências divididas em *rebel*, *rebellious* e *rebelleth*; o termo *injustice* aparece 17 vezes; *violence* tem 8 incidências; já o notório conceito de *state of nature* (estado de natureza) incide 5 vezes; *dissolution* aparece em 4 vezes; totalizando 127 instâncias de termos relacionados à guerra e seu incitamento. O termo principal *peace* tem 70 incidências, *justice* se apresenta 36 vezes e *charity* tem 15 incidências, totalizando 111 termos relativos à paz e sua promoção. O termo *nature of man* (natureza do homem) tem 3 incidências e o termo *nature of mankind* (natureza humana ou da humanidade) tem 2 aparições, já o termo *faction* (facção) tem 4 incidências.

O livro *De Cive* foi publicado originalmente no ano de 1642 em Paris, posteriormente em Londres no ano de 1651. O termo *war* possui 91 instâncias sendo que 10 destas referem-se à *civill war* ou *civill warre*; o termo *sedition* apresenta apenas 11 incidências mas em compensação surgem mais termos três equivalentes, o termo sinônimo é *treason* com 19 incidências; ainda outro sinônimo é *dissent* que apresenta 12 instâncias; *state of nature* surge nesta obra com 18 incidências; *injustice* tem 11 instâncias; *violence* tem 9 incidências e outros com menor frequência são: *dissolution* com 3; *deceit* (engano) com 1 e *rebellion* com 2, totalizando 187 instâncias de termos relacionados à guerra e seu incitamento. O termo principal *peace* tem 136 incidências, *justice* se apresenta 42 vezes e *charity* tem 2 incidências, totalizando 180 termos relativos à paz e sua promoção. O termo *nature of man* (natureza do homem) tem somente 1 (uma) incidência e o termo *faction* (facção) tem 15 incidências.

O *Leviatã* é obra de maturidade da teoria política de Hobbes, é seu livro mais extenso e completo. Na obra original da edição inglesa de 1651 que foi reimpresso em 1909 consta com o uso de termos arcaicos, no caso o termo *warre* conta com 108 (cento e oito) incidências enquanto o termo *war* tem apenas 52 (cinquenta e duas) incidências totalizando 160 termos relativos à guerra. Número muito aproximado da edição de 1839 – 45, que consta com 157 aparições do termo *war*. O termo *warre* provém do inglês arcaico tardio *wyrre*, *werre*, que significa “conflito militar de larga escala”³² e ainda inseridas nesta contagem há 21 (vinte e uma) incidências de *civill warre*.

autoridade em toda a sua extensão " [Century Dictionary]. In: [http:// www .etymonline. com/ index.php?term=sedition&allowed_in_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=sedition&allowed_in_frame=0) Acesso em: 05 dez. 2014

³²Guerra ver *War*, *warre* – do tardio Inglês antigo *wyrre*, *werre* "conflito militar em larga escala", do antigo francês nórdico *werre* "guerra" (do Antigo Francês *guerre* “dificuldade, disputa; hostilidade; luta, combate, guerra”, *guerre* em francês moderno), do Franco * *werra*, do proto-germânico * *Wurz-A-* (cognatos: *Old Saxon Werran*, *Old High German Werran*, *verwirren* em alemão "para confundir, transtornar"), de *TORTA** *wers-* (1) "para confundir, misturar-se". Cognatos sugerem o sentido original era "pôr em confusão." Espanhol, Português e Italiano, guerra também é de origem germânica; Povos românicos voltaram para a palavra germânica "guerra", possivelmente para evitar a *bellum* Latina porque sua forma tende a confundir-se com o termo – belo. Não havia nenhuma palavra germânica comum para "guerra" no alvorecer dos tempos históricos. O inglês antigo tinha muitas palavras poéticas para "guerra" (*Gud*, *heado*, *Hild*, comuns em nomes pessoais), mas o usual para traduzir

O termo *werran* é proveniente do germânico arcaico e possui um significado que abarca de modo amplo todos os elementos relacionados à guerra, luta, hostilidade, disputa, situação de insegurança, condição mortal de risco, ambiente arriscado, condição de perigo, condição de guerra, situação de confusão. O interessante é que Hobbes faz uso constante do termo *warre* e ainda faz uso do próprio termo *war* para designar guerra, assim *war* possui apenas 52 incidências no *Leviathan* original. A edição atualizada de *Sir Molesworth* apresenta o termo *war* em 157 incidências e inseridas nestas *condition of war* apresenta 19 (dezenove) incidências. O termo *civil war* apresenta 26 incidências enquanto outros termos de significado aproximado como *sedition* aparece 14 (quatorze) vezes, o termo *treason* tem 3 incidências; o termo *dissent* apresenta 11 instâncias.

Intrigante que o termo *state of nature* não possui incidência alguma, apesar de ser um constructo conceitual anterior ao *Leviathan*, inclusive é enunciado originalmente no *Elements of Law (Human Nature)* e presente ostensivamente no *De Cive*. O termo *injustice* tem 60 instâncias; *violence* tem 25 incidências, o termo *rebellion* tem 24 instâncias, já o termo *dissolution* tem 13 instâncias; o termo *treason* é enunciado 3 vezes e surge o termo *deceit* com apenas 1 aparição. O *Leviathan* é a obra em que Thomas Hobbes aprofunda sua teologia política e consta em 6 (seis) momentos a menção de *heresy*. O termo *infirmity* (enfermidade) está relacionado com os diagnósticos do corpo político e tem 5 ocorrências; *chaos* e *anarchy* ocorrem 3 vezes cada, no total há ocorrência de 316 instâncias de termos relacionados à guerra e seu incitamento. Em contrapartida o termo *peace* tem 136 (cento e trinta e seis) incidências; o termo *justice* apresenta 108 (cento e oito) ocorrências; e *charity* tem 10 (dez) ocorrências, totalizando 256 instâncias relativas à paz e sua promoção. O termo *nature of man* (natureza do homem) tem 4 incidências e o termo *nature of mankind* (natureza da humanidade) tem somente 1 (uma) aparição, já o termo *human nature* (natureza humana) surge em 12 instâncias. Enquanto o termo *faction* (facção) possui 5 incidências.

O *Behemoth* é a única obra de história política de Thomas Hobbes, na qual ele faz a síntese do seu pensamento político e social ao analisar a Guerra Civil da Inglaterra (1645 – 1651). O termo principal *war* (guerra) tem 114 incidências, sendo que destas apenas 13 se referem à *civil war*; os outros termos são *sedition* (sedição) que aparece em 16 instâncias. O termo *heresy* tem 21 incidências e nesta obra o conceito se relaciona com o conceito de *rebellion* que apresenta 46 incidências; o termo *injustice* aparece 5 vezes; *violence* tem 6

bellum Latina foi *gewin* "luta, contenda" (relacionado a vitória). Primeiro registro de tempo de guerra é tardio séc. XIV. Warpath (1775) é originalmente em referência a índios norte-americanos, como são o grito de guerra (1761), a pintura de guerra (1826), e dança de guerra (1757). In: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=war&searchmode=term Acesso em: 05 dez. 2014

incidências; já *dissolution* aparece em 8 vezes; totalizando 216 instâncias de termos relacionados à guerra e seu incitamento. O termo *peace* tem 46 incidências, *justice* se apresenta 41 vezes e *charity* tem 8 incidências, totalizando 95 termos relativos à paz e sua promoção. O termo *nature of man* (natureza do homem) tem apenas uma incidência e o termo *nature of mankind* (natureza da humanidade) tem 2 aparições, já *human nature* enuncia uma proposição inteira. O termo *faction* (facção) tem 4 incidências. O termo *licentiousness* tem apenas uma incidência em todo o conjunto de obras políticas de Hobbes, justamente no *Behemoth* ao tratar da licenciosidade do exército de Cromwell, *licentiousness* foi o termo traduzido da *anomia* de Tucídides.

Em *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, o termo *war* possui 39 (trinta e nove) incidências, enquanto *civil war* apresenta 11 (onze) incidências. O termo *treason* (alta traição) tem 84 (oitenta e quatro) incidências; o termo *heresy* tem 47 (quarenta e sete) incidências; já o termo *sedition* aparece 17 (dezessete) vezes. Enquanto o termo *faction* (facção) possui 3 (três) incidências, o termo *justice* tem 73 (setenta e três) instâncias; os termos *violence* e *dissolution* possuem apenas uma incidência cada; o termo *rebellion* apresenta 11 (onze) incidências. O termo *peace* tem 28 (vinte e oito) incidências; o termo *injustice* apresenta 8 (oito) ocorrências. O termo *human nature* (natureza humana) surge em 2 (duas) instâncias.

No último Quadro 3 é realizada a identificação entre os termos correlatos para reduzir aos três termos principais: guerra, facção e natureza humana, no intuito de analisar comparativamente os autores.

Quadro 3 - Quantificação da incidência total dos termos identificados aos seus correlatos na obra a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides traduzida por Hobbes e nas obras políticas de Thomas Hobbes

Termos	Autores	
	TUCÍDIDES	HOBBS
GUERRA	692	453
FACÇÃO	152	512
NATUREZA HUMANA	5	18

Na tradução de Hobbes da *Guerra do Peloponeso* de Tucídides o termo guerra possui 692 (seiscentas e noventa e duas) incidências. O termo isolado facção apresenta somente 37 (trinta e sete) incidências, enquanto seu plural facções surge apenas 6 (seis) vezes totalizando 43 (quarenta e três) incidências, somando este número com nome das facções em luta, são utilizados os termos: comuns (democratas) e a nobreza (aristocratas). O termo comuns que

apresenta um total de 33 (trinta e três) incidências e o termo nobreza 12 (doze). Já o termo sedição consta com 64 (sessenta e quatro) incidências. Os termos; comuns, nobreza e sedição identificados ao termo facção resulta no total de 152 (cento e cinquenta e duas) incidências do termo facção. Outros termos que Hobbes utiliza em suas obras políticas que possuem o mesmo sentido de facção como revolução surge apenas em 3 (três) notas de rodapé, já os termos guerra civil; rebelião, dissolução, traição e obviamente heresia e estado de natureza não aparecem. O termo isolado natureza humana que tem apenas 3 (três) incidências foi somado ao termo natureza do homem que somente aparece em 2 (duas) ocasiões, totalizando 5 (cinco). Esse termo, apesar da pouca incidência, é central nas principais reflexões políticas e éticas de Tucídides.

Na tradução em português da *Guerra do Peloponeso* por Gama Kury, o termo “facção” tem 23 (vinte e três) incidências e seu plural “facções” aparecem 15 (quinze) vezes, totalizando 38 (trinta e oito) incidências do termo, o que revela a proximidade entre as traduções. Já a opção de Hobbes em utilizar os termos da sua época *nobility* e *commons* para traduzir os poucos (*aristoi*) e os muitos (*demos*), demonstra sua preocupação contemporânea dos rumos políticos da Inglaterra, a tradução teria um fim didático aos seus nacionais³³.

Nas obras políticas de Thomas Hobbes o termo isolado guerra apresenta-se 453 (quatrocentas e cinquenta e três) vezes. O termo isolado facção apresenta somente 37 (trinta e sete) incidências, somando este número com a incidência de outros termos que podem ser identificados o mesmo sentido de facção e que Hobbes frequentemente utiliza em suas obras políticas são os termos: traição, rebelião, sedição, guerra civil, heresia, dissolução e estado de natureza. A somatória desses termos identificados à facção totaliza 512 (quinhentas e doze) incidências. Já o termo natureza humana que tem apenas 15 (quinze) incidências, somado ao termo natureza do homem que aparece em 10 (dez) ocasiões e com o termo natureza da humanidade que tem somente 3 (três) totalizando 28 (vinte e oito) incidências.

Considerando o total de ocorrências no conjunto das quatro obras, *The Elements of Law Natural and Politic*, *De Cive*, *Leviathan*, *Behemoth* e *Dialogue* na somatória dos termos principais relativos à guerra temos 1071 instâncias, enquanto que na somatória de termos favoráveis à paz alcançam 707 incidências. Demonstra-se assim a preocupação maior do autor com as causas da ausência de paz e todas suas conseqüências decorrentes, dessa forma busca

³³A tradução mais recente da Guerra do Peloponeso feita do grego para o inglês por Richard Crawley revela um contraste interessante com a tradução de Thomas Hobbes (sendo que ambas foram feitas direto do grego original), na tradução de Crawley o termo *faction* (facção) apresenta somente total de 13 (treze) incidências enquanto o termo *sedition* (sedição) consta com somente uma única incidência.

como mitiga-las. Hobbes desenvolveu toda sua filosofia política voltada para a manutenção da paz civil, que só poderia ser possível com a obediência dos súditos à autoridade constituída e suas leis. Porém os súditos necessitam de razões concretas para manter sua lealdade ao soberano. Tal raciocínio se desenvolve com os temores permanentes à guerra civil e à debilitação do Estado que o torne alvo de ataque externo.

A preocupação maior de Hobbes e um de seus maiores esforços foi o de desenvolver uma espécie nova de Estado, fundamentada em bases racionais no direito do contrato social que garantiria a vida pacífica, segura e próspera. Seu temor maior era como evitar os fatores de eclosão do conflito interno, sua maior esperança era em como instruir à virtude civil capaz de neutralizar a discórdia intestina. A assunção do contrato social seria capaz de evitar a dissolução da guerra civil, contudo incapaz de impedir a eclosão da guerra externa, a expectativa de Hobbes era garantir a paz e prosperidade interna assim como capacitar o soberano ao enfrentamento de qualquer inimigo estrangeiro.

CAPÍTULO 3 – A RECEPÇÃO DE TUCÍDIDES NO PENSAMENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS.

Nesse capítulo serão comparados os aspectos paralelos e discordantes entre os argumentos pertinentes em Hobbes e Tucídides, a partir dos enunciados à guerra, à natureza humana e às facções. Distribuído em três tópicos, apresenta os argumentos que legitimam a guerra como o acontecimento histórico condicionante dos discursos dos dois autores, através de uma análise comparativa entre os contextos históricos da Guerra do Peloponeso e da Guerra Civil na Inglaterra; entre as noções conceituais enunciadas em Tucídides – da guerra, da natureza humana e das facções, adaptadas por Hobbes em sua formação conceitual. Ressalta as semelhanças e diferenças na concepção de ciência, filosofia e das evidências da recepção de Tucídides, por Thomas Hobbes

3.1. A Recepção De Tucídides Na Concepção Da Guerra Em Thomas Hobbes

Quadro 4 - Quantitativo do termo guerra em Tucídides e Hobbes

Termo	Autores	
	TUCÍDIDES	HOBBS
GUERRA	692	453

Thomas Hobbes é um pensador do século XVII, marcado por transições culturais, políticas, socioeconômicas e, principalmente, pela separação lenta e sofrível das instâncias do pensamento religioso, filosófico e científico. Vivenciou o estilo de Francis Bacon como seu amanuense, correspondeu-se, e debateu ideias com Descartes, em relação à teoria dualista do homem – corpo e mente (*cogito*) cartesiano; e o monismo materialista de Hobbes de que toda realidade humana provém do corpo somente, a mente como proveniente do corpo material.

O obscurantismo e a perseguição religiosa reiniciadas no século XVI, com a Reforma Protestante e a reação da Contra Reforma, alcançaram o seu ápice na Europa do século XVII, encerrando o último resquício medieval da Europa Ocidental – a tirania ideológica da religião. Este panorama macabro “foi anunciado, em Roma, em 1600, com a execução de Giordano Bruno, um filósofo que ousara proclamar a existência de um universo infinito onde existiriam infinitos mundos e a expulsão do astrônomo Kepler da Universidade de Graz” (CARNEIRO, 2009, p. 164).

O pensamento do século XVII ainda permeia em brumas holísticas oriundas dos tempos medievais. De acordo com Dampier (1949) Isaac Newton – o maior expoente da

revolução científica – levava à sério a astrologia em sua juventude. Na sua maturidade, parte considerável de suas pesquisas surgiram na busca por decifrar o Livro bíblico do *Apocalipse*, dentre outros estudos em alquimia e ocultismo.

A revolução científica promovida pela filosofia moderna representa um deslocamento da fundamentação argumentativa da explicação sobre a percepção da realidade, das bases míticas às bases racionais e materiais. Esse acontecimento não ocorreu por via pacífica, pois o crescimento do ceticismo e do relativismo na Europa, ao longo dos séculos XVI e XVII, fomentou conflitos de interesses e despertou a insegurança nas relações sociais de poder vigentes. Culminando com o surgimento do iluminismo, no século XVIII – período profundamente antagônico ao terror e miséria promovidos pelo extremismo religioso.

O pensamento de Hobbes assume aspectos de filosofia, ciência, teologia e, inclusive, de alguns elementos discretos de hermetismo. Seu esforço epistemológico estava direcionado para uma verdade inteligível e se possível, demonstrável. Assim, pode-se afirmar que:

Por ser simultaneamente matemática e materialista – mecanicista, a filosofia natural de Hobbes é uma combinação da física platônica e da física epicurista. Deste ponto de vista, a filosofia ou a ciência pré-moderna no seu conjunto foi “mais um sonho do que uma ciência” precisamente porque não foi capaz de imaginar essa combinação. Pode-se dizer que a filosofia de Hobbes como um todo é o exemplo clássico de uma combinação tipicamente moderna de idealismo político com uma visão materialista e ateuista do todo. (STRAUSS, 2009, p. 147).

A busca humana em explicar a realidade através de argumentos racionais, lógicos e sistemáticos – sem fazer menção aos Deuses ou mitos – possibilitou o surgimento dos questionamentos filosóficos na Grécia antiga, durante o século V a.C.. Houve um deslocamento da observação da natureza física para a realidade do homem. A Grécia Clássica e a Europa do século XVII “são dois momentos que moldam a vontade de saber do mundo ocidental” (FOUCAULT, 1996, p. 63).

Entretanto a concepção clássica de ciência não admitia a possibilidade de alteração da natureza pela vontade humana, de maneira oposta à percepção científica moderna, fundamentada na capacidade humana de exercer o domínio sobre natureza, através das descobertas dos fatores responsáveis pelo funcionamento dos mecanismos naturais.

Esse estudo de mestrado dialoga com a literatura acadêmica para demonstrar os contextos históricos de Tucídides e Hobbes, cujas investigações buscavam explicar a realidade com finalidades instrumentais – diferentemente dos antigos, que buscavam o saber pelo puro prazer contemplativo. Para Hobbes (2002), caso o conhecimento da natureza das Ações humana fosse tão acurado como a natureza da Quantidade das Figuras Geométricas, a

força da Avareza e da Ambição sustentada pelas opiniões errôneas do Vulgo, do certo e do errado e a verdadeira filosofia moral, seria capaz de conduzir a humanidade a uma paz Imortal.³⁴

Hobbes não corrobora com os estudos que classificam os homens como objetos geométricos abstratos, com os limites da quantificação. Dialoga com a História no intuito de demonstrar suas proposições sobre a conduta humana e as circunstâncias pertinentes aos homens e aos soberanos. Menciona os exemplos históricos, para contextualizar as proposições ideológicas da sua obra política, e remete à sua interpretação na autoridade da Bíblia para retificar suas posições filosóficas à física, à mortalidade da alma, à formação moral e às leis naturais. Hobbes difere do filósofo tradicional como Platão, em sua abordagem ele antecipa o moderno cientista social ao partir da observação de fatos concretos e do comportamento fundamentado em crenças. Hobbes utiliza a autoridade das tradições como fatores de análise.

No capítulo XXIX do *Leviatã* (2004), ao tratar “Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado”, Hobbes enuncia vários exemplos tradicionais que ilustram sua proposição, dentre os quais destaca-se:

E do mesmo modo que as falsas doutrinas, também muitas vezes o exemplo de governos diferentes em nações vizinhas predispõe os homens para a alteração da forma já estabelecida. Assim o povo dos judeus foi levado a rejeitar Deus e a pedir ao profeta Samuel um rei à maneira das outras nações; do mesmo modo as cidades menores da Grécia foram continuamente perturbadas com sedições das facções aristocrática e democrática, desejando uma parte de quase todos os Estados imitar os lacedemônios e a outra parte os atenienses. E não duvido que muitos homens tenham ficado contentes com as recentes perturbações na Inglaterra à imitação dos Países Baixos, supondo que de nada mais precisavam para se tornarem ricos do que mudar, como tinham feito, a forma do seu governo, pois a constituição da natureza humana está em si sujeita ao desejo de novidade. (HOBBS, 2004, p. 246).

O método de Hobbes (2009, p. 33, grifo do autor) ao definir a Filosofia baseia-se na concepção que “exclui a história, tanto natural quanto política, ainda que seja muito útil (e mesmo necessária) para a filosofia, porque tal conhecimento é ou experiência ou autoridade, e não raciocínio”. Apresenta uma relação ambivalente, pois simultaneamente rejeita a História como um saber filosófico e reconhece como muito útil e necessária à filosofia, pois em sua concepção a ciência tem por objetivo a intervenção prática no mundo. Sua filosofia é um método em que integra a filosofia natural e a filosofia política.

³⁴ Com exceção da hipótese malthusiana, que apresenta o crescimento populacional da humanidade superior à disposição de terras e alimentos.

Ainda assim, Hobbes na elaboração de seu raciocínio, debruça-se tanto sobre a observação quanto à experiência narrada, cujo objetivo é a construção de uma filosofia política que seja eficaz de fomentar a pacificação social. A sua busca não é por uma pura filosofia abstrata, verdadeira apenas às regras formais da lógica e inexistente no mundo concreto. O seu pensamento representa a verdadeira origem da filosofia política, apresenta-se como um realista político, dialogando com a realidade humana de fato.

As conclusões lógicas de Hobbes em relação ao homem foram formadas à luz da história e da sua observação ao longo da vida. Mesmo sem considerar a História como sendo um saber filosófico, utilizou-a como um reflexo de suas proposições. O seu raciocínio sociopolítico se apresenta como verídico, capaz de ser corroborado pela realidade histórica que se aproxima de suas premissas. Em suas proposições Hobbes legitima o uso da força como característica pertinente ao poder político e à natureza humana, assim ele corrobora o pensamento político de Maquiavel.

Maquiavel dialoga com a História e não se compromete com a filosofia, despidendo-se de todo ideal, expondo acima de tudo um pragmatismo. Enquanto que Hobbes busca fundamentar suas proposições de maneira lógica, apresenta um ideal de pacificação social e concebe a filosofia como um método de raciocínio que elabora a articulação e a integração dos conhecimentos verídicos à disposição. Em sua concepção da definição de filosofia, afirma que:

Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige [...] Definição pela qual fica evidente que não consideramos como parte dela aquele conhecimento originário chamado experiência, no qual consiste a prudência, porque não é atingido por raciocínio, mas se encontra igualmente nos animais e no homem, e nada mais é do que a memória de sucessões de eventos em tempos passados, na qual a omissão de qualquer pequena circunstância, alterando o efeito, frustra a esperança do mais prudente, visto que nada é produzido pelo raciocínio acertadamente senão a verdade geral, eterna e imutável. Nem devemos portanto dar esse nome a quaisquer falsas conclusões, pois aquele que raciocina corretamente com palavras que entende nunca pode concluir um erro. Nem aquilo que qualquer homem conhece por revelação sobrenatural, porque não é adquirido por raciocínio. Nem aquilo que se tira por raciocínio da autoridade de livros, porque não é por raciocínio de causa a efeito, nem do efeito para a causa, e não é conhecimento, mas crença. Sendo a faculdade de raciocinar consequente ao uso da linguagem, não era possível que não houvesse algumas verdades gerais descobertas por raciocínio, quase tão antigas como a própria linguagem. (*Idem*, 2004, p. 461; 462).

Hobbes considera a filosofia como um método de raciocínio capaz de alcançar conhecimentos verídicos e aplicáveis na realidade, através das conclusões corretas. Refuta

tanto a experiência quanto a revelação sobrenatural, como conhecimentos filosóficos, apesar de dialogar com ambos em seus argumentos. Não considera que o conceito de filosofia engloba os relatos verdadeiros, por confiar suficientemente nos relatos, ao ponto de afirmar que “nossas próprias navegações tornam manifesto, e todos os homens versados em ciências humanas agora reconhecem, que há antípodas” (*Ibidem*, p. 474).

Assim Hobbes demonstra que acredita até em demasia em relatos comprovadamente verídicos, seja nos contos de navegadores sobre antípodas ou em relatos históricos. Considera o conhecimento verídico a partir do compromisso que o filósofo assume com a verdade, mesmo que ele demonstre em certos aspectos alguma ingenuidade e credulidade. O seu pensamento se direciona a uma sistematização de um saber verídico coletado em variadas fontes na construção de um cenário plausível. Podendo ser considerado um realismo político ou de uma verdade efetiva, conforme expõe Maquiavel.

Para Hobbes a ciência é o conhecimento da verdade, capaz de alterar o mundo concreto. Porém Tucídides está inserido em uma percepção contemplativa da ciência, um saber duradouro devido à observação do ser humano – dotado de uma natureza imutável. Em circunstâncias paralelas os homens se comportarão de modo análogo. Almeja expor suas especulações sobre os fatos, suas propriedades, efeitos posteriores e, assim, possíveis previsões. Enquanto Hobbes construiu modelos teóricos partindo de constatações dedutivas, buscando uma objetividade exata. Tratando-se de assuntos políticos, ele não consegue se desvincular por completo das exemplificações históricas para corroborar suas proposições. Tanto que sua última obra autoral foi um relato histórico, o *Behemoth* (1992), onde suas posições políticas e proposições filosóficas embasam o fio condutor de sua narrativa histórica.

Hobbes representa a descontinuidade na moderna tradição filosófica, dialogando com os conceitos filosóficos provenientes da Grécia clássica, interpretados de acordo com a filosofia de sua época. Suas concepções do homem remetem às reflexões pré-socráticas e sofistas, sintetizadas por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso* (2001). Os contextos históricos desses dois pensadores foram marcados pela busca da humanidade por um verdadeiro conhecimento, catástrofes naturais, guerras, epidemias, crises econômicas e massacres que ocorreram em uma escala até então desconhecida. No século XVII a Guerra Civil da Inglaterra (1639 – 1651) ocorreu em um contexto de guerra ainda maior na Europa – a Guerra dos Trinta Anos. Hanson compara esses contextos históricos que:

Durante 27 anos, ou quase um terço do famoso século V da Grécia Clássica, a Guerra do Peloponeso, tal como a Segunda Guerra Púnica, a Guerra dos Trinta Anos

ou a Guerra dos Cem Anos foi um caos inquietante que atravessou gerações. Os que nasceram após os primeiros anos de combate não raro se engajaram na luta e morreram antes que a guerra terminasse. Assim a catástrofe devorou famílias inteiras ao longo de gerações. A carnificina nos faz lembrar a cambaleante Inglaterra imperial após a Primeira Guerra Mundial, quando o fim do império, da aristocracia e do patriotismo incontestado apareciam inextricavelmente ligados às trincheiras que engoliram a elite britânica. Poucos gregos foram poupados pela Guerra do Peloponeso, independentemente de riqueza ou conexões familiares. (HANSON, 2012, p. 21; 22).

A guerra é o principal fator sócio – histórico condicionante do discurso de Tucídides e de Hobbes. O caos inquietante de uma guerra prolongada – esse é o elemento concreto sobre o qual esses pensadores se debruçaram. A guerra é o solo em que se enraíza o discurso de ambos, foi o evento mais impactante nas suas formações.

Wight (2002) indica que a obra *a Guerra do Peloponeso* (2001) foi relevante à análise da política do poder, pois são enunciadas as noções principais dos posteriores conceitos do realismo político. Tucídides não nomeia explicitamente a anarquia internacional, mas circunscreve os elementos que constituem esta imagem.

A Guerra do Peloponeso dissolveu todos os parâmetros da civilização helênica, foram destruídos todos os costumes dos tempos de paz, assim como as leis civis e sacras que serviam de identificação popular da origem mítica dos helenos. Durante o confronto a religião foi utilizada para fins políticos, originando as primeiras perseguições por motivos religiosos no ocidente. Nas disputas políticas atenienses, a perseguição dos adversários por meio dos argumentos de cunho religioso serviu para acirrar os ódios na imposição de castigos cruéis.

Hobbes (1992) afirma que os acontecimentos que se sucederam entre as décadas de 1640 e 1660, representaram um divisor de águas na Inglaterra. Ele usa a alegoria da Montanha do Diabo como local de observação dos eventos humanos, que até então não haviam ocorrido com tal magnitude, pois foi devido à hipocrisia e à presunção que levaram às práticas de injustiça e estupidez. Enquanto Tucídides (2001, p. 1; 15) expôs a grandiosidade dos eventos e seu ineditismo na história grega como sendo o “maior movimento jamais realizado pelos helenos [...] nunca tanta gente foi exilada ou massacrada, quer no curso da própria guerra, quer em consequência de dissensões civis”.

A dinâmica da Guerra do Peloponeso é o elemento que ainda estimula as reflexões contemporâneas do acontecimento da guerra na atualidade, foi o principal conflito de uma série de lutas contínuas, entre as cidades gregas que se encerrariam somente com a conquista macedônica. De acordo com Toynbee (1969, p. 174) “nos anos de 431 a 338 a. C., a arte da guerra progrediu a expensas de quase tudo o que era de valor na vida”. Nessa perspectiva

Tucídides (2001, p.177) demonstra que a guerra rompeu com as tradições militares gregas aceitas até então, pois “a guerra, que priva os homens da satisfação até de suas necessidades cotidianas é uma mestra violenta e desperta na maioria das pessoas paixões em consonância com as circunstâncias do momento”.

Hobbes considera que o bloqueio econômico foi a causa original da Guerra do Peloponeso, cujo palco inicial foi a tentativa tebana de conquistar a cidade de Platéia no meio da noite com auxílio de uma facção de seus próprios cidadãos. Pois, “Platéia estava sempre em desavença com eles, os tebanos, prevendo que a guerra se aproximava, quiseram apossar-se dela enquanto havia paz e antes que a guerra fosse abertamente declarada” (*Ibidem*, p. 89).

A reação dos plateus foi violenta e, rapidamente, aprisionaram os 180 invasores tebanos sobreviventes. Negociando a vida dos plateus que ainda estavam no campo junto aos tebanos que cercavam a cidade, prometeram entregar seus reféns em troca da segurança de seus concidadãos extramuros e com a retirada do cerco. Pois:

De qualquer modo os tebanos deixaram a região sem haver praticado qualquer tipo de violência, enquanto os plateus, imediatamente após haver trazido de volta à cidade aqueles que estavam no campo, massacraram todos os prisioneiros, em número de cento e oitenta” (*Ibidem*, p. 90).

Como vingança durante o verão de 427 a.C. quando os plateus finalmente renderam-se ao cerco espartano, toda a guarnição foi executada, enquanto os tebanos arrasaram a cidade por completo em 420 a.C. consagrando o terreno aos deuses. Tucídides descreve como a tentativa dos tebanos em conquistar Plateia pela subversão interna, foi o ato de guerra que antecipou a declaração de guerra entre Esparta e Atenas. A busca de alianças militares conduziu à um conflito sem precedentes pois envolveria toda Grécia tanto em batalhas externas quanto em lutas internas de facções e inclusive os persas e outros povos ditos bárbaros em um eixo bipolar: “Nos dois lados [...] todos estavam cheios de entusiasmo pela guerra. Deve-se acrescentar que havia na época, tanto no Peloponeso quanto em Atenas, uma juventude numerosa que, por inexperiência, só desejava a guerra” (*Ibidem*, p. 93).

O rei espartano Arquídamos em seu discurso reconhece o imenso poderio ateniense, e instiga seus súditos à luta, recorrendo à honra e glória. Ao afirmar que “Temos, portanto o direito de esperar que não sejamos menos valorosos que nossos pais nem fiquemos aquém de nossa fama” (*Ibidem*, p. 94). Os espartanos se colocavam como libertadores da Hélade e contavam com a simpatia majoritária das cidades. Segue Arquídamos: “Toda a Hélade vivamente entusiasmada com nossa decisão, tem os olhos fixos em nós e, em sua animosidade

contra os atenienses, faz votos para que atinjamos nossos objetivos” (*Loc. Cit.*). Péricles afirma a lógica da guerra. Por considerar que engajar em guerra é uma loucura consumada “quando se pode escolher e tudo vai bem; se, todavia, é inevitável a escolha entre ceder e ser dominado, ou arriscar-se para obter maiores vantagens, então merece censura quem se esquiva do risco, e não quem o aceita” (*Ibidem*, p. 96).

Segundo Clausewitz (2005) a guerra é um jogo arriscado de probabilidades e incertezas, porque ao se iniciar uma guerra ou uma revolução não há certeza de qual será sua evolução e nem como ou quando chegará ao seu término. A incerteza manipula a animosidade – elemento primordial animal e humano, considerado um impulso natural e cego. A ação bélica é o segundo elemento, implica um jogo de azar e de probabilidades. O terceiro elemento é um ato político, surge de uma situação política e resulta de uma razão política. Afirmando que a guerra é produto de uma decisão política pois de acordo com Clausewitz (2005, p. 27; 28): “A guerra é um instrumento real da política, uma busca de relações políticas (enquanto relações de poder) por outros meios”. A política é definida como a personificação da inteligência do Estado e está escamoteada mesmo quando se adota como fim único a destruição do inimigo.

Para Clausewitz a dialética da luta é abstrata, não se aplica às guerras reais, conforme estas ocorrem na história. A paixão ou as circunstâncias são capazes de fazer com que um conflito histórico se aproxime do modelo ideal da guerra, a guerra absoluta. A descrição de Tucídides demonstra como a guerra do Peloponeso gerou cercos, pragas, fome, limpeza étnica, genocídios, escravização de civis, a promoção da *stasis* (guerra civil) entre as *pólis* das duas coalizões, o uso do terror e de táticas sujas, ou seja, se aproximou da guerra absoluta, que é aquela que descarta os objetivos políticos do conflito. Na literatura acadêmica esse momento histórico serve de modelo na análise das relações internacionais, tanto pela amplitude do conflito quanto pelo desenvolvimento diplomático para cessar o confronto.

Em 445 a.C, Atenas e Esparta fizeram um acordo de paz de trinta anos, reconhecendo-se mutuamente suas esferas de poder, o rompimento deste tratado conduziu a maior guerra vista até então entre os helenos. Tucídides descreve a mudança no conflito militar a partir de então, ao ressaltar o fim das expectativas tradicionais e a dissolução das crenças, preconceitos além de outras ideias pré concebidas pelo costume grego ao longo do desenrolar da guerra; por exemplo a rendição espartana em Esfactéria, que resultou no aprisionamento de cento e vinte esparciatas de elite; até então tais guerreiros eram vistos como impecáveis e invencíveis que prefeririam a morte à rendição.

A guerra nivelou os gregos em sua condição humana, em sua igualdade na capacidade de exercer a violência assim como em sua igualdade na busca da autopreservação, pois:

De todos os eventos desta guerra este foi o mais inesperado para os helenos. Com efeito, ninguém poderia imaginar que os lacedemônios jamais fossem compelidos pela fome ou por qualquer outra necessidade a entregar as armas, pensava-se que eles as conservariam até a morte, lutando enquanto pudessem, e ninguém podia acreditar que os que se renderam fossem tão bravos quanto os que morreram. (TUCÍDIDES, 2001, p. 232).

A guerra conduziu ao fim qualquer noção de civilidade helênica, ética militar ou objetivos políticos de ambos os lados. Os espartanos massacraram os homens livres capturados, inclusive os atenienses. Dessa forma, os mélios ignoraram as ameaças e conselhos por conceber que:

Não deveis refugiar-vos nesse sentimento que leva frequentemente os homens à ruína quando se veem diante de situações perigosas claramente visíveis e aparentemente humilhantes: o temor da humilhação. [...] Evitaredes essa desgraça se deliberardes sabiamente, e não considerardes humilhante reconhecer-vos inferiores à cidade mais poderosa, que vos oferece condições moderadas – tornar-vos seus aliados, conservando o vosso território embora sujeitos ao pagamento de tributos – e, quando vos é dado escolher entre a guerra e a salvação, não vos apegardes obstinadamente à alternativa pior. Aqueles que não cedem diante de seus iguais, que agem como convém em relação aos mais fortes, e são moderados diante dos mais fracos, procedem corretamente. (*Ibidem*, p. 346).

O castigo exemplar dado aos habitantes da ilha de Melos, foi repetido em outras cidades conquistadas. Diante da crueza da guerra, Atenas decidiu ser temida ao invés de ser amada:

Os mélios, agora cercados mais vigorosamente e às voltas com traições havidas entre eles, capitularam diante dos atenienses, deixando sua sorte à discrição deles; os atenienses mataram todos os mélios em idade militar que capturaram, e reduziram as crianças e mulheres à escravidão; eles mesmos se estabeleceram em Melos e mandaram vir de Atenas quinhentos colonos. (*Ibidem*, p. 354).

Porém, mesmo em um ato vingativo de furor, o extermínio indiscriminado de mulheres e crianças era algo que a civilização helênica não praticava, pois as vítimas eram vendidas como escravas. O massacre indiscriminado de civis não combatentes era considerado uma prática dos bárbaros da pior espécie em situação de liberdade plena – sem represália alguma em vista – cometem as maiores atrocidades por estarem desprovidos de todo e qualquer temor.

A tragédia humana na guerra é representada pela covardia do massacre de crianças praticado pelos mercenários trácios, sob o comando do ateniense Díftrefes, ao saquearem

Micálessos. Tucídides considera a barbárie e a violência desenfreada atos de crueldade desnecessária, associada à covardia. Não eram aceitos na tradição clássica de honra guerreira entre os gregos. O comandante ateniense Díitrefes fez uso dos mercenários bárbaros como um ato de terror. São inaceitáveis tais atos de barbárie, pois:

Naquela ocasião: na confusão generalizada ocorreram todas as formas de extermínio, especialmente o ataque a uma escola de meninos – a maior da cidade – cujos alunos acabavam de entrar, durante o qual todos foram mortos. Aquele massacre foi para toda a cidade uma calamidade pior que qualquer desastre anterior, e a mais imprevista e terrível de quantas eram lembradas pelos habitantes. [...] Os trácios então irromperam em Micálessos e passaram a saquear as casas e os templos, enquanto massacravam os habitantes, sem poupar velhos ou moços, matando todos os habitantes que encontravam, mesmo crianças e mulheres, e até animais de carga e quaisquer seres vivos à vista. A raça trácia, com efeito, da mesma forma que os bárbaros da pior espécie, é extremamente ávida de sangue quando crê nada temer. (*Ibidem*, p. 354; 432).

O bárbaro é visto como um animal em frenesi por sangue quando deixado livre aos seus instintos, por não reconhecer limites ou moderações aos seus impulsos. Enquanto os helenos são capazes de temporizar e refrear seus instintos violentos. Essa é a principal aceção que Tucídides faz dos bárbaros e dos helenos na condução da guerra. O fator comum a ambos é a liberdade do destemor e a certeza da impunidade, capaz de degradar tanto helenos (a *stasis* na Cócira) quanto bárbaros. Mesmo assim os bárbaros demonstram prazer na crueldade indiscriminada, enquanto que os helenos escolhem premeditadamente as vítimas de sua vingança.

Durante o estado de guerra tudo é permitido, os homens são compelidos pela autopreservação a ousar de todas as formas. As circunstâncias da guerra absolvem qualquer violação tradicional e mesmo os deuses devem relevar as ações humanas compelidas pelas necessidades. A conquista era reconhecida pelo direito de guerra, de fato a força é que se converte em direito. Isso ocorre tanto em assuntos humanos quanto divinos, pois mesmo os deuses reconhecem o direito adquirido pela conquista como também compreendem que a necessidade anula os atos que seriam ímpios em vista de outras circunstâncias.

A profanação de templos era uma estratégia de luta justificada com argumentos extraídos do próprio pensamento mítico grego, como Tucídides enuncia no diálogo délio. Este evento ocorreu por Atenas invadir a Beócia, culminando na batalha de Délion, cujos vitoriosos foram os beócios, alguns soldados atenienses conquistaram o templo de Apolo em Délion após a derrota e lá se refugiaram. Os atenienses fizeram uma súplica formal para recuperar os cadáveres e propiciarem os ritos funerários adequados.

Os béocios se recusaram a permitir essa prática dos beligerantes, afirmando que os atenienses deveriam primeiramente evacuar o templo para recuperarem os mortos. O impasse gerou o cerco à fortificação ateniense após o uso de um lança chamas primitivo. Reconquistaram o templo e os atenienses recuperaram os cadáveres. Isso ocorreu somente após dezessete dias da batalha de Délion. No diálogo entre os arautos há acusações de profanação por ambas as partes e os atenienses se defendem afirmando que:

Segundo as leis dos helenos, disseram eles, quem exercesse o domínio sobre qualquer território, grande ou pequeno, também o exerceria sobre os santuários, desde que se pautasse tanto quanto possível pelos ritos até então observados. Na realidade os beócios, e muitos que expulsaram outros povos de seus territórios e se apossaram deles, haviam chegado inicialmente aos templos como estrangeiros, mas agora os possuem como seus. Eles mesmos, se tivessem sido capazes de conquistar uma extensão maior do território beócio, hoje seriam seus senhores; no caso presente, portanto, não sairiam da parte onde estavam, ao menos por vontade própria, considerando-a sua. Além disto, só tocaram na água numa situação de extrema necessidade, não provocada irresponsavelmente por eles; foram forçados a usá-la enquanto se defendiam dos beócios que os haviam atacado antes onde eles estavam. Tudo que é feito sob a compulsão da guerra e do perigo deve merecer indulgência, mesmo da parte do deus. Com efeito, os altares ofereciam refúgio no caso de faltas involuntárias; somente se falava em violação das regras na hipótese de crimes perpetrados sem necessidade, e não quando as circunstâncias compeliem alguém a ousar tudo. Mais ainda: os beócios, pretendendo entregar os mortos em troca de templos, estavam praticando uma impiedade muito maior que a deles por se negarem a usar templos para obter aquilo que tinham o direito de recuperar. Pediram aos beócios para dizer-lhes claramente que poderiam ir buscar os seus mortos, não sob a condição de saírem da Beócia - já não estavam em território beócio, e sim em terra que haviam conquistado pelas armas - mas mediante uma trégua de conformidade com os costumes ancestrais. (TUCÍDIDES, 2001, p. 274).

No diálogo délio, Orwin (1989, p. 236) ressalta duas questões fundamentais em Tucídides e na emergência da filosofia política que são: a relação entre justiça e piedade e a precariedade de tal relação diante da necessidade. Não encontrou relatos na literatura grega de um asilo em um altar por alguém acusado de profanar o mesmo altar³⁵. Aponta a necessidade como fator que compele à expansão imperial, visto no diálogo dos embaixadores de Atenas enviados à Esparta. Portanto a necessidade serve para negligenciar as virtudes de devoção e justiça, assim as restrições piedosas são observadas apenas quando são convenientes.

Mesmo assim os atenienses não foram capazes de purgar suas mentes das esperanças e medos que a piedade nutre, como a acusação de Alcebíades e sua condenação à revelia por blasfêmia, mesmo sendo um dos comandantes na expedição à Sicília. Nesta mesma

³⁵ A prática fundamental da piedade helênica era o asilo no altar dos deuses por ofensas involuntárias, como o homicídio culposo por exemplo.

expedição outro comandante, Nícias, que em sua credulidade, seguiu à risca os conselhos dos adivinhos em atrasar sua retirada e acabou por condenar toda a expedição.

Homero e Hesíodo consideram que a piedade pode persuadir os deuses a pouparem os mortais dos rigores da necessidade. Quando a necessidade impera a natureza suplanta a devoção, assim os atenienses negam que os deuses possuam alguma expectativa de que os mortais coloquem o sagrado em primeiro plano. De acordo com Orwin (1989, p. 238, livre tradução) “A descoberta da noção de necessidade política em sentido estrito é; a necessidade natural como oposição à contingência radical de um mundo regido por deuses – uma descoberta que é base de toda filosofia ou ciência política real”.

Tucídides inaugura de modo discreto o ceticismo em relação aos deuses na condução da história humana. Os historiadores que o seguiram – Políbio, Tito Lívio e Tácito são abertamente céticos em relação à interferência divina nos assuntos humanos. A guerra foi o grande tema da história para a civilização helenística. Diante do perigo e da necessidade a religião foi usada como artifício político e como cerimônia exterior do culto da cidade, posteriormente, para o culto do império e do imperador.

Desde o período clássico a principal tática de terror da civilização helênica era a destruição completa de uma cidade como um castigo exemplar ou como vingança. Daí a execução de todos os homens em idade militar e a escravização das mulheres e crianças sobreviventes. Na Guerra do Peloponeso várias cidades encontraram tal destino, os macedônios realizaram o mesmo contra Tebas e os romanos contra Corinto dentre várias outras *polis*. Por se tratar de uma civilização que tinha por base econômica o trabalho escravo, a parcela considerável de seres humanos vitimados pela derrota eram geralmente valorizados enquanto mercadoria ao menos, assim poupados do extermínio.

Para Maquiavel (1989, p. 265) a reputação de um país é adquirida através da força e não do dinheiro, portanto a destruição de cidades inimigas era exigência política para o Estado que busca manter seu poder: “A honra genuína consiste em castigar os culpados, e não em deixá-los sobreviver, com risco grave. Um príncipe que não pune quem se afasta do bom caminho, de modo que não possa errar outra vez, é ignorante ou covarde”. Portanto o extermínio de populações inteiras era uma prática com claros objetivos políticos. Hobbes corrobora o pensamento de Maquiavel, porém sua constatação era proveniente mais de uma prática aceitável quando necessária, do que de uma prescrição:

Mas infligir qualquer dano a um inocente que não é súdito, se for para benefício do Estado, e sem violação de qualquer pacto anterior, não constitui desrespeito à lei de natureza. Porque todos os homens que não são súditos ou são inimigos ou deixaram

de sê-lo em virtude de algum pacto anterior. E contra os inimigos a quem o Estado julgue capaz de lhe causar dano é legítimo fazer guerra, em virtude do direito de natureza original, no qual a espada não julga, nem o vencedor faz distinção entre culpado e inocente, como acontecia nos tempos antigos, nem tem outro respeito ou clemência senão o que contribui para o bem de seu povo. É também com este fundamento que, no caso dos súditos que deliberadamente negam a autoridade do Estado, a vingança se estende legitimamente, não apenas aos pais, mas também à terceira e quarta gerações ainda não existentes, que conseqüentemente são inocentes do ato por causa do qual vão sofrer. Porque a natureza desta ofensa consiste na renúncia à sujeição, que é um regresso à condição de guerra a que vulgarmente se chama rebelião, e os que assim ofendem não sofrem como súditos, mas como inimigos. Porque a rebelião é apenas a guerra renovada. (HOBBS, 2004, p. 235)

Tucídides, enxergava essas práticas como lamentáveis, mas constatou que haviam se tornado um *modus operandi* entre os gregos a partir da Guerra do Peloponeso. Segundo Toynbee (1969) a civilização helenística cometeu suicídio devido à incapacidade de estabelecer um Estado territorial centralizado e às constantes guerras civis que seguiram tal fracasso:

Antes que o cristianismo se tornasse a religião oficial do Estado mundial helênico, o helenismo já estava morto e morrera devido à incapacidade dos helenos em satisfazer à necessidade que se confrontavam desde o século V a.C. tornara interdependentes as comunidades locais do mundo helênico, os helenos não conseguiam estabelecer a unidade política que as novas circunstâncias econômicas exigiam. E a consequência dessa incapacidade foi a guerra civil e internacional que devastou o mundo helênico, mal lhe dando tempo para respirar, durante 400 anos, a partir da explosão da grande guerra ateno – peloponésia em 431 a.C. Quando a paz e a ordem foram restauradas, finalmente, por Augusto, os acontecimentos posteriores mostraram que os ferimentos que o helenismo se infligira eram mortais. A incapacidade das outrora idolatradas cidades – Estados em manter-se no coração dos cidadãos, quando se viram privadas do seu direito desastroso da fazer a guerra, tornou-se evidente que o estabelecimento de um Estado helênico mundial não fora uma cura para a doença do helenismo, mas simplesmente um paliativo temporário. (TOYNBEE, 1969, p. 215).

O que diferencia profundamente os contextos históricos de Tucídides e de Thomas Hobbes é a motivação da guerra e a prática do extermínio. Para Tucídides se manifesta como relações de poder com explícitas motivações políticas definidas pela força. Em Hobbes além da percepção política há a motivação religiosa à guerra e ao extermínio, algo inédito no mundo helênico pagão. Portanto a guerra foi o acontecimento histórico condicionante dos discursos de Tucídides e de Thomas Hobbes.

Hobbes (2002. p. 33) assim define a guerra: “Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz”.

Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do

mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz (HOBBS, 2004, p. 109).

A guerra é uma luta aberta entre comunidades políticas (cidades), vista como a manifestação de atos de violência coletiva. Os gregos afirmam que deveria ser declarada, caso não a seja, ela se define através do próprio ato de guerra que origina as hostilidades posteriores. Tucídides (2001, p. 89) enuncia como a guerra propriamente dita entre Atenas e Esparta se inicia: “A partir deste ponto eles deixaram de manter relações recíprocas, salvo por intermédio de arautos, e, envolvidos resolutamente na guerra, lutaram incessantemente”.

A disposição para lutar surge da declaração dos sentimentos e intenções hostis, ou seja, a guerra é definida tanto pela hostilidade aberta – o combate – quanto pela manifestação do desejo de lutar. O estado de guerra sustenta um ambiente de tensão permanente e um ataque pode ser desferido a qualquer instante. A guerra não se limita à batalha, perdura em virtude da inimizade declarada. De acordo com Clausewitz (2005), Tucídides e Hobbes consideram as intenções hostis, atos ou palavras, a definição estrita da guerra. Considera que os sentimentos e as intenções hostis são os dois motivos diferentes, que promovem a luta dos homens uns contra os outros. Porém sua definição se fundamenta nas intenções hostis.

A diferença é que em Tucídides a declaração de guerra – as intenções hostis – legitima a ação militar, cujos atores estão fatalmente engajados na luta. A declaração de hostilidade implica na luta real. Dessa forma as relações corriqueiras da diplomacia, do comércio e do próprio tráfego humano são interrompidas.

Para Hobbes a manifestação de pelo menos um sentimento hostil origina a guerra e o mais nefasto entre os homens é o ódio, alimentando a possibilidade eminente da consecução de intenções hostis. A sua mera declaração implica a guerra e a disposição para irromper a qualquer instante – a vontade de ferir. A guerra é a situação extrema que delimita a política e a identificação dos amigos e dos inimigos. Para Schmitt (2009), de modo análogo à Hobbes, a guerra é uma espécie de possibilidade sempre latente, pois:

A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação que dá a medida de outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade [...] tendo, antes, que permanecer existente como possibilidade real, na medida em que o conceito de inimigo conserva seu sentido [...] De modo nenhum é a guerra objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes, o *pressuposto* sempre existente como real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando assim um comportamento especificamente político. (SCHMITT, 2009, p. 35; 36).

Tucídides reconhece que quando não há um acordo aceitável entre iguais, o fim das negociações conduz inevitavelmente à declaração de guerra. A discordância de interesses nas negociações entre atenienses e espartanos, precederam ao início da guerra propriamente dita. O interesse econômico da Liga do Peloponeso foi atingido pelo bloqueio de Mégara e, conseqüentemente, visto como intolerável. Os enviados espartanos, em seu ultimado, condicionaram a não declaração de guerra à revogação do bloqueio de Mégara. Péricles então dá a seguinte resposta aos espartanos:

Quanto aos megáricos, permitir-lhes-emos usar nossos mercados se portos se os lacedemônios, de sua parte, cessarem de promulgar leis visando à expulsão de estrangeiros no que nos diz respeito e a nossos aliados (nada no tratado, com efeito, proíbe a nossa ação ou a deles); quanto às cidades de nossa confederação, restituir-lhes-emos a independência se elas eram independentes quando concluímos a paz, e logo que os lacedemônios, de sua parte, concederem às suas cidades aliadas o direito de ser independentes de forma condizente não com os interesses dos lacedemônios, mas com os desejos de cada cidade isoladamente; quanto à arbitragem, estamos prontos a submeter-nos a ela de acordo com o tratado, e não tomaremos a iniciativa da guerra, mas nos defenderemos contra aqueles que o fizerem. Esta resposta é justa e ao mesmo tempo coerente com a dignidade de nossa cidade. Devemos compreender, todavia, que a guerra é inevitável, e quanto mais dispostos nos mostrarmos a aceitá-la, menos ansiosos estarão nossos inimigos por atacar-nos. (TUCÍDIDES, 2001, p. 88 ; 89).

O bloqueio de Mégara foi um acontecimento histórico que Hobbes demonstra em *Elementos da Lei Natural e Política* (2003, p. 112) a imagem conseqüente de uma quebra da seguinte lei da razão: “que um homem permita o comércio e o tráfico a outrem indiferentemente. Pois aquele que o permite para um homem, e o que ele nega a outrem, declara seu ódio a ele, a quem ele nega. E declarar ódio é guerra”.

O paralelo entre Tucídides e Thomas Hobbes acerca da guerra e, suas respectivas causas, é nítido em duas concepções centrais – o fator ambiental e o fator humano. Primeiro o ambiente anárquico é o fator que constrange os atores em uma composição de equilíbrio de poder, quando rompido o equilíbrio emerge a guerra, este é o fator condicionante. Enquanto que o fator humano é aquele que reage aos aspectos externos, dotado de características inatas, cujas principais tendências comportamentais são naturalmente dadas.

A recepção de Tucídides, na concepção geral da guerra em Thomas Hobbes, reside na formação do conceito de estado de natureza, desenvolvido logicamente na articulação das noções seminais de *anomia*, *arché*, *polemos* e *stasis* – desregramento, princípio fundador de poder, guerra e sedição, respectivamente. O fator ambiental e o humano são indissociáveis, os homens e as cidades possuem o mesmo comportamento diante dos mesmos aspectos. A

cidade é um prolongamento virtuoso do intelecto humano e a facção é uma extensão das paixões humanas mais viciosas. O fator ambiental anárquico rege a relação entre os atores.

A causa fundamental da guerra não é a existência de rivalidades históricas, nem de acordos de paz injustos, nem de mágoas nacionalistas, nem da competição pelas armas, nem do imperialismo, nem da pobreza, nem da corrida econômica por mercados e matérias-primas, nem das contradições do capitalismo e nem da agressividade do fascismo ou do comunismo; ainda que alguns desses motivos possam ter ocasionado determinadas guerras. Sua causa fundamental é a ausência de um governo internacional; em outras palavras, é a anarquia dos estados soberanos [...] Mas todas as causas particulares da guerra operam dentro do contexto da anarquia internacional e do medo hobbesiano. Quando Tucídides refletiu sobre as causas da Guerra do Peloponeso, ele disse que iria descrever a disputa que levou à eclosão das hostilidades, mas acrescentou: “acredito que a causa real, ainda que não admitida, tenha sido o crescimento do poder ateniense, que apavorou os lacedemônios e os forçou a entrar em guerra...” A anarquia é a característica que distingue a política internacional da política ordinária. O estudo da política internacional pressupõe a ausência de um sistema de governo, assim como o estudo da política doméstica pressupõe a existência de tal sistema. (WIGHT, 2002, p. 92; 93).

Tucídides é testemunha da perplexidade do mundo clássico, cuja mentalidade helênica atinge o auge de sua liberdade, o desastre da guerra acaba por tornar-se a negação de todos princípios e valores cultivados por séculos. A perplexidade se apresenta diante da dissolução dos padrões civilizatórios helênicos e, principalmente, diante do fracasso de uma solução política adequada às tensões permanentes de um povo tão orgulhoso de sua liberdade cívica.

A guerra de conquista foi o motor econômico da civilização helenística, pois era a fonte primordial de escravos – as ferramentas falantes – que eram simultaneamente força de trabalho e mercadoria. A guerra na antiguidade não se restringia à autodefesa, era o sustentáculo de um modo de vida. Tucídides reitera ao longo da exposição de debates, diálogos, discursos e descrições de eventos, que as cidades, em última instância, dependem de suas próprias forças ou do apoio de aliados poderosos, no intuito de se preservarem. A paz tensa mantém as cidades no frágil equilíbrio de poder, caso seja rompido emerge a guerra.

No ambiente anárquico a desconfiança nas relações estabelecidas é constante, visam um certo equilíbrio de poder. “Na realidade, somente o respeito da igualdade de forças constitui base firme para uma aliança, pois o eventual transgressor recua diante do sentimento de que não tem superioridade bastante para atacar” (TUCÍDIDES, 2001, p. 159). Portanto, em meio à anarquia, apenas reputação adquirida pela força garante a liberdade. o temor é um sentimento preponderante.

Caso o temor seja acentuado, torna-se uma das causas da guerra, proveniente da desconfiança provocada por um desnível na relação de poder entre os Estados. Segundo

Tucídides o temor proveniente da insegurança diante da ascensão do poder de um Estado rival é tido como causa principal para a eclosão da guerra. O temor espartano diante da ascensão do poder rival, compeliu os espartanos à declaração de guerra: “para evitar que eles se tornassem excessivamente poderosos, pois viam que a maior parte da Hélade já estava em suas mãos” (*Ibidem*, p. 50).

Em um ambiente anárquico a autopreservação é o objetivo primordial dos atores. Portanto a política de equilíbrio de poder é a busca de alguma previsibilidade em um ambiente caótico onde impera a desconfiança mútua permanente. Então forma-se uma acomodação mais segura para os Estados autônomos, sejam eles potências ou pequenas comunidades políticas independentes, como também são estabelecidas as fronteiras entre a guerra e a paz.

Seria então o equilíbrio do poder a garantia da independência entre as nações? Ou seria ele a causa da guerra? A única resposta é que ele é as duas coisas. A história demonstra claramente que o equilíbrio do poder é a política por intermédio da qual a maior parte dos estados procuraram, na maioria dos casos, obter sua auto preservação. E, enquanto a ausência de um governo internacional significar que as potências estão em primeiro lugar preocupadas com sua sobrevivência, elas tentarão manter algum tipo de equilíbrio entre elas. É fácil apontar ocasiões nas quais o lance final para a restauração do equilíbrio foi a própria guerra. Não é em geral lembrado o quão frequentemente o equilíbrio do poder impediu a guerra. O equilíbrio do poder não é a “causa” da guerra; a causa da guerra, qualquer que seja a maneira que se queira defini-la, encontra-se nas condições políticas que o equilíbrio do poder até certo ponto regula e ordena. As alternativas para o equilíbrio do poder são ou a anarquia universal ou o domínio universal. Um pouco de reflexão demonstrará que o equilíbrio do poder é preferível à primeira dessas duas; e ainda não fomos persuadidos de que a segunda é tão preferível ao equilíbrio do poder a ponto de nos submetermos a ela. (WIGHT, 2002, p. 185).

A manutenção do equilíbrio preserva a autonomia da cidade, porque: “Quando o confronto é entre vizinhos, é sempre a igualdade de forças que garante a liberdade” (TUCÍDIDES, 2001, p. 270). Porém quando são relações assimétricas de poder, há mudança no jogo entre os estados: “pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre homens só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem” (*Ibidem*, p. 269).

As relações entre as cidades são decididas pela violência, cujo vitorioso é capaz de exercê-la de modo mais eficaz. Tucídides aponta que as *polis* já reconheciam a arbitragem como solução pacífica de conflitos, porém tais soluções eram provisórias e precárias até o acontecimento de uma próxima guerra.

A ascensão do império ateniense era vista como uma ameaça por seus rivais, desse modo a guerra só poderia ser adiada e nunca evitada, como afirma o discurso de Péricles:

“Devemos compreender que a guerra é inevitável, e quanto mais dispostos nos mostrarmos a aceitá-la, menos ansiosos estarão nossos inimigos por atacar-nos” (TUCÍDIDES, 2001, p. 83). Essa lógica conduz ao ataque preventivo devido ao crescente temor em um ambiente de desconfiança mútua entre os Estados. Portanto a anarquia do estado de guerra é quem constrange os atores, assim eles se moldam e reagem de acordo com este fator ambiental.

A interferência persa no equilíbrio de poder entre as cidades gregas é explícita na seguinte passagem em que: “uma atitude coerente com sua política de pôr os helenos em pé de igualdade entre si, Tissafernes chamou os peloponésios, ofereceu-lhes suprimentos e conclui com os mesmos um terceiro tratado” (*Ibidem*, p. 510). Enuncia claramente uma noção do princípio de equilíbrio de poder, na passagem em que comenta que o objetivo mais racional do sátrapa Tissafernes era exaurir as potências de Atenas. Afirmava que “seu intuito, não trazendo afinal a frota, era esgotar os recursos dos helenos e manter a situação indefinida” (*Ibidem*, p. 527).

As relações entre as cidades, enunciadas por Tucídides na busca pela autopreservação, em um ambiente dominando pela força e pela fraude, foram recepcionadas por Hobbes em sua formação do conceito de estado de natureza, anárquico estado de guerra. Para Hobbes os soberanos se encontram em um perpétuo estado de natureza em relação aos seus pares, por não haver um agente coercitivo supranacional e considerava a guerra uma consequência inevitável do estado de natureza. As organizações políticas são vistas como atores individuais capacitados a exercer sua liberdade total.

No estado de natureza cada ator individual obedece à lógica do direito natural de autopreservação, o conceito de direito natural em Hobbes (2004, p. 113) tem a conotação de instinto vital, é o primado da sobrevivência: “para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” A desconfiança é promovida pelo constrangimento ambiental, é o estado de guerra latente, porque para Hobbes (2003, p.96): “A guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz”.

Para Tucídides e Hobbes, os tempos históricos mais remotos explicitam a noção prévia de um progressivo evolucionismo histórico, no qual a violência era generalizada e socialmente aceita em tempos primitivos.

No *Leviatã*, Hobbes (2004, p.110) ilustra o cenário de brutalidade na vida dos nativos da América, que “com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia da

concupiscência natural” em geral reinava a anarquia: “Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reinar, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil”.

O conceito de estado natural é visto como uma verdadeira “guerra de todos contra todos”, segundo Souki (2008) este conceito é flexibilizado por Hobbes de dois modos: como hipótese abstrata quando se refere aos indivíduos e; concreto quanto descreve a luta entre as famílias, pois ao tratar dos povos indígenas da América o estado de natureza é enunciado como um “conceito sociológico descritivo”.

Porém Hobbes trata de modo abstrato os indivíduos, ele deduz a relação concreta entre soberanos em ambiente anárquico. Por não haver um governo universal, os soberanos permanecem com sua liberdade natural, em uma potencial guerra de todos contra todos:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. (HOBBS, 2004, p.109)

A respeito da condição natural da humanidade há uma argumentação de Hobbes que corrobora com o pensamento de Tucídides, sobre as noções do fator ambiental da anarquia internacional – constante e repetidamente abordadas ao tratar do equilíbrio de poder entre as cidades. Dessa forma a ausência de um árbitro soberano, com poder coercitivo, caracteriza o estado de guerra devido à liberdade anárquica:

De qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem constante rivalidade, e na situação e atitude de gladiadores, com armas assentadas, cada um com os olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espíões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. (*Ibidem*, p.110).

A organização da cidade visa a segurança e qualidade da condição de vida dos seus respectivos habitantes, eficaz em se defender de ataques externos ou capaz de promover a guerra de conquista. O desenvolvimento das organizações políticas é a busca por segurança, conforto e enriquecimento, assim como modo mais eficaz de promover a guerra e a defesa. São os principais fatores de expansão e preservação da honra e glória de um povo – sua liberdade, prosperidade e identidade étnica.

Tucídides expõe tais raciocínios ao tentar reconstituir a história da Hélade de modo mais objetivo que o exposto nos relatos tradicionais. Por considerar que:

As cidades fundadas mais recentemente, quando a navegação afinal tornou-se mais segura, e que estavam conseqüentemente começando a ter recursos excedentes, foram construídas no litoral e nos istmos ocupados e isolados por muralhas, com vistas ao comércio e à proteção dos habitantes contra seus vizinhos. **As cidades mais antigas, todavia, tanto nas ilhas quanto no continente, haviam sido construídas a maior distância do mar por causa da pirataria que predominou por longo tempo, pois os piratas não somente pilhavam-se uns aos outros, mas também os habitantes do litoral, mesmo os que não viajavam por mar e até hoje permanecem no interior. Os habitantes das ilhas eram ainda mais inclinados à pirataria [...]** Quando, porém, a frota de Minos foi constituída, a navegação entre os vários povos tornou-se mais segura, pois os malfeitores das ilhas foram expulsos por ele, que então colonizou a maioria delas, e os habitantes do litoral passaram a adquirir bens mais do que antes e a sentir-se mais presos aos seus lares; alguns até, percebendo que se estavam tomando mais ricos, puseram-se a levantar muralhas em torno de suas cidades. Sua vida mais estável se devia ao desejo de ganhar mais. Influenciados por isto, os habitantes mais fracos se mostraram inclinados a submeter-se à dependência dos mais fortes, e os mais poderosos, com seus recursos aumentados, foram capazes de levar as cidades menores à sujeição, e mais tarde, quando essas condições ficaram completamente consolidadas, empreenderam a expedição contra Tróia. E foi - penso eu - porque Agamêmnon conquistou poder superior ao dos outros, que pôde reunir sua frota, e não tanto porque os pretendentes a Helena, levados por ele, estivessem presos por juramento a Tindáreos. (TUCÍDIDES, 2001, p. 5; 6, grifos nossos).

Em sua breve reconstituição histórica a lenta pacificação da Hélade advém do surgimento das cidades e inclusive a segurança se torna mais garantida com a dominação imperial. Pois pode-se afirmar que:

Foi o fato de Agamêmnon ter herdado tudo isso, e haver-se tornado ao mesmo tempo mais forte em poder naval que os outros, que lhe permitiu reunir forças armadas tão numerosas, não tanto pelo favor da maioria, mas por temor, e realizar a expedição (*Ibidem*, p. 7).

Hobbes atribuí ao valor cultural da honra em cada época como o fator principal da eclosão da violência entre os homens. A pirataria e o roubo eram honrosos para os gregos e outros povos primitivos, de acordo com Tucídides. O Estado pode apenas reprimir o crime punindo seus praticantes, mas nunca suprimir definitivamente o crime quando se trata de uma prática valorizada socialmente. Para Hobbes este tipo de prática só se extingue a partir da mudança sociocultural, apesar de especular que a violência era generalizada em períodos históricos progressos. O seu objetivo principal é demonstrar como o conceito pode ser instrumentalizado na compreensão do mecanismo da violência, pois o estado de guerra é visto como uma consequência necessária da anarquia.

Hobbes não descarta por completo a real possibilidade de um período ancestral onde na realidade a violência fosse crônica. Pois afirma que:

Os índios da América nos dão bom exemplo disso, mesmo nos dias atuais; e outras nações houve em tempos idos, que hoje de fato se tornaram civis e prósperas, mas que então eram pouco povoadas, ferozes, pobres, embrutecidas e de curta expectativa de vida estando privadas de todo aquele prazer e beleza de viver que a paz e a sociedade usualmente proporcionam. (HOBBS, 2002, p.34).

Em Hobbes, no estado natural reina a lei do mais forte ou do mais astuto, aquele que exerce um domínio nesse estado tem o direito de fazer tudo, pois “um poder certo e irresistível confere a quem o possui direito de dominar e mandar naqueles que não possam resistir” (*Ibidem*, p. 35). A “*bellum omnia in omnes*” é a condição pertinente às relações interestatais, porque historicamente mantiveram as características anárquicas. Considera que no ambiente anárquico ocorre a predominância do mais forte ou do mais astuto. Recepcionando o pensamento de Tucídides, que por meio das circunstâncias estruturais da disputa de poder entre os Estados que compelem as ações humanas em direção às inclinações naturais mais íntimas. Por considerar que:

Nada há de extraordinário, portanto, ou de incompatível com a **natureza humana** no que fizemos, apenas por havermos aceito um império quando ele nos foi oferecido, e então, cedendo aos **motivos mais fortes – honra, temor e interesse** – não abrimos mão dele. Tampouco somos os primeiros a assumir este papel; **sempre foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes**. [...] E merecem elogios aqueles que, **cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força**. (TUCÍDIDES, 2001, p. 44, grifos nossos).

Na condição natural do ambiente anárquico, os soberanos são compelidos pelo medo. Dessa forma se o poder dos soberanos for equivalente, o temor pode resultar em guerra, caso a diferença de poder seja muito superior, torna-se irresistível a submissão. Para Tucídides e Hobbes, os soberanos se encontram em um ambiente anárquico e constringe tanto os indivíduos (que vivem em grupos familiares) quanto os Estados.

Assim o medo proveniente da desconfiança é a causa primordial da guerra entre soberanos, onde prevalecem as relações estratégicas³⁶ diante de seus pares, em tal ambiente a neutralidade, é um perigo. Os Estados fracos só podem aspirar à sua preservação através de alianças com os mais poderosos – não há escolha ao fraco, ou ele se submete e aceita a

³⁶À primeira vista, não parece ser injusto que o termo “estratégia” seja derivado de “dissimulação” e que, a despeito de todas as mudanças reais e aparentes que a guerra sofreu desde os dias da Grécia antiga, este termo ainda indique a sua natureza essencial. (CLAUSEWITZ, 2005, p. 230).

dominação do mais forte ou resiste e é destruído. Tucídides enuncia tal lógica no diálogo Mélio, cujos embaixadores atenienses tentam persuadir os mélios a aceitarem o jugo de Atenas:

Atenienses: Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem [...] *Mélios:* “Mas que vantagem poderemos ter em ser escravos, em comparação com a vossa em dominar-nos?” *Atenienses:* “Ser-vos-ia vantajoso submeter-vos antes de terdes sofrido os mais terríveis males, e nós ganharíamos por não termos de vos destruir”. *Mélios:* “Então vós não consentiríeis em deixar-nos tranquilos e em sermos amigos em vez de inimigos, sem nos aliarmos a qualquer dos lados?” *Atenienses:* “Não, pois vossa hostilidade não nos prejudicaria tanto quanto vossa amizade; com efeito, aos olhos de nossos súditos esta seria uma prova de nossa fraqueza, enquanto o vosso ódio é uma demonstração de nossa força”. (TUCÍDIDES, 2001, p. 348; 350).

As considerações sobre ética, direito, piedade ou afinidade étnica são impotentes diante das relações de força. O interesse estratégico move a ação dos Estados e conduz ao primado da violência. Dessa forma é uma condição vital do Estado reconhecer suas reais capacidades de barganha, em seu papel efetivo no equilíbrio de poder. A decisão política adequada define sua sobrevivência ou o seu colapso, nesta circunstância o autoengano é um erro fatal. Enunciado por Tucídides (2001, p. 351; 353) na exortação final dos atenienses ao mélios, antes de iniciarem as hostilidades contra Melos:

Não deveis refugiar-vos nesse sentimento que leva frequentemente os homens à ruína quando se vêem diante de situações perigosas claramente visíveis e aparentemente humilhantes: o temor da humilhação [...] Evitaredes essa desgraça se deliberardes sabiamente, e não considerardes humilhante reconhecer-vos inferiores à cidade mais poderosa, que vos oferece condições moderadas - tornar-vos seus aliados, conservando o vosso território embora sujeitos ao pagamento de tributos - e, quando vos é dado escolher entre a guerra e a salvação, não vos apegardes obstinadamente à alternativa pior. Aqueles que não cedem diante de seus iguais, que agem como convém em relação aos mais fortes, e são moderados diante dos mais fracos, procedem corretamente.

Hobbes corrobora com Tucídides ao formular o conceito principal que embasa uma teoria geral da guerra: o fator ambiental anárquico é o estado de natureza que produz um efeito de constrição no qual cada ator deve buscar sua acomodação. Hobbes considera a anarquia como ausência estrita de governo – “Pois tal palavra significa que não há governo algum, isto é, nem sequer há Estado” (HOBBS, 2002, p. 120) – na ausência de um soberano que dite as leis e julgue as contendas, tanto os indivíduos quanto os estados ficam à sua própria sorte devendo contar com suas próprias forças na defesa de seu direito natural à autopreservação.

O estado de natureza é pertinente nos relatos históricos, ou de modo empírico por testemunho ocular, de Tucídides e de Hobbes. Significa guerra e anarquia, é o fator ambiental cujo dilema é dominar ou ser subjogado. Desse modo o cenário do estado natural apresenta estreitas possibilidades predeterminadas. Hobbes considera que o soberano representa uma vontade única de todo o Estado, mantém o seu direito natural a tudo e deve preservar as disposições do indivíduo no estado de natureza.

Como os soberanos permanecem em estado de guerra, a dominação é uma compulsão natural. Portanto a guerra é inerente ao Estado e deve exercer a dominação sobre seus pares sempre que lhe for possível, o imperialismo está implícito. É o próprio movimento de autopreservação que conduz ao exercício de um poder preponderante quando a oportunidade surge. O ambiente anárquico é o aspecto determinante cujo Estados, encontram-se em suas relações de poder. De acordo com Hobbes (2002, p. 35) no estado de natureza:

O vencedor tem o direito de forçar o vencido, ou o forte o mais fraco (assim como um homem saudável pode forçar um adoentado, ou alguém de mais idade pode forçar uma criança) a dar-lhe garantias de que no futuro lhe obedecerá – a menos, é claro, que a pessoa que está sendo forçada prefira escolher a morte [...] Disso também podemos entender que constitui um corolário do estado natural dos homens que um poder certo e irresistível confere a quem o possui direito de dominar e mandar naqueles que não possam resistir; de modo que essa onipotência engloba, essencial e imediatamente, o direito, que antes expusemos, a fazer tudo.

Hobbes expõe o raciocínio sobre o estado de natureza entre os soberanos como a imposição da lei do mais forte:

Duas coisas são necessárias à defesa do povo: ser prevenido e estar previamente armado. Pois as repúblicas, consideradas em si mesmas, estão no estado de natureza, isto é, de hostilidade recíproca. E, mesmo que elas se abstenham de lutar, isso não se deve chamar paz, mas antes um tempo para respirar, no qual um inimigo, observando o movimento do outro e como este se porta, avalia sua segurança não em função dos pactos, mas das forças e desígnios do adversário. E isso se faz conformemente ao direito natural. (HOBBS, 2002, p. 201).

Em Tucídides o poder do Estado não representa apenas a força massiva, mas como é assinalado no discurso dos embaixadores é a bravura e coragem dos cidadãos. No discurso de Péricles a coragem e a vontade são as virtudes maiores que proporcionam a força. Péricles em sua oração fúnebre reafirma os valores superiores da democracia ateniense, considera que:

Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões

públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação [...] Cumpre-vos compreender que Atenas goza de extraordinária fama entre todos os homens porque jamais se deixou vencer pelos infortúnios, e despendeu em guerras mais vidas e fadigas que qualquer outra cidade, e possui hoje a maior força jamais vista. A lembrança desta grandeza, apesar de agora mostrarmos alguma fraqueza (tudo está naturalmente sujeito a declínio), sobreviverá para sempre. Ela dirá que nós, entre todos os helenos, imperamos sobre o maior número de helenos; que enfrentamos nas guerras mais importantes adversários os mais numerosos, unidos ou separados, e habitamos a cidade mais rica em tudo e maior de todas. Os acomodados podem menosprezar essas realidades, mas os homens de ação, como nós, sabem apreciá-las, e quem não as tem há de invejá-las. Ser odiado e detestado em certos momentos foi sempre o quinhão dos que decidiram dominar; quem aceita esse ônus, visando aos mais altos fins, opta acertadamente, pois o ódio não dura muito, mas o esplendor do momento e a glória posterior ficam como lembrança eterna. Decidindo-vos preventivamente por um futuro honroso e por um presente sem desonra, assegurai-vos de ambos por um esforço imediato; não deveis mandar emissários aos lacedemônios nem deixá-los perceber que estais abatidos por vossas aflições presentes, pois aqueles que se mostram menos desalentados de espírito diante das calamidades e resistem melhor na ação, certamente são os mais fortes, quer se trate de pessoas, quer de cidades. (TUCÍDIDES, 2001, p. 108; 124).

Péricles destaca o caráter ateniense na impulsividade e ousadia da ação, do gosto pelo risco calculado, do valor e da honra provenientes do mérito, da bravura e da confiança na liberdade, da capacidade de fazer sacrifícios e suportar adversidades. São as características que proporcionaram a força de Atenas, a vontade mais poderosa é aquela conduz ao domínio. Esses atributos enunciados acima constituem a verdadeira força. O poder da vontade³⁷ supera a força bruta, o uso do intelecto, a capacidade de sobrepujar as adversidades, o grau de sacrifícios que um povo é capaz de suportar, esses fatores humanos enfim que possibilitaram a vitória dos atenienses sobre o império persa.

O império ateniense foi a manutenção do estado de guerra, pela visão das cidades adversárias subjugada, portanto as relações interestatais em um contexto imperialista pressupõe a guerra. Dessa forma os fatores que regem a ação dos agentes consistem no temor, na honra e no interesse. O discurso dos embaixadores atenienses diante dos espartanos, em sua defesa do império, demonstra a preponderância de tais fundamentos: “Compelidos pelas circunstâncias, fomos levados primeiro ampliar nosso império, até o seu estado atual, influenciados inicialmente pelo temor, depois também pela honra e finalmente pelo interesse” (TUCÍDIDES, 2001, p. 43;44).

³⁷ Tais elementos que caracterizam a “vontade mais forte” como a disposição inabalável em lutar, a crença no sentido da luta e principalmente o quanto o povo está disposto a se sacrificar pela vitória, explicam em parte como grandes potências são derrotadas por pequenos países militarmente fracos (quando estes recebem apoio das potências rivais) até no mundo contemporâneo, como a vitória do Vietnã na guerra contra os Estados Unidos (1962 – 1973) e o Afeganistão que foi capaz de derrotar a União Soviética (1979 – 1989).

Tucídides identifica homem e cidade, ao expor que a honra, o temor e o interesse são pulsões igualmente compartilhadas por ambos. A honra para a cidade reside em seus fatores reais de poder, tais como: seus recursos financeiros, seu efetivo militar, sua proeminência reconhecida, mas principalmente sua liberdade – pois a honra é um modo de vida que só pode ser preservado por sua capacidade de autodefesa. As causas principais do imperialismo faziam referência ao comportamento dos homens, que visam expandir o poder de suas cidades.

Hobbes considera que as causas são fatores da natureza humana, que conduzem ao conflito: “Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, 2004, p. 108; 109). Refere-se aos elementos que geralmente conduzem os indivíduos à violência, ao crime e necessariamente à guerra.

A competição conduz à agressão em prol da obtenção do lucro. A desconfiança ou difidência é o temor acerca da própria segurança, que conduz à violência em face da autopreservação. A glória ou honra é motivo de violência em busca de reputação. A competição – interesse; a desconfiança – medo e a glória – honra, são as causas da guerra apresentadas inicialmente na Antiguidade Clássica por Tucídides (2001) recepcionadas dois mil anos depois por Hobbes (2004). Autores como Schlatter (1945) e Wight (2002) indicam que as causas da guerra elencadas por Tucídides foram explicitamente adaptadas por Thomas Hobbes, por considerar que as causas primordiais da guerra foram: competição, desconfiança e glória como elementos latentes da natureza humana de modo perpétuo e não somente confinadas ao ambiente anárquico do estado de natureza.

Entre os súditos a paixão de vanglória é que acaba conduzindo todas as outras causas passionais ao extremismo: “Das paixões que mais frequentemente se tornam causas do crime uma é a vanglória” (HOBBS, 2004, p. 226), entre soberanos a vangloria se manifesta através do desejo imperialista. De qualquer modo a guerra é um recurso necessário aos soberanos, seja por conquista movida pelo espírito de competição, seja um ataque preventivo devido à desconfiança ou na imposição de uma política externa, uma doutrina, crença, jurisdição, costume ou outro tipo de padrão ou tradição qualquer no intuito de elevar a glória do conquistador.

Tucídides demonstra o efeito da desconfiança em vários momentos e recorre à exposição da importância do interesse, destacando o papel da honra ou da glória na mentalidade dos gregos antigos, esta tradição era proveniente de Homero. Em virtude de:

Quando os heróis de Homero lutam, não o fazem pelos motivos cavaleirescos de seus sucessores medievais, mas para preservar seu status e alcançar a glória, uma abstração (como tal, rara em Homero), porém determinável em termos de posses materiais. E mesmo a glória envolve riscos calculados. (GRANDSDEN, 1988, p. 93).

Tucídides em sua exposição do comportamento das cidades, atribuí aos indivíduos o mesmo caráter, ou seja, faz a identificação entre os dois. Tal artifício é utilizado por Hobbes, indicando assim sua recepção ao tratar da desconfiança:

Vemos todos os países, embora estejam em paz com seus vizinhos, ainda assim guardarem suas fronteiras com homens armados, suas cidades com muros e portas e manterem uma constante vigilância. Com que propósito fazem tudo isso, se não for pelo medo ao poder do vizinho? Vemos, até nos Estados bem governados onde há leis e castigos previstos para os delinquentes, que mesmo assim os particulares não viajam sem levar a sua espada arma a seu lado, para se defenderem, nem dormem sem se fecharem – não só suas portas, para proteção de seus concidadãos – mas até seus cofres e baús, por temor aos domésticos. Poderiam dar os homens melhor testemunho da desconfiança que cada um tem do outro e todos de todos? Assim agindo, tanto os países como os particulares, proferem publicamente seu temor e desconfiança mútua. (HOBBS, 2002, p. 14).

Hobbes transita indistintamente entre indivíduo e soberano ao relatar o comportamento “tanto dos países como dos particulares”, ao tratar do sentimento de desconfiança que afeta igualmente aos dois. A desconfiança equivale ao temor mútuo, pois segundo Hobbes, o medo é “uma certa antevisão de um mal futuro” (*Ibidem*, p. 359). Enquanto que “a desconfiança ou timidez é a dúvida que faz com que se interesse em buscar o mesmo bem por outros meios” (*Idem*, 2003, p. 60).

No caso “de uma certa antevisão de um mal futuro” (*Loc. cit.*) que é o medo proveniente da desconfiança, esse mesmo temor é o fator que compele a busca por outros meios na obtenção de um fim, subentende-se o uso da violência se necessário. A paixão leva à agressão, proveniente da competição (*competition*) e exige uma rápida resposta ofensiva em autodefesa, caso contrário se encara fatalmente a morte ou a submissão.

A competição provém dos apetites e dos ganhos, ou por tudo aquilo que se deseja como bom para si. A competição é a paixão de superação constante dos rivais na obtenção dos mesmos recursos escassos, a permanente saciedade dos crescentes apetites mesmo que em detrimento dos outros, é a pura vontade de poder enquanto exercício de domínio. Quando os homens buscam um mesmo fim, “este fim algumas vezes nem pode ser usufruído em comum, nem dividido, segue-se que o mais forte deve usufruí-lo sozinho, que é decidido por meio de batalhas em favor do mais forte”. (*Idem*, 2004, p. 94).

Do comportamento do indivíduo para a ação do Estado, a competição promove a guerra de conquista; a desconfiança gera o ataque preventivo de uma guerra de defesa; a glória é a única causa capaz de gerar a guerra seja por ninharias (*trifles*), uma palavra (*word*) de gracejo mal compreendida ou qualquer outro sinal de depreciação. A causa de conflito que apresenta o aspecto menos racional em Hobbes é a glória, torna-se aparente no valor que um homem faz de si próprio (*Ibidem*, p.76), não é nada mais nada menos que vanglória ou orgulho (*pride*) (*Ibidem*, p. 68), porque a comparação entre os homens é o que instiga o desejo em subjugar e humilhar seus semelhantes.

A competição é a predisposição original para todo tipo de conflito violento, “pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro”. (*Ibidem*, p. 92). A vanglória é “a paixão cuja violência ou prolongamento provoca à loucura ou é uma grande vanglória, a que vulgarmente se chama orgulho ou autoestima, um grande desalento de espírito”. (*Ibidem*, p. 75). É a responsável por todos os excessos cometidos pelos homens, que insatisfeitos por sua situação presente buscam satisfazer suas ambições fazendo uso da violência e da fraude.

A guerra aberta e a sedição são eventos condicionantes para todo tipo de desordem e representam o regresso ao estado ou condição natural da humanidade. Hobbes enuncia que existe uma estrutura evidente na conduta de indivíduos ou grupos empenhados em um conflito violento. Ocorre uma nítida recepção de Tucídides, ao elencar as causas gerais da guerra: competição, desconfiança e glória, Considera que residem na própria natureza humana, em sua liberdade absoluta no estado natural, onde todos são imperiosamente movidos por suas paixões, ou no estado civil onde os indivíduos se deixam dominar novamente pelas paixões da vanglória e da ambição tornando suas mentes violentas conduzindo-os assim à sedição.

O interesse é considerado próprio de cada cidade e motivo belicoso; é uma causa frequentemente acompanhada pelo temor ou pela honra, como no incitamento à guerra feito pelos coríntios aos espartanos: “todo o resto da Hélade juntar-se-á a vós na luta, em parte por temor e em parte por interesse.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 72). O interesse assume outros aspectos que abarcam utilidade e vantagem, visto como expectativa de ganho dirigido à uma finalidade honrosa. Essa postura é enunciada no discurso de Alcebíades a favor da expedição à Siracusa, durante deliberação na assembleia de Atenas, “alardeando que ira subjugar Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória” (*Ibidem*, 2001, p. 485).

Para o cidadão a honra³⁸ assume o pertencimento à *polis*, era glorioso morrer pela pátria, pois graças ao patriotismo o homem mais simples poderia ser elevado à categoria de herói cívico. O culto cívico estimulou a emergência do sentimento patriótico, assim os motivos seculares da realidade concreta preponderavam no sacrifício pela pátria. Nesse caso, a honra assume o aspecto cívico, pois “são os maiores perigos que proporcionam as maiores honras, seja às cidades, seja aos indivíduos” (*Ibidem*, p. 87).

Em seu aspecto cívico a *polis* é a promotora da honra e da glória. Para Hobbes (2004, p. 86) esta é a definição de honra civil, cuja fonte única é o Estado que emana a vontade do soberano, ela é temporária e investe as magistraturas, títulos, cargos, uniformes e emblemas. Dessa forma “os homens honram a quem os possui, porque são outros tantos sinais do favor do Estado; este favor é poder”.

Em Tucídides a aspiração pela honra e glória era objetivo compartilhado por cidadãos de todas as condições sociais. O sacrifício último dos cidadãos fornece uma dupla honra; em nome da honra da cidade e da honra pessoal. Na Grécia clássica glória cívica a é compartilhada por ricos e pobres como um sentimento patriótico comum, na oração fúnebre de Péricles, vemos a emergência do patriotismo, por considerar que tais homens na hora do combate: “achando melhor defender-se e morrer do que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino, morreram num momento de glória e não de medo”. (TUCÍDIDES, 2001, p. 112).

Enquanto Hobbes considera a glória em seus aspectos mais abstratos e subjetivos, a honra é enunciada geralmente em seu aspecto de fator real de poder, tal acepção é enunciada originalmente por Tucídides, significa a própria posição de uma cidade e sua influência em relação com as outras, como o poder de dissuasão que possui. O equilíbrio de poder é visto em termos de honra ou desonra, de acordo com a movimentação dos atores envolvidos.

Hobbes (2004, p. 83) nomeia a honra como um “poder instrumental”, pois se trata de meios e instrumentos na aquisição de mais poder, assim a reputação é como a honra se define diante de outrem. “A reputação do poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção”. Hobbes ressalta que a honradez é uma relação de reciprocidade que define o simbolismo de honrar como sinal da amizade, enquanto o seu oposto caracteriza a desonra como sinal claro de inimizade.

³⁸ A honra como um construto ideológico sócio histórico é sempre determinada pela cultura de uma época datada, quer seja chamada de “espírito do tempo” ou “inconsciente coletivo”. A honra sempre reflete os valores abstratos mais exaltados de uma sociedade específica em um período histórico. Costuma estar associada ao mito.

Em Tucídides os fatores de honra, temor e interesse são indicados como pulsões humanas inatas. A honra como um sentimento comum entre os gregos do período clássico, em geral se manifestava como vontade de poder, como Hermócrates deixa bem claro em seu discurso em favor da união das cidades sicilianas que:

É perdoável que os atenienses tenham essas ambições e planos de tornar-se ainda mais poderosos, e não censuro aqueles que desejam dominar, mas sim os mais ansiosos por submeter-se; na verdade, é ínsito à natureza humana mandar sempre nos que cedem, como também o é prevenir-se contra aqueles que estão prestes a atacar. (TUCÍDIDES, 2001, p. 252).

Tucídides unifica a relação entre indivíduo e Estado, assim todas as ações do “Estado” são atribuídas às disposições da mente humana, o homem é visto como responsável por tudo que escolhe para si mesmo, exceto diante do imponderável. A guerra fundamentava o amplo espectro de dominação tanto na antiga Grécia Clássica quanto na Europa moderna, desde os costumes privados até a relação interestatal.

A dominação implica o uso da violência, são relações enunciadas em termos como império; hegemonia; tirania; escravidão, que enquanto provenientes de um explícito estado de guerra onde aquele que é capaz de impor a ordem e ditar a lei é o único que pode exercer o poder coercitivo – o soberano – estas relações de dominação, que segundo Tucídides os gregos estavam bem cômicos desta manifestação do poder da aplicação eficaz da violência, assim como os europeus do século XVII, segundo Hobbes.

Primeiramente enunciado em Tucídides e posteriormente recepcionado em Thomas Hobbes, podemos observar como o comportamento das cidades soberanas é identificado ao comportamento do homem em geral, assim a situação da guerra é um acontecimento exclusivamente humano que está vinculado tanto à reação humana aos fatores ambientais (anarquia) quanto à própria constituição humana – sua natureza. Portanto as causas maiores da guerra estão presentes como paixões humanas, são elas: temor, honra e interesse que Thomas Hobbes adapta como desconfiança, glória e competição.

As paixões estão entrelaçadas, na cultura clássica o temor da desonra poderia ainda ser maior do que o temor da morte, em geral o temor estava vinculado principalmente à questões concretas e neste caso a cidade cujo destino era compartilhado pelos cidadãos. Para a cultura ocidental cristã, dos séculos XVI – XVII, o temor assumia contornos absurdos devido ao imaginário da época dominado pela ideologia religiosa, assim o temor do inferno foi maior do que o temor da morte.

A honra e o interesse se diferem quanto à sua intangibilidade, enquanto a honra é uma noção abstrata e determinada especificamente por cada cultura, o interesse está vinculado às

necessidades concretas de existência – a permanente luta por recursos escassos. Portanto a guerra contempla a solução violenta de impasses irreconciliáveis: os econômicos são relativos aos interesses e à competição; os políticos aos temores e as desconfianças já os ideológicos se referem às honras e glórias.

Em suma nossa hipótese se confirma em face desses dois aspectos que condicionam a guerra para Tucídides: o ambiente anárquico das relações internacionais e a as reações instintivas da natureza humana diante deste cenário. Hobbes recepcionou esses dois aspectos em suas proposições, inclusive ele foi mais além ao considerar os fatores da natureza humana como fonte de discórdia perpétua, assim as paixões da competição, desconfiança e glória obsedam não apenas os soberanos em ambiente anárquico como também são as fontes de transtornos civis e interpessoais. Portanto ele faz uma teoria geral da guerra ao expor as causas que permanecem as mesmas ao longo do tempo e do espaços para a eclosão de conflitos e manifestação da violência. Constatamos a partir da analogia linguística (tradutibilidade) dos enunciados de Tucídides, a recepção de Hobbes em sua teoria política, onde se revela a identidade lógica (equivalência) com as noções do historiador.

3.2. A recepção de Tucídides na concepção da natureza humana em Thomas Hobbes

Quadro 5 - Quantificação do termo natureza humana em Hobbes

Termo	Autores	
	TUCÍDIDES	HOBBS
NATUREZA HUMANA	5	18

O homem descrito por Tucídides (2001) possui um organismo físico, é um ser moral e social. Diferentemente, a sua representação do animal político assemelha-se a definição da expressão o homem de ação, o *Epimeteu* – aquele que age primeiramente por impulso e depois raciocina claramente. Busca expor através de argumentos explicativos a reação natural do ser humano diante das situações mais extremas – *anomia* e *stasis* – o estado de natureza.

A perspectiva compartilhada por Tucídides e Hobbes é de uma concepção que tende ao pessimismo acerca da natureza do homem, decorrente da incapacidade de alterá-la. Ambos os autores políticos manifestam um cenário trágico da humanidade, pois as paixões que movem os homens não podem ser suprimidas, mas apenas parcialmente satisfeitas, parcialmente constringidas por intimidação ou sublimadas.

Tucídides descreve o homem sem ilusões ou comprometimento com alguma ideologia específica – política, filosófica ou religiosa. Seu olhar austero, próprio de um aristocrata no exílio, demonstra independência e livre pensar. Foi um crítico sagaz de sua própria *pólis* e da guerra em si. A objetividade e a neutralidade de seu raciocínio foram profundamente admiradas por Hobbes. Uma diferença intelectual, evidente entre os dois autores, reside em seus ofícios porque Tucídides foi historiador que aspirava à filosofia e Hobbes um filósofo.

Hobbes concebe um ser humano enraizado nas referências da tradição clássica em Epicuro de acordo com Strauss (2009, p. 147) e da noção contratual dos sofistas e sua ética hedonista como Antifo³⁹ e Trasímaco de acordo com Barker (1978, p.73; 77; 158; 159) e de Tucídides que “mostra a filosofia da *stasis* helênica em seus discursos, nos quais (os sofistas) desenvolveram a especulação política” (*Ibidem*, p.80; 81, grifos nossos). Hobbes observa as evidências históricas herdadas, e principalmente, nos testemunhos dos eventos de sua época. Enquanto que Tucídides utiliza o método histórico de pesquisa em fontes documentais, orais e, principalmente, em suas próprias observações ao descrever os fatos contemporâneos. Estuda as causas dos acontecimentos, observando as inferências dos eventos que oferecem as propriedades e o funcionamento de seu objeto central – o homem.

A tradução que Hobbes (1839) fez de Tucídides, mais precisamente no segmento introdutório, trata da vida e obra do autor na sua menção laudatória, enunciando o grande valor humanístico e didático da obra traduzida:

Digressões que instruem acerca das causas, ou outra forma aberta na condução de preceitos (que é a parte que cabe ao filósofo) ele nunca utilizou; exibindo tão claramente diante dos olhos os caminhos e eventos de bons e maus conselhos, a narração em si secretamente instrui o leitor e mais eficazmente do que jamais se poderia fazer por preceito. (HOBBS, 1839, p. 19, livre tradução).

Essa característica literária e o aspecto humanista permaneceram sendo utilizadas por Hobbes, como o método de demonstração de suas proposições acerca do homem. O método de autoconhecimento por meio da introspecção, defendido desde as origens da filosofia por pensadores renomados na literatura acadêmica, tais como: Heráclito, o obscuro que afirmara: “Procurei-me a mim mesmo”. Posteriormente Sócrates de pensamento tão diverso também

³⁹A oposição entre a natureza e a convenção está na raiz do discurso do sofista Antifo em *Sobre a Verdade*: “Ditames da natureza (*ti-tes físis*) são inevitáveis e inatos; as leis (*tá ton nómon*) são adventícias. As leis são criadas por convenção, não pela natureza. As coisas legalmente justas são restrições à natureza [...] Os homens extraem vida daquilo que os favorece e morte do que os desfavorece. Mas o que as leis estabelecem como vantajosos implica em restrições à natureza (pois impede os homens de extrair a vida, pertencente à natureza, do que realmente lhes traz benefícios), enquanto que o que a natureza determina como benéfico é inteiramente livre (pois os homens estão livres de extrair a vida daquilo que lhes é realmente vantajoso, já que tais coisas são idênticas aos próprios homens)”. (BARKER, 1978, p. 89, grifos do autor).

corroborou esse método humanístico. O método clássico do templo de Delfos – conhece-te a ti mesmo – é ressaltado primeiramente no livro *Elementos da Lei Natural e Política* (2003, p. 42) e também em sua Introdução do *Leviatã* (2004) ao tratar do ser humano como o artífice do Estado:

Há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas do homem. Em consequência do que aquelas pessoas que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria, comprazem-se em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum*, Lê-te a ti mesmo [...] Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia, etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança, etc., e não à semelhança dos objetos das paixões, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas, etc. (HOBBS, 2004, p. 28)

Segundo Hobbes os homens estão sujeitos às mesmas paixões, basta que cada um analise a si próprio para chegar à conclusão de que os homens serão sempre os mesmos seres suscetíveis às paixões, provenientes da natureza humana. Portanto a compreensão da guerra só se torna possível através da análise do comportamento do ser humano, da recorrência das ações humanas testemunhadas pela historiografia e das tendências inatas do ser humano.

Os homens comuns devem desenvolver seu autoconhecimento em vista da prática cívica, enquanto os soberanos devem buscar o conhecimento da humanidade em geral, porque suas decisões e ações devem considerar a natureza humana tal qual ela se apresenta – caso o governante deseje alcançar o sucesso político. Contudo este saber não é adquirido com facilidade, pois:

Mas mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. *Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano.* O que é coisa difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. *Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.* (Loc. cit., grifos do autor).

Na Grécia Antiga a percepção de *Phýsis* (natureza) em Tucídides é semelhante ao de Thomas Hobbes – concepção de uma natureza fixa e imutável. Mesmo sendo percebida parecidamente, a amplitude desse conceito abarca a ideia de princípio vital que se auto-organiza, através do ânimo e do movimento dos seres e dos fenômenos; ontologicamente

retrata a essência de um ser ou o que o ser necessariamente é. Representado por atributos que definem algo específico, a espontaneidade inata da índole.

A percepção filosófica de natureza concebida na Grécia clássica é mantida pela concepção científica do século XVII: *Phýsis*, a natureza imutável, concebida como ordem abstrata e necessária do mundo concreto, a natureza que forja o mundo inteligível porque recorrente e necessária. Vale salientar que a concepção de natureza humana, em Tucídides (2001) possui dois aspectos principais: o organismo físico universal – a espécie humana; e a exclusividade da mente humana – racionalidade dos homens às pulsões e paixões comuns à psique humana. De modo análogo, a formação do conceito de natureza humana em Thomas Hobbes apresenta os aspectos de organismo físico; de predominância das paixões; a exclusividade da racionalidade humana e sua igual capacidade enquanto espécie.

A experiência pessoal refletida na premissa, conhece-te a ti mesmo, através da dedução lógica é capaz de indicar o seu mecanismo da natureza humana. Hobbes insere a *phýsis* (natureza humana) em sua polarização antitética com o *nomos* (normas convencionais). Dessa oposição deriva toda sua filosofia política como afirma explicitamente na Introdução do *Leviatã* (2004). É a partir do pressuposto da existência de uma determinada natureza humana concreta que se torna possível a origem contratual – convencional do Estado. O conceito de natureza humana, utilizado comumente por Tucídides e pelos sofistas no período clássico, está inserido na mesma polarização antitética da oposição de Hobbes.

A aceção da natureza humana, enquanto espécie, pode ser inferida em Tucídides, quando ele compara os costumes de helenos com os bárbaros, retrocedendo até um período de igualdade. Em seu comentário acerca de Homero, enuncia que o *aedo*: “tampouco usou o termo “bárbaros”, em minha opinião porque os helenos, de sua parte, ainda não se haviam agrupado distintamente a ponto de adquirir uma designação única em nítido contraste com aquela.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 3, grifo do autor). Afirmando que em tempos idos, vários costumes belicosos eram comuns aos helenos e bárbaros, com destaque ao costume de andar armado, visto como rotineiro pelos antigos helenos e, como ainda era visto, entre os bárbaros contemporâneos.

A origem da norma civilizacional de andar desarmado é atribuída aos atenienses que “estavam entre os primeiros a desfazer-se de suas armas e, adotando um modo de vida mais

ameno, mudaram para uma existência mais refinada” (*Ibidem*, p. 4). Reconhece que somente o *nomos*⁴⁰ – a convenção diferenciava, originalmente, os helenos dos bárbaros.

A concepção da natureza igualitária da humanidade, à espécie ser humano, possibilitou o surgimento de algumas ciências⁴¹, dentre elas a medicina. Portanto a percepção médica surge com a concepção do homem universal, um organismo físico⁴². Tucídides, ao descrever racionalmente às diferenças culturais, questão exclusiva do *nomos*, não permite espaço algum para qualquer justificativa de uma pretensa diferença de natureza (*Physis*) entre helenos e bárbaros. Como afirmara o sofista Antifo: “nossas faculdades naturais são absolutamente as mesmas, quer sejamos gregos ou bárbaros [...] nenhum de nós [...] tem essas características de forma especial”. (BARKER, 1978, p. 90,).

Dessa forma, a habilidade mental do ser humano – a capacidade exclusiva na psique da espécie humana é o aspecto da sua imprevisibilidade, apresenta-se na própria incerteza da guerra. Para Tucídides (2001) toda menção às causas da guerra faz referência à natureza humana e a violência, além de representar uma manifestação da irracionalidade, estimula e fomenta a guerra entre as comunidades políticas. No caso específico da *stasis* no conflito de facções internas, exige uma elaborada organização mental do sujeito, no exercício exitoso da violência.

Existe um cálculo no comportamento violento, mesmo que sua manifestação tenha a aparência de brutalidade irracional. Segundo Tucídides são nessas situações extremas que a natureza humana é compelida a agir de acordo com as circunstâncias. Assim a autopreservação representa o traço natural instintivo, que nos gregos, suplantava qualquer ardor ideológico. Diante de situações extremas, o ser humano é capaz de ousar em sua tomada de decisão, ao lançar mão de todas suas potencialidades e torna-se imprevisível como a própria guerra. Dessa forma,

Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras [...] o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam

⁴⁰O costume enquanto *nomos* – era o que unicamente poderia fazer a diferença entre ser heleno ou bárbaro. Tucídides (2001, p. 5) enuncia que: “É possível demonstrar que os helenos antigos tinham muitos outros costumes semelhantes aos dos bárbaros atuais”.

⁴¹ Vale salientar que a filosofia é a mãe de toda ciência, pois foi o primeiro argumento do cosmo sem fazer menção aos deuses ou mitos. Utilizando, apenas, argumentos lógicos, racionais e sistemáticos (CHAUI, 2004).

⁴²A primeira aceção de natureza humana (*physis*) está implícita ao tratar do seu par antitético, costume (*nomos*).

morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto, gozar os prazeres da vida antes de sua consumação. (TUCÍDIDES, 2001, p. 118).

A natureza humana extrapola ao alcance do autocontrole, por abarcar elementos da *phýsis*, tais como: a geografia e o clima, dentre vários outros elementos que não são passíveis de se sujeitarem ao homem. É nesse aspecto que chama a atenção para o valor da sua obra que foi feita para ser útil: “quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano”. (TUCÍDIDES, 2001, p. 15)

O aspecto irracional do comportamento humano descrito pela história, apresenta o domínio das paixões em sua condução. Este foi um dos motivos do desprezo dos filósofos antigos pelo conhecimento histórico. Hobbes refutou a concepção em Aristóteles da natureza humana, considerando irreal e falaciosa. Buscou outras fontes na tradição clássica, que apresentam semelhanças com a sua percepção particular.

Hobbes é considerado pela comunidade internacional como um dos criadores da ciência política, ao apresentar proposições descritivas e realistas da história e da ciência. Cujas proposições pretendem ser normativas como a política e o direito, e, prescritivas, como faz a filosofia política. Sua proposição inicial é acerca do homem, refutando Aristóteles, trata do ser humano como ele é de fato em sua natureza, em oposição ao conceito convencional, artifício criado pelo homem para superar tal natureza. O Estado e as leis são produtos do artifício humano e não algo que provenha da natureza humana como afirmava Aristóteles.

Podemos observar que o debate dos sofistas acerca da natureza (*phýsis*) e convenção (*nomos*) era o centro dos seus diálogos. Inserido nesta tradição, Hobbes eleva esse questionamento ao cerne da filosofia em *Do Corpo – Cálculo ou Lógica* (2009). Por meio da argumentação filosófica ele apresenta a definição comparativa do natural com a cidade, ao afirmar que:

As partes principais da filosofia são duas. Pois, as que procuram as gerações e propriedades dos corpos, apresentam-se como que dois gêneros supremos de corpos, muito distintos entre si. Um, que é obra da natureza é chamado *natural*; o outro, que é instituído pela vontade humana através das convenções e dos pactos dos homens, é chamado *cidade*. Daí portanto se originam, primeiramente, as duas partes da filosofia, a *natural* e a *civil*. (HOBBS, 2009, p. 35, grifos do autor).

O método que Hobbes define como resolutivo e compositivo, originalmente utilizado por Galileu, representa a análise social realizada pelo indivíduo, o homem – um ‘corpo

animado’ que se apresenta como um ‘animal racional’. Assim, através da ‘disposição dos homens’ – suas tendências naturais inatas – torna-se possível realizar a síntese da lógica que agrega os indivíduos ao todo social. A partir dos elementos mais simples da natureza humana para alcançar um todo. Segundo Souki (2008, p. 35) Hobbes efetua uma “Redução metodológica, que parte da sociedade até alcançar os indivíduos e destes, por sua vez até os elementos primeiros de movimento.”

No período histórico vivenciado por Tucídides, Atenas era um centro cosmopolita que recebia estrangeiros de todos os cantos da Hélade. O filósofo Anaxágoras, amigo particular de Péricles, introduziu a filosofia física (ciência da natureza) em Atenas e instruiu Tucídides. Anaxágoras elaborou toda uma cosmologia fundamentada no conceito de *Nous*, cujo espírito origina tudo o que existe, através de um turbilhão em movimento giratório. Posteriormente essas ideias lhe custaram a condenação por ateísmo, cuja sentença foi o banimento de Atenas. Devido à ousadia de seus pensamentos, o círculo de homens em torno de Anaxágoras era muito restrito:

No cenáculo fechado dos anaxagoreanos de Atenas, a mitologia popular só era tolerada como uma linguagem simbólica. Todos os mitos, todos os deuses, todos os heróis surgiam aí unicamente como hieróglifos de uma interpretação da natureza, e mesmo a épica homérica devia ser o hino canônico que cantava o poder do *Nous* e as lutas e as leis da *Phýsis*. (NIETZSCHE, 1994, p. 106, grifos do autor).

O filósofo Arquelaus foi discípulo de Anaxágoras, considerado o último físico e professor de Sócrates segundo a tradição. De acordo com Barker (1978, p. 59, grifos do autor) Arquelaus “fazia preleções sobre a Lei e a Justiça, e foi o primeiro a traçar a famosa distinção entre *phýsis* e *nómos*.”

Percebe-se nitidamente que o estudo de Hobbes, ao apontar como a filosofia se divide em duas partes principais: a *natural* e a *civil*. Estão inseridas no longuíquo debate filosófico, na transição da filosofia natural, dos antigos físicos gregos, ao pensamento humanístico dos sofistas. Porque a ciência, enquanto uma concepção racionalista (hipotético – dedutiva), é proveniente dos gregos antigos e, somente no século XVII, será questionada em sua confrontação com o empirismo.

As contradições nos discursos sofistas da natureza (*phýsis*) e da convenção (*nomos*), residem nas próprias distinções interpretativas que haviam sobre a natureza de cada conceito. O debate oratório dos sofistas girava em torno de questionamentos filosóficos de caráter político e jurídico, pois se questionava a existência da *pólis*. Assim, os Sofistas defendiam o questionamento da natureza, a artificialidade da justiça e das leis políticas; da existência de uma pretensa hierarquia natural entre os homens como gregos e bárbaros, livres e escravos.

Os sofistas em geral defendiam o caráter convencional da política, da justiça e suas leis, enquanto Platão e Aristóteles eram defensores do caráter natural da política, da justiça e das leis. A confusão em que se caracteriza os discursos dos sofistas nos diálogos platônicos, reside predominantemente na identificação entre os conceitos de Natureza e Justiça⁴³.

Tucídides apresenta os mesmos temas debatidos pelos sofistas nos discursos e diálogos ao longo da *História da Guerra do Peloponeso* (2001). O debate entre Cálicles e Sócrates no diálogo platônico *Górgias* (1980), apresenta a oposição entre natureza e Lei, de modo explícito. Enquanto em Tucídides, a mesma franqueza com que são expostas tais ideias, há paralelo no diálogo Mélio e no debate entre Diodotos e Clêon. Cálicles zomba de Sócrates, ao defender intransigente a ética abstrata irreal e impraticável. Para qualquer grego de sua época, o realismo de Cálicles, evidencia o comportamento humano efetivo, ao contrastá-lo entre o dever natural e o convencional:

Tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expões teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo por natureza, mas apenas segundo a lei. Pois, na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei [...] Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto. Nem é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas de escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois, ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros. No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros. (PLATÃO, 1980, p. 159; 160).

Cálicles expõe que a natureza humana se opõe à Lei, a desmedida (*hybris*) é o modo de vida aristocrático e, representa, a tendência natural de todo ser humano de procurar saciar seus apetites impunemente. Expõe um ponto de vista aristocrático ao considerar que as convenções (leis) foram estabelecidas para refrear os impulsos de domínio dos poderosos⁴⁴.

⁴³Segundo Chauí (2004, p. 32) a Justiça em sua origem mítica era personificada pela deusa *Diké*, representava a equidade entre as coisas e os homens, tanto no que se refere às leis divinas quanto à ordem cósmica. A justiça é uma ordem divina e natural que sustenta o cosmos, que regula, julga e castiga as ações das coisas e dos homens. A ideia de justiça abarca a lei, a natureza e a ordem do mundo, a lei – *nómos*, a natureza – *physis* e a ordem – *kósmos*. “A invenção da política secularizou o sentido de *Diké*, significando as causas que fazem haver ordem, lei e justiça na natureza e na *polis*. Justo é o que segue a ordem natural e respeita a lei natural”.

⁴⁴ De fato a história das *polis* gregas descreve uma luta social constante para a composição política entre as classes, as soluções de compromisso conduziam a acomodações que foram mais estáveis em cidades tradicionalmente oligárquicas como Esparta, Tebas e Corinto, contudo as tensões sociais permaneciam constantes em toda a Hélade, com os “fortes” temerosos das maiorias “fracas”, a Guerra do Peloponeso desencadeou as tensões sociopolíticas latentes em cada *polis*, estimulando a guerra civil generalizada.

Hobbes corrobora com essa perspectiva do ser humano movido pelo desejo, inaugurando a ciência política, cujo objeto concreto de estudo é o homem.

A *hýbris* emerge de um poder excessivo ou da certeza da impunidade, assim afirma Cálicles – “Pois, segundo penso, decorre do direito natural que o melhor e mais sensato comande e tenha mais do que os inferiores” (*Ibidem*, p. 168). Em seguida Cálicles expõe realisticamente a ética hedonista do período clássico como proveniente da verdadeira natureza humana:

Cálicles — Foi isso, precisamente, Sócrates. Pois como poderá ser feliz quem for escravo do que quer que seja? O belo e justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá de permitir que se expandam quanto possível, e quando se encontrarem no auge, ser capaz de alimentá-los com denodo e inteligência e de satisfazer a todos eles à medida que se forem manifestando [...] Pois para os que nasceram filhos de reis, ou que por natureza sejam capazes de conquistar algum império ou o poder e qualquer domínio: haverá nada mais vergonhoso e prejudicial do que a temperança para semelhantes indivíduos? Tendo a possibilidade de gozar de todos os bens, sem que ninguém se lhes atravessasse no caminho, iriam impor a si mesmos um déspota, a saber, a lei da maioria, e o falatório dos outros, e as censuras? Quão infelizes não se tornariam, pelo fato mesmo da beleza da justiça e da temperança, se não pudessem dar mais aos amigos do que aos inimigos, e isso apesar de serem donos de suas próprias cidades? O certo, Sócrates, é que a verdade que tu presumes procurar é simplesmente isto: o luxo, a intemperança e a liberdade, quando devidamente amparados, é que constituem ao certo a virtude e a felicidade. Tudo o mais, todos esses enfeites e convenções contrárias à natureza, não passam de palavrorio sem valor. (*Ibidem*, p. 170; 171).

Sócrates admira a franqueza de Cálicles. Platão expõe tal diálogo como livre debate em termos abstratos e de modo paralelo, encontramos o mesmo teor desse debate em Tucídides, ao tratar de questões políticas e militares concretas.

A eficácia da política depende do saber efetivo da condição humana. O realismo político não pode desprezar a história e nem a psicologia humana. Ribeiro (1984) assinala como Hobbes se fundamenta em uma psicologia que enxerga os homens universalmente determinados por uma natureza passional. Enquanto os homens seguirem essa mesma pulsão natural inata – a busca do prazer e a fuga da dor – essa será a tendência maior das prováveis condutas humanas. Hobbes reconheceu na história de Tucídides as mesmas disposições humanas que ele enxergou por experiência própria ao longo de sua vida como também de sua introspecção, origem da sua própria natureza.

Tucídides também apresentava uma visão negativa do homem, só que proveniente de uma cultura que desconhecia o mito do pecado original. Aliás, a sua visão não se escora em mitologia grega alguma, relata veridicamente os eventos atuais em que participou, testemunhou ou recolheu relatos. Cujas descrições revelam a relação dos homens com a religião – os homens só realizam os ritos e obedecem as normas sacras quando lhes convém.

Nos infortúnios maiores que o ser humano é obrigado a suportar, os deuses simplesmente se tornam irrelevantes. Em Tucídides estes assuntos são enunciados nos diálogos que abordam a natureza humana.

Tucídides expõe noções que Hobbes definiu como formações conceituais expostas em proposições. Assim, para Hobbes (2004, p. 58), a natureza é um dado, pois “a própria natureza impõe aos homens certas verdades, com as quais depois eles vão se chocar quando procuram alguma coisa fora da natureza.” Do mesmo modo que ocorria nos debates clássicos expostos por Tucídides.

Para Hobbes somente através da convenção social – *nomos* – com a instituição do Estado e suas leis, torna-se possível existência de propriedade, justiça, segurança e paz. O temor às leis evita o regresso à belicosa condição natural dos homens, pois:

Suprimi as leis civis, e ninguém mais saberá o que é seu e o que é dos outros. Visto portanto que a introdução da propriedade é um efeito do Estado, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que o representa, ela só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano. Bem o sabiam os antigos, que chamavam *Nómos* (quer dizer, distribuição) ao que nós chamamos lei, e definiam a justiça como a distribuição a cada um do que é seu. (*Ibidem*, p. 196).

O homem enquanto corpo físico está sujeito indistintamente às mesmas leis físicas impessoais que outros corpos naturais. Hobbes parte de um materialismo mecanicista do funcionamento da natureza, através das leis perpétuas de causalidade. A oposição natureza é a convenção que permeia toda filosofia política de Hobbes. A natureza é amoral e o conceito moral, legal ou político é produto do artifício humano. Por considerar que:

A natureza do homem é a soma das suas faculdades e potências naturais, tais como as faculdades da nutrição, movimento, geração, sensação, razão, etc. Unanimemente, chamamos estas potências de naturais, e elas estão contidas na definição do homem sob estas palavras: animal e racional. (HOBBS, 2003, p. 20).

O homem é um corpo físico sujeito às necessidades naturais, cujos desejos provêm das necessidades corpóreas e representam o primado da sujeição à natureza. O homem é autômato e possui uma mecânica interna, cuja vida provém desses movimentos internos. De acordo com Hobbes (2004, p. 57) “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço”. Por outro lado, o homem, enquanto animal, encontra-se à mercê da natureza, considerado uma espécie de animal dotada de movimentos vitais, involuntários e voluntários.

O esforço quando se dirige à causa própria, é o apetite ou desejo e caso exista esforço (*endavour*), no sentido de evitar algo, denomina-se de aversão. Dessa forma,

Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer. Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também vontade. (*Ibidem*, p. 63).

A deliberação e a vontade são movidas pelos apetites, desejos e aversões, em relação às expressões vitais encontradas em todos os animais. Até mesmo as enfermidades são naturalmente compartilhadas pelo homem e outras criaturas irracionais.

Quanto às paixões do ódio, da concupiscência, da ambição e da cobiça, é tão óbvio quais são os crimes capazes de produzir, para a experiência e entendimento de qualquer um, que nada é preciso dizer sobre eles, a não ser que são enfermidades tão inerentes à natureza, tanto do homem como de todas as outras criaturas vivas, que seus efeitos só podem ser evitados por um extraordinário uso da razão ou por uma constante severidade em seu castigo. (*Ibidem*, p. 227).

A singularidade da espécie humana, dentre todas as outras, dar-se em função da exclusividade do aspecto racional, indica a capacidade mental que existe igualmente em toda humanidade. O *logos* é o atributo da singularidade humana, sua capacidade linguística e racional representa o conceito grego de *logos*⁴⁵. Segundo Hobbes (2003, p. 93) a natureza do homem é formada a partir das “faculdades naturais do seu corpo e mente, e podem ser todas compreendidas nestas quatro, a força do corpo, a experiência, a razão e a paixão.”

Tucídides menciona a natureza humana explicitamente em poucas ocasiões, mas as raras referências concentram os fundamentos de seu raciocínio. Indicando que as circunstâncias estruturais pertinentes às relações interestatais decorrem da disputa de poder e compelem a humanidade a seguir suas inclinações naturais. Pois,

Nada há de extraordinário, portanto, ou de incompatível com a natureza humana no que fizemos, apenas por havermos aceito um império quando ele nos foi oferecido, e então, cedendo aos motivos mais fortes – honra, temor e interesse – não abrimos mão dele.[...] E merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força. (TUCÍDIDES, 2001, p. 44).

As cidades representam as personificações das paixões de seus respectivos cidadãos e facções. As paixões compelem os homens, que passam a agirem coagidos. Os atenienses

⁴⁵ *Logos* corresponde ao verbo *légein*, recolher, dizer. É "palavra", "discurso", "linguagem", "razão".

justificam o império em uma declaração de autoafirmação da natureza humana, expondo de modo franco o insaciável desejo de poder – constante busca por domínio e o maior motivo do império. No caso, uma paixão desenfreada dos atenienses pelo gosto ao domínio. Esta noção enunciada originalmente por Tucídides, da busca insaciável do homem ateniense pelo poder – o império, foi conceituada por Hobbes como um movimento vital da natureza da espécie humana. O desejo de poder descrito por Tucídides expressa autoafirmação, em Hobbes tal desejo provém do instinto de sobrevivência. Os soberanos e as cidades estão mais expostos por permanecerem na anárquica condição natural. Conseqüentemente,

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através de leis, e no exterior através de guerras. (HOBBS, 2004, p. 91).

A busca desenfreada pelo poder além de visar satisfazer os desejos futuros é desencadeada como o processo de manutenção das conquistas passadas. Dessa forma os reis aumentam seu poder sobre seus súditos através das leis e subjuga os outros soberanos através de guerras. Do mesmo modo o discurso ateniense ressalta a compulsão interna irresistível, opressiva e, assim, vista como coercitiva. Afirma que não somente os atenienses, mas a espécie humana é incapaz de se controlar. Em Tucídides (2001, p. 44) todos os homens diante das circunstâncias adequadas, acabam “cedendo aos motivos mais fortes – honra, temor e interesse”.

Inicialmente, o temor aparecia como o motivo original do império – a autopreservação. Porém, os atenienses retomam o discurso, invertendo a ordem dos motivos mais fortes que são igualmente irresistíveis e justificáveis, pois cidade alguma rejeita o império. Os atenienses justificam seu império abertamente apontando para os motivos maiores que residem na natureza humana. Sua ousadia reside em admitir o domínio, sem expressar uma assertiva racional acerca do direito de reinar.

Tucídides não defende a lei do mais forte. A força é vista como a vontade superior ou virtude superior, aqueles que a exercem inevitavelmente se tornarão os dominadores. Tais feitos são possíveis somente àqueles que sabem ouvir o chamado dos motivos mais fortes, que residem na própria natureza humana. Os mais fortes não são os mais justos ou os melhores,

são apenas os que possuem maior força, cujos mais fracos devêm se submeter e, conseqüentemente, nutrir rancor contra os poderosos.

Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” - isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante. (NIETZSCHE, 2008, p. 18).

Os três maiores motivos – honra, temor e interesse, que justificam o domínio imperial para Tucídides e, que Hobbes recepciona posteriormente, denominando de glória, desconfiança e competição são os fatores causais na promoção da guerra. Para ambos os autores, esses elementos residem na própria natureza humana. Portanto os atenienses afirmam que os homens são compelidos pela natureza a perseguir os bens da segurança, renda e deferência. Ao contrário de Platão e Aristóteles estes emissários não clamam que a justiça é natural ao homem, pois entendem natural como necessário, enquanto a justiça eles apresentam como algo espontâneo, voluntário ou convencional. De acordo com Orwin (1986, p. 83) “A justiça entre nações é o favor do forte em relação ao fraco, baseado no favor da natureza sobre o homem”.

A desagregação social descrita como *anomia* revela o fim das convenções contrárias à natureza, porque diante da falta de perspectiva de sobrevivência os homens se encontram à mercê de sua natureza, pois de acordo com Tucídides (2001, p. 118) “todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto, gozar os prazeres da vida antes de sua consumação”. A ausência de esperança no futuro torna o homem um completo imediatista, sem vínculo com qualquer compromisso ele se entrega aos prazeres do momento, enfim vive apenas no instante.

O homem provém da natureza, possui aspectos inatos que se manifestam concretamente, mas por ser também um ser racional, torna-se capaz de deliberar e escolher por meio de motivos abstratos. Diante dessa ambivalência o homem é um ser de momento, pois as circunstâncias podem compelir os seres humanos a seguirem seus impulsos naturais, originando os conflitos. Enquanto que no diálogo socrático, Platão expõe as opiniões no intuito de refutá-las, Tucídides as expõe em seus diálogos como a opinião política corrente dos atenienses na *ágora* ou na assembleia ratificando o domínio imperial.

Para Schmitt (2009) toda teoria política realista deve admitir um pressuposto antropológico negativo – Maquiavel, Hobbes e Nietzsche. Porém, Tucídides pode ser incluído nessa mesma lista e assinalado como seu precursor. Pois,

Todas as teorias do Estado poderiam ser examinadas quanto a sua antropologia e classificadas segundo o critério se pressupõem ou não, consciente ou inconscientemente, um ser humano mau por natureza ou bom por natureza [...] Todas as teorias políticas verdadeiras pressupõem o homem como mau, isto é, consideram-no como um ser que não é de forma alguma não problemático, mas ao contrário, perigoso e dinâmico. (SCHMITT, 2009, p. 59; 61)

Esse homem é descrito originalmente por Tucídides, como um ser capaz da violência mais extrema, enquanto que sua imprevisibilidade é justamente qual o grau da perversidade que pode alcançar e que possa cometer. Tucídides é a fonte clássica dessa aceção⁴⁶. Na Renascença, reinaugura-se essa aceção, corroborando a concepção realista da natureza humana como o princípio de todo estadista. Assim:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos agir com perversidade sempre que haja ocasião. (MAQUIAVEL, 1989, p. 29).

Maquiavel reconhece que o homem não é capaz de possuir coerência absoluta seja no bem ou no mal. O homem é um híbrido como o centauro, dividido entre o lado instintivo animal e o lado racional humano. O homem é um ser sempre em débito com a natureza, tal natureza busca acomodar-se à lei do menor esforço. De acordo com Maquiavel (1982, p. 109) “De fato, pode-se dizer dos homens de modo geral, que são ingratos, volúveis, dissimulados; procuram escapar dos perigos e são ávidos de vantagens”.

Para Maquiavel o que distancia o pensamento político antigo do pensamento moderno é justamente a dicotomia entre o ideal e o real.

Todavia a distância entre o como se vive e o como se deveria viver é tão grande, que quem deixa o que se faz pelo o que se deveria fazer, contribui rapidamente para a própria ruína e compromete sua preservação; porque o homem que quiser ser bom em todos os aspectos terminará arruinado entre tantos que não são bons. Por isso é preciso que o príncipe aprenda, caso queira manter-se no poder, a não ser bom e valer-se disso segundo a necessidade. (*Ibidem*, p. 97).

⁴⁶ Que depois será compartilhada por outros historiadores como Políbio, Tito Lívio, Tácito, pois o historiador da antiguidade seria hoje um misto de ofícios como antropólogo, etnólogo, geógrafo, psicólogo, folclorista, estrategista (como no caso específico de Tucídides).

Hobbes corrobora a visão negativa do homem descrita por Tucídides e Maquiavel, porém sua concepção de natureza humana parte do instinto, o direito natural à autopreservação. O ambiente anárquico do estado natural favorece o impulso predatório. Este é o único direito que permanece intacto durante o contrato social, cujos envolvidos não podem renunciar tal aspecto do direito natural, por serem compelidos por forças irresistíveis. Isso ocorre diante da condição natural do homem ou estado de natureza.

Hobbes não qualifica a natureza como má, pois a natureza provém de Deus e condená-la seria o mesmo que cometer a impiedade de qualificar Deus como perverso. Segundo seus argumentos:

Porque sendo criaturas meramente sensíveis, eles tem a disposição que ora exponho: imediatamente e quanto puderem eles desjam e fazem tudo o que melhor lhes agrada, e dos perigos que deles se acercam eles ou fogem, por medo, ou com vigor tratam de repeli-los; mas isso não é razão para considerá-los maus ou perversos. [...] Portanto, a menos que dizendo que os homens são maus por natureza entendamos apenas que eles não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão, deveremos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões, sem contudo imputar seus maus efeitos à natureza. (HOBBS, 2002, p. 15; 16).

Segundo Hobbes a percepção geral de natureza num ambiente anárquico promove as tendências predatórias do homem, estratégia lógica de sobrevivência. Portanto o homem antes de tudo é um tipo exclusivo de animal constantemente constrangido pelo ambiente natural a seguir seus instintos. A definição de felicidade para Hobbes consiste na conquista do que se deseja e na sua constante fruição – o hedonismo.

A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. Portanto as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. (*Idem*, 2004, p. 91).

Atribuí à “necessidade da natureza” o fato de os homens perseguirem o que consideram o melhor para si, fator que promove as inúmeras paixões da alma e faz os homens divergirem. De modo igual os homens buscam evitar a morte a todo o custo – esse terrível inimigo da natureza. Hobbes (2003, p. 47) enxerga no “movimento vital” a origem das concepções de bom e ruim; quando há o “movimento em alguma substância interna da cabeça” que transmite ao “coração, e deve necessariamente neste auxiliar ou obstar o

chamado movimento vital”. O movimento vital é um mecanismo físico originado no corpo, toda percepção, sensação, anseio ou vontade se origina no próprio corpo físico.

O movimento vital é expressão das necessidades fisiológicas do corpo, qualquer movimento se remete ao esse princípio: “quando ele auxilia, recebe o nome de deleite” (*Loc. cit*), quando o movimento vital enfraquece ou é interrompido se torna dor. No estado natural o bem é o prazer e o mal é a dor, assim os homens continuamente fazem uso de todos os seus esforços no intento de alcançar o primeiro e evitar o segundo. Schlatter (1945) indica o débito do conceito de estado de natureza de Hobbes com as noções de *anomia* e *stasis*, enunciadas originalmente por Tucídides.

Tucídides (2001, p. 118) ao enunciar que: “a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total.” A *anomia* causada pela peste em Atenas é a dissolução social interna devida à total falta de perspectiva de sobrevivência. Tucídides descreve o modo como os atenienses foram abatidos pelo crescente recrudescimento da peste. Tal catástrofe foi minando todas as esperanças de sobrevivência até que finalmente abateu por completo todo e qualquer pudor público. Tucídides apresenta o homem como um mero fantoche das impessoais forças naturais.

O homem se apresenta como o elemento mais frágil de uma Natureza (*Phýsis*) maior que o abarca e o condiciona, fazendo-o retornar ao estado mais bruto de sua própria natureza. Segundo Tucídides (2001, p. 117) “o aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir.” O descaso com os rituais funerários deu início ao estado de *anomia*, pois os ritos fúnebres adequados faziam parte da tradição religiosa mais arcaica – o culto dos antepassados. Nessa época,

Os templos nos quais se haviam alojado estavam repletos dos cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. (*Ibidem*, p. 117; 118).

A apatia helênica diante mortandade da peste desfez os seus laços sociais mais íntimos dos cidadãos, o foro familiar, seus deveres religiosos, o cuidado com os doentes os rituais fúnebres, a frívola dissipação das riquezas e a obtenção por oportunistas. Séculos de tradição foram descartados em poucos anos, devido às circunstâncias momentâneas do desastre, pois o desconhecimento de qualquer tratamento eficaz causou o total desespero. Até mesmo “as

preces feitas nos santuários, ou os apelos aos oráculos e atitudes semelhantes foram todas inúteis, e afinal a população desistiu delas, vencida pelo flagelo” (*Ibidem*, p. 115).

A severidade da peste levou ao abandono de todas as crenças em suas tradições, quando estas perderam a eficácia para lidar com a realidade. A *anomia* é o abandono das normas na completa assunção da liberdade natural, ao encarar a imagem trágica da completa ausência de sentido nessa fatalidade. Assim, há ausência de esperança à sobrevivência faz o temor se esvaír por completo, favorecendo que a humanidade vivencie o estado de natureza.

A *anomia* descrita por Tucídides é uma noção que Hobbes reconheceu como nefasta à organização política, em virtude do medo ser a origem do contrato social, mantido através do temor ao castigo punitivo. A ausência completa do medo e principalmente do temor da morte torna os homens incapazes de qualquer ação política ou social. Em Tucídides a audácia humana não reconhece limites quando perde o seu temor mais instintivo e tal imagem da natureza humana foi sugestiva para Hobbes, ao afirmar que a ausência do medo impossibilita o contrato social. Pois,

Espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros. (HOBBS, 2002, p. 28).

A experiência de *anomia* possibilita que a população abandone suas máscaras convencionais e se entregue aos seus impulsos naturais, saciando seus apetites imediatos. Portanto quando não há futuro algum, o homem se agarra ao presente com unhas e dentes. Daí a aberta lassidão hedonista em que se entregaram os atenienses. O relato de Tucídides pode ter inspirado Hobbes quanto à liberdade das pessoas no estado natural, quando não há ‘justo ou injusto’ e nem garantia de sobrevivência ou usufruto de bens, o único compromisso é com o imediato prazer egoísta⁴⁷.

Os homens ao perderem todo o medo, descartam a sociedade e o Estado. Pois, segundo Hobbes “De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las” (quando a violação das leis não parece poder dar lucro ou prazer). (*Idem*, 2004, p. 227).

⁴⁷Assim Thomas Hobbes traduziu *anomia* como *licentiousness* – licenciosidade – pois a licenciosidade era parte da cultura grega de modo muito mais franco do que em seu contexto puritano. Apesar da tradução mais adequada ser “lawlessness” – ausência de leis.

Enquanto que Tucídides buscou descrever o comportamento humano com objetividade e a análise da espécie humana natural, sem repousar seus argumentos em uma axiologia, do mesmo modo que Hobbes fará posteriormente. A norma só se torna capaz de reger as relações entre os atores a partir da vontade dos mesmos em segui-la e enquanto acreditarem na mesma. Diante da necessidade, geralmente, os seres humanos operam sua exclusiva lógica instintiva, que não está sujeita a nenhuma convenção.

No estado de *anomia* descrito por Tucídides não havia mais consideração seja por lei civil ou sacra devido à ausência do temor à morte ou ao castigo dos deuses, porque na perspectiva popular, o povo já havia sido castigado pelos deuses e estava injustamente condenado à morte. Como Hobbes (2004) afirma a sujeição dos súditos conduz ao temor respeitoso e isto é o que mantém a harmonia social. Na *anomia* não existe mais sociedade, somente indivíduos em busca do prazer momentâneo antes do fim derradeiro.

Dessa forma não há temor por coisa alguma, só existe o momento imediato e aqueles que podem se agarram a este com suas últimas forças. Os homens são naturalmente hedonistas e egoístas, assim perseguem apenas seus próprios interesses, livres do medo da coerção física e do temor divino, os homens se encontram em sua condição natural.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (*Idem*, 2004, p. 141).

A satisfação dos prazeres imediatos é a única expectativa possível no estado natural de Hobbes, sem segurança ou garantia alguma de um dia seguinte. O estado natural é a negação das instituições sociais, cujos termos como licenciosidade, dissipação, indiferença, hedonismo desenfreado, apenas revelam alguns dos aspectos de uma completa despolitização da sociedade. Segundo Orwin (1988, p. 842) “quando os homens vivem no imediatismo eles esquecem a cidade. Portanto a vida política depende de esperanças e temores em relação ao futuro e a manutenção de alguma expectativa diante do mesmo”.

A liberdade ilimitada do estado de natureza ocorre quando as cidades implodem na *anomia* e na *stasis* – que são processos opostos de dissolução social. Contudo, surgem como sintomas de degeneração social patológica acentuada pela guerra, enquanto a *anomia* é um

estado de torpor em que as pessoas se abandonam completamente ao prazer imediato e assim, sem qualquer consideração política, desprezam o futuro. A *stasis* é a radicalização política extremada da sociedade, em que a violência irrompe na luta das facções pelo poder em uma verdadeira “guerra de todos contra todos”. É na guerra civil em que a natureza humana encontra liberdade absoluta para cometer toda a violência que for capaz⁴⁸.

É o que Tucídides (2001, p. 198) descreve durante a revolução (*stasis*) na Córçira: “Dessa forma as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma.” Portanto a *stasis* é um evento latente enquanto a natureza humana não for alterada. Toda manifestação de violência extrema e seus respectivos excessos tão raros em tempos de paz são próximos do normal durante a guerra “que priva os homens da satisfação até de suas necessidades cotidianas, é uma mestra violenta e desperta na maioria das pessoas paixões em consonância com as circunstâncias do momento.” (*Loc. Cit.*).

Tucídides expõe a *stasis* como um ambiente onde desconfiança interna é generalizada daí o temor pela própria vida se torna o impulso primordial de qualquer ato combativo. “Em certo sentido ele vê que na adversidade falta virtude à maioria dos homens e poucos se importam com o corpo político como se importam por si próprios” (ORWIN, 1988, p. 834). A *stasis* de Tucídides também prenuncia o estado de natureza de Hobbes, onde a violência irrestrita alcança uma desmedida sem qualquer objetivo além da óbvia autopreservação.

Quando Tucídides (2001, p. 198) descreve a *stasis* na Córçira, assinala como a igualdade entre os homens no estado de guerra acirra os sentimentos hostis. Pois “os atos cometidos com impiedosa crueldade não com o objetivo de ganho, mas quando, mesmo estando em pé de igualdade com seus inimigos, os homens são levados a praticar por uma cólera incontrolável”.

A *stasis* é a experiência última de violência. A divergência política é apenas um subterfúgio para justificar um discurso que inventa o inimigo e declara a guerra. Assim, legitimando a perseguição e execução de pessoas, para satisfação dos caprichos pessoais dos comparsas da facção. Tucídides afirma que a natureza humana tende ao exercício da crueldade quando se encontra livre de qualquer restrição cedendo às paixões mais violentas: o

⁴⁸ Na obra a *Guerra do Peloponeso* (1629), Thomas Hobbes traduziu *stasis* por *sedition* (sedição), em outras passagens traduziu *stasis* como *faction* (facção), que devido à extensão de significados que *stasis* abarca – é o contexto quem acaba indicando o sentido. Tucídides enuncia a maleabilidade do conceito de *stasis*, sua flexibilidade em diversos graus está de acordo com as variáveis apresentadas em cada caso específico. A única constante é a natureza humana, suas reações mais previsíveis se referem a situações extremas em que contingência compele cada um na luta pela própria sobrevivência.

ódio e a vingança. Dessa forma a situação de igualdade gera uma insuportável desconfiança mútua.

De modo análogo, no estado de natureza de Hobbes (2004, p. 108), a igualdade é a premissa originária da condição natural do homem; “se considerarmos quão pouca é a diferença de força ou sagacidade existente entre os homens na vida adulta.” Essa igualdade entre os homens garante que mesmo diante de alguma desigualdade, esse desnível será sempre residual e inócuo. É o fator que justamente os mantém em desconfiança perpétua devido à sua igual capacidade de exercer a violência e dissimulação. Nesse ambiente de hostilidade é mais eficaz aquele que desfere o primeiro golpe, ou prepara uma emboscada ao adversário. A situação proposta por Hobbes é uma verdadeira armadilha, pois somente o mais ágil é capaz de prevalecer. Em virtude de:

Contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (*Loc. Cit.*).

A capacidade de fazer uso da violência é igualmente inata a todos os homens – mesmo entre os mais pacíficos e assim ferir mortalmente o rival é uma mecânica instintiva como a de outros animais. Porém tal conduta é motivada por fatores demasiadamente humanos, pois mesmo os homens que são moderados deverão ser ofensivos à força dos demais, ao tentarem submetê-los. Pois os homens tomados pela vanglória desejam a supremacia sobre os seus pares. De acordo com Hobbes (2003, p. 94) “não apenas quando eles são iguais em poder, mas também quando são inferiores. E daí deverá proceder um constrangimento geral na humanidade e temor mútuo um do outro.”

Tucídides e Hobbes compartilham da mesma percepção de que os homens são naturalmente iguais, porém em Hobbes é da igualdade natural que deriva a belicosidade:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. (*Idem*, 2004, p. 107).

Os homens são naturalmente egoístas por desejarem preservar o que é bom para si e por tomarem exclusivamente todos os bens para si, inclusive os alheios. Sob o domínio das paixões os homens tendem sempre à contenda.

Além disso, desde que os homens são, pela paixão natural, de diversas maneiras ofensivos uns aos outros, e todo homem pensa acerca de si e odeia constatar o mesmo nos demais, eles devem provocar uns aos outros por meio de palavras e outros sinais de desprezo e ódio, que são incidentes a toda comparação, até finalmente mostrarem a preeminência pela potência e força do corpo. (*Idem*, 2003, p. 94).

Assim como a *stasis*, no estado natural a conquista não dá garantia alguma, o que foi tomado pela força pode a qualquer instante ser perdido pelo uso da força. Tucídides expõe como os homens se unem em facções para utilizar a força na obtenção de seus objetivos, daí a *stasis*, de modo análogo, Hobbes afirma que em sua condição natural os homens se unem para exercer uma violência maior e assim conquistar provisoriamente seus desejos.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. [...] Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 2004, p. 107).

Consequentemente os homens são iguais em sua condição natural, somente com forças conjugadas os homens são capazes de exercer uma violência mais eficaz. Porém Hobbes reconhece que tais associações não são capazes de exercer um domínio prolongado, devido às desavenças internas de cada indivíduo na busca dos seus interesses. O ímpeto violento deve ser direcionado de modo adequado, enquanto o aspecto destrutivo deve ser conduzido aos inimigos externos e internos, em prol da saúde do Estado.

Observa-se que Tucídides e Hobbes consideram que a natureza humana engloba tendências sombrias latentes, como o desejo de vingança e de proeminência, a crueldade, a ambição desmedida, o orgulho cego ou vangloria. Enfim de um rol de paixões que nunca serão completamente suprimidas. Caso ocorra o colapso das instituições civis, a natureza humana se encontra em liberdade absoluta e, assim, manifesta-se em seu estado natural.

Enquanto Tucídides fez uma apresentação basicamente descritiva da natureza humana, Hobbes embasou o direito natural no próprio instinto humano, originando um dos aspectos da universalidade do seu conceito de natureza humana. Mesmo que seja um instinto comum aos outros animais, o homem dispõe de racionalidade na luta pela sobrevivência, o único capaz de alterar seu estado de guerra. Devido a sua capacidade racional, o homem pôde construir um mundo artificial sobreposto ao mundo natural.

O direito natural em estado de natureza é a liberdade absoluta, onde todos os homens têm o mesmo direito a tudo o que existe; o indivíduo é juiz de si próprio; o autointeresse promove todo o movimento humano. Entretanto a liberdade no estado natural, representa “pouco uso e proveito o direito que um homem tem, quando um outro mais forte, ou pelo menos mais forte do que ele, tem direito à mesma coisa”. (HOBBS, 2003, p. 96). Portanto a liberdade natural é estéril e Hobbes considerava o estado de natureza um acontecimento reconhecido pela experiência, como também um estado latente nos seres humanos: “Considerando a ofensividade da natureza dos homens uns com os outros [...] segundo o qual um homem invade com direito e outro homem com direito resiste, e os homens vivem assim em perpétua difidência⁴⁹, e estudam como devem se preocupar uns como os outros”. (*Loc. Cit.*).

Tucídides retrata a natureza humana a partir algumas de suas paixões inatas e o temor da morte e o desejo de liberdade são vistas como as paixões principais. Em dois episódios da guerra, Tucídides faz a narrativa do modo como o temor à morte é capaz de superar qualquer consideração de honra ou patriotismo. a partir do momento que a sobrevivência é vista como uma força mais importante do que honra, inicia-se o episódio da rendição espartana ao comandante ateniense Clêon⁵⁰. Vale salientar que foi um acontecimento inesperado, devido à longa reputação da infantaria pesada de Esparta, à preferência pela morte ao invés da rendição fazia parte de sua fama honrosa. Esses guerreiros possuíam uma aura mítica e estavam sempre dispostos a lutar até o amargo fim.

⁴⁹ Desconfiança em inglês arcaico.

⁵⁰ Quando Clêon assumiu o comando das tropas peltastas e de arqueiros em Pílos e aprisionou os lacedemônios na ilha de Sfactéria. Clêon era considerado o líder mais belicoso de Atenas após a morte de Péricles.

Nesse momento, os espartanos demonstram-se iguais aos homens normais, desejando preservar suas vidas, e a autopreservação falou mais alto de que a honra. Sobre este acontecimento Tucídides (2001, p. 242) enuncia que:

De todos os eventos desta guerra este foi o mais inesperado para os helenos. Com efeito, ninguém poderia imaginar que os lacedemônios jamais fossem compelidos pela fome ou por qualquer outra necessidade a entregar as armas; pensava-se que eles as conservariam até a morte, lutando enquanto pudessem, e ninguém podia acreditar que os que se renderam fossem tão bravos quanto os que morreram.

Nas vezes que a humanidade buscou lutar pela sobrevivência, superando a legitimidade à honra cívica patriótica, ocasionou o impasse entre as facções, inclusive durante o golpe oligárquico dos Quatrocentos, em Atenas. Cujos principais líderes foram Arístarcos, Antífon⁵¹, Frínicos, Písandros e Terámenes junto a outros homens muito influentes. Assim que assumiram o poder, os atenienses enviaram emissários à Lacedemônia, em busca de um tratado de paz com Esparta. Em Samos, o exército ateniense se revoltou contra eles, exigindo o retorno à democracia, contudo os oligarcas fortificavam um lugar chamado Eetioneia, ao mesmo tempo em que se esforçavam por chegar a um entendimento com os lacedemônios.

O retorno dos delegados a Samos foi marcado pela reviravolta das massas e dos partidários, que antes os consideravam confiáveis. Tucídides expõe que a conspiração oligárquica considerava a possibilidade de rendição completa aos espartanos, dando-lhes acesso ao porto fortificado do Pireu. Caso seu golpe sofresse um contragolpe violento, como reação dos democratas, os líderes oligarcas seriam executados pelos cidadãos.

Os oligarcas temendo por suas vidas, conspiravam em entregar sua cidade ao inimigo se preciso fosse, eis um exemplo de como a autopreservação superava as aspirações por honra patriótica. Assim Tucídides (2001, p. 529; 530) enuncia que:

Nestas circunstâncias, despacharam imediatamente Antífon, Frínicos e mais dez emissários para a Lacedemônia, pois estavam alarmados com a situação tanto em Atenas quanto em Samos; sua missão era negociar uma reconciliação com os lacedemônios mediante quaisquer condições que tivessem um mínimo de aceitabilidade. Ao mesmo tempo as obras de fortificação de Eetioneia prosseguiram num ritmo ainda mais acelerado. De acordo com declarações de Terámenes e de seu grupo, o objetivo daquela fortificação não era impedir a frota estacionada em Samos de entrar no Pireu no caso de uma tentativa para forçar a passagem; era, na realidade, abrir mais facilmente o porto ao inimigo por mar e por terra quando os oligarcas quisessem.

⁵¹Orador e político, não confundir com o seu contemporâneo e homônimo o sofista Antífon.

Contudo a autopreservação da cidade foi o objetivo maior, possibilitou a reconciliação entre as facções aristocrática e democrática atenienses. A transição do poder dos Quatrocentos para os Cinco Mil ocorreu de modo pacífico, pois as naus espartanas espreitavam a costa da Ática e, desse temor real de invasão do Pireu, os cidadãos se contiveram em busca de uma solução racional. Após a derrota de Atenas na batalha naval na Eubéia, os atenienses se encontram em seu maior momento de perigo, convocaram a assembleia para restaurar a democracia e acomodar medidas políticas impopulares, devido ao esforço de guerra. Atenas em 411 a.C. vivia num estado periclitante, pois de acordo com Tucídides (2001, p. 535):

A assembleia voltou a realizar reuniões frequentes, nas quais foi aprovada a nomeação de supervisores das leis e foram votadas outras medidas de caráter político. Nos primeiros tempos desse período os atenienses parecem ter sido melhor governados do que em qualquer outra época, pelo menos no meu tempo; com efeito, houve um equilíbrio razoável entre a aristocracia e o povo, e isto foi um fato preponderante na recuperação da cidade, então em péssima situação.

O patriotismo levou à acomodação das duas facções ao reconhecerem que sua luta aberta levaria à aniquilação de Atena e, conseqüentemente, os espartanos poderiam sair vitoriosos. Contudo o aspecto que diferencia a percepção de natureza humana de Tucídides e Hobbes reside, justamente, no temor da morte. Para Hobbes o temor da morte é a paixão última, cuja certeza do castigo capital é capaz de inibir o crime.

Tucídides por sua vez, ressalta que o homem naturalmente aspira ao risco assim cada circunstância da vida humana apresenta uma possibilidade que inspira ao desafio, porque o perigo é um estímulo a todas as paixões da alma. Portanto a natureza humana sempre busca superar os desafios e assume riscos de próprio gosto. Considera que o homem gosta de viver perigosamente, como aconselha Nietzsche. Enquanto que Maquiavel (1982, p. 116) considera que “aquele que não tem medo da morte pode facilmente infligi-la”, contudo tais pessoas “são extremamente raras”.

Hobbes considera o instinto universal de temor da morte a base *jusnaturalista* de toda a sua teoria política e mantém o exercício da liberdade absoluta do direito natural. “É entretanto um direito de natureza que todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com toda a potencia que possui.” (HOBBS, 2003, p. 95). Não é realisticamente possível considerar que o homem renuncie seu direito natural à autopreservação, trata-se da soberania do indivíduo. Conforme, enuncia Hobbes (2004, p. 119, grifos do autor.):

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo [...] Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo

de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir. E isto é reconhecido como verdadeiro por todos os homens, na medida em que conduzem os criminosos para a execução e para a prisão rodeados de guardas armados, apesar de esses criminosos terem aceitado a lei que os condena.

O realismo de Hobbes não busca justificar a obediência cega ao soberano, sob todos os aspectos. O soberano não pode revogar os imperativos da natureza humana e o indivíduo é compelido a fazer todo o possível para evitar o mal que se abata sobre ele. Portanto o Estado não pode exigir que o condenado cometa suicídio, nem esperar que o indivíduo se apresente voluntariamente para pagar uma pena capital.

Por natureza, o homem considera que tudo se torna lícito na defesa de sua própria vida ou na defesa de seus familiares ou benfeitores. Consequentemente, ninguém pode ser obrigado a se acusar, ou gerar prova que o incrimine. Assim toda confissão obtida através de tortura é inválida. Desse modo, pacto algum é capaz de obrigar o homem a causar malefício a si mesmo e a soberania do indivíduo diante do Estado, representa que:

Um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e no estado civil a acusação é seguida pelo castigo; sendo este força, ninguém é obrigado a não lhe resistir [...] Também as acusações arrancadas pela tortura não devem ser aceitas como testemunhos. (*Ibidem*, p.120).

Porém o temor da morte é o instinto que fundamenta toda sua teoria política, porque o Estado, através do terror de algum castigo, é capaz de coagir aqueles que esperam qualquer benefício do rompimento do pacto e o indivíduo é soberano apenas em sua autopreservação. O Estado, através da coerção – a violência e o castigo, possibilita a imposição da Lei, a Justiça, a Verdade, enfim o que o soberano decidir ser o melhor para o bem comum.

Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. (*Ibidem*, p. 130).

Enquanto Tucídides apresenta que a natureza humana assume o gosto pelo risco e, o principalmente, desafiar a morte. Esse aspecto audaz, da natureza humana, é colocado em questão no debate entre Clêon e Diodotos, acerca do castigo dos mitilenios. Caracterizando a manutenção, ou não, da sentença de morte para todos os cidadãos de Mitilene. O debate gira

em torno das considerações do mais vantajoso ou justo. Nesses termos Clêon e Diodotos travam seu embate retórico. Diodotos faz sua defesa dos mitilenios ao afirmar que:

Todos os homens estão por natureza, sujeitos a errar, seja na vida privada, seja na pública, e não há lei que os afaste disso, mesmo percorrendo sucessivamente toda a escala de penas, agravando-as incessantemente para reforçar a proteção contra os delinquentes. Provavelmente elas eram outrora mais suaves para os crimes mais graves; como, porém, ainda eram afrontadas, com o tempo chegaram em sua maioria à pena de morte, mas mesmo esta é afrontada. É preciso, então, descobrir um sistema melhor de intimidação, ou ao menos devemos concluir que a pena de morte não previne coisa alguma. (TUCÍDIDES, 2001, p. 178).

O enunciado evidencia a natural falibilidade humana. Lei alguma é capaz de erradicar esta falibilidade, tampouco uma crescente severidade das penas previstas nas leis é capaz de suprimir por completo a prática dos mesmos crimes. Em uma posição agnóstica, diante do castigo, Tucídides questiona a eficácia da ameaça de castigo físico como prevenção à ocorrência de crimes. Enfatiza a necessidade de uma alternativa como mecanismo de intimidação e afirma que se deve partir da conclusão inicial agnóstica para deferir relações à eficácia da punição mais severa – pois a pena de morte não previne coisa alguma.

Orwin (1984, p. 489) ao comentar este debate, afirma que “as ofensas são endêmicas à nossa natureza” e mesmo com recrudescimento da severidade das punições, tais medidas fracassaram em conter a natureza humana. Diodotos, por sua vez, defende que o castigo, desde sua origem, tem como propósito a dissuasão de futuros ofensores, sem prestar atenção ao ajuste de contas. Portanto não foi a retribuição (justiça), mas sim a dissuasão (vantajoso), que determinou os tipos de punição. No seu discurso, a pena capital serviria de estímulo à mente, ao desafiar o medo da morte. Portanto,

Na verdade, tudo leva o homem a desafiar o perigo; a pobreza inspira a temeridade pela necessidade; a riqueza, pela jactância incontida da opulência; e as várias outras paixões humanas por forças igualmente irreprimíveis atuando sobre cada um nas diversas situações em que se encontram. Também a esperança e o desejo estão em toda parte; o desejo conduz, a esperança segue; o desejo inspira os planos, a esperança promete os favores da sorte; os dois causam males terríveis, e sendo invisíveis, mostram-se mais fortes que os perigos visíveis. A sorte, juntando-se a outros fatores, não é incentivo menor; às vezes ela surge inesperadamente e induz os homens ao perigo, mesmo sem recursos adequados; isto se aplica sobretudo às cidades, porque no caso delas estão em jogo os mais altos interesses - a liberdade, o império - e cada cidadão, vendo que todos pensam como ele, superestima irracionalmente sua própria força. Em poucas palavras, é absurdo e seria a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça. (*Loc. Cit.*).

Toda a narrativa de Tucídides é permeada pela guerra, portanto a audácia, torna-se a regra geral e estratégia de sobrevivência. O perigo serve de incitamento, pois a petulância, a ousadia, a pertinácia eram virtudes agônicas da ética do nobre guerreiro, desde a época da cultura grega homérica. Observa-se uma análise objetiva de um aspecto humano que é exaltado pela cultura helênica – a busca pela superação – o *agon*.

Porém Tucídides ressalta este comportamento desafiador como uma tendência natural da humanidade em geral. Essas forças igualmente irreprimíveis que atuam sobre as paixões humanas são as engrenagens internas, que movem toda sua história, descritas como os aspectos psicológicos invisíveis da natureza humana, tais como: a esperança e os desejos. São os responsáveis pelas escolhas humanas, com eficácia muito maior do os fatores “visíveis” de perigos físicos colocados pelas leis.

A esperança ressaltada por Tucídides revela um otimismo ilusório. Caso estas expectativas irreais sejam infladas pela sorte, mera contingência, a audácia se torna ainda mais extravagante. As cidades refletem o comportamento dos indivíduos que a compõe, os quais agem precipitadamente ao assumir riscos não calculados. Portanto, na guerra as cidades tendem tanto ao erro de superestimar suas próprias forças, quanto de subestimar as forças de seus adversários.

O discurso de Diodotos tenta justificar a ação dos mitilenios recorrendo à impulsividade da natureza humana em seguir as paixões propícias, que se manifestam de acordo com as circunstâncias. Cujo indivíduo, emotivamente convicto à prática de determinado ato, não se detém diante ameaça alguma. O discurso de Diodotos assemelha-se ao de Tucídides, consideram que a ingenuidade baseia-se em crer no contrário. Essa conclusão, tão óbvia, aponta ao absurdo de alguém imaginar que é possível alterar essa mesma natureza humana, através das leis e ameaças.

Tucídides reconhece, de fato, que a violência pode decidir eventualmente quem é o mais forte e, conseqüentemente, ditar suas leis. Mas a violência não pode definitivamente suprimir um impulso natural humano, para tanto se deve travar uma guerra a cada nova geração. Dessa forma, a diferença principal entre Tucídides e Hobbes, acerca da percepção de natureza humana, reside na ênfase ao medo da morte, que Hobbes considera o temor primordial.

Para Hobbes o terror que o castigo inspira é capaz de dissuadir os homens a cometerem seus crimes, aliás, a penalidade é vista como o meio principal de coagir os homens a acomodarem suas vontades aos ditames da Lei. Porém a punição não é capaz de alterar a

natureza humana, mas possibilita domesticá-la, até certo ponto, cujo limite é a autopreservação, pois:

Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza [...] Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (HOBBS, 2004, p. 141)

Neste aspecto da natureza humana há divergência, enquanto Tucídides é um tipo de agnóstico do direito penal, todavia Hobbes crê excessivamente na eficácia da intimidação promovida pelo medo do castigo⁵². Hobbes (2004) enxerga que apenas através da coerção o homem pode ser disciplinado a obedecer às leis. Porém, ao tratar das penas e recompensas, enumera as funções da penalidade ao bom funcionamento do Estado, de acordo com sua concepção negativa da natureza humana, ele afirma que:

Todo dano infligido sem intenção ou possibilidade de predispor o delinquente, ou outros homens, através do exemplo, à obediência às leis, não é pena, mas ato de hostilidade, porque sem tal finalidade nenhum dano merece receber esse nome [...] Em sétimo lugar, se o dano infligido for menor do que o benefício ou satisfação naturalmente resultante do crime cometido, tal dano não é abrangido pela definição, e é mais preço ou redenção do que pena aplicada por um crime. Porque é da natureza das penas ter por fim predispor os homens a obedecer às leis, fim esse que não será atingido se forem menores do que o benefício da transgressão, e redundará no efeito contrário. Em oitavo lugar, se uma pena for determinada e prescrita pela própria lei, e se depois de cometido o crime for infligida uma pena mais pesada, o excesso não é pena, e sim ato de hostilidade. Dado que a finalidade das penas não é a vingança, mas o terror, e dado que se tira o terror de uma pena mais pesada com a declaração de uma que o é menos, a inesperada adição não faz parte da pena. (*Ibidem*, p. 236).

O terror deve ser inspirado pelo caráter exemplar da pena e a penalidade deve ser proporcional ao crime cometido, caso contrário não será punição, mas sim redenção. Há um cálculo econômico do crime e do uso da violência Estatal, porque a penalidade não pode ser menor do que o benefício obtido pela transgressão. Em suma, para Hobbes, a finalidade da

⁵² Porém Hobbes reconhece que aqueles que possuem um temor imaginário maior (do tormento eterno) são capazes de desprezar a vida e os castigos físicos impostos pelo soberano.

pena é o terror, visto como o método mais eficaz “para que a vontade dos homens seja conformada à observância da lei.” (*Ibidem*, p. 239). O medo do sofrimento e da morte é paixão mais eficaz em manter os homens na obediência. “Dado que por natureza todo homem procura seu próprio interesse e benefício.” (*Ibidem*, p. 158).

Em Hobbes o medo é a paixão fundamental na origem e manutenção do Estado, pois:

Um Estado por aquisição é aquele onde o poder soberano foi adquirido pela força. E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade. Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo dos outros, e não daquele a quem escolhem, e neste caso submetem-se àquele de quem têm medo [...] sendo a preservação da vida o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de salvá-lo ou de destruí-lo. (*Ibidem*, p. 163; 164).

O discurso de Clêon (apresentado por Tucídides no debate mitileno), concorda com o raciocínio de Hobbes, ao exaltar a vingança através da punição exemplar aos mitilenos, de que somente o terror de algum castigo é capaz de dissuadir o comportamento humano. Ao defender que é melhor ser temido de que amado, incita a assembleia à execução sumária de todos mitilênios. Considera que a decisão tomada no calor da fúria imediata é a decisão política mais “justa” aos interesses atenienses, assim os sentimentos compassivos não turvariam o cálculo implacável exigido à manutenção imperial – quando não há esperança alguma de reconciliação, o inimigo deve ser destruído na primeira oportunidade.

Porém, Diodotos consegue convencer a assembleia a poupar a vida dos mitilenos, sugerindo que a assembleia precisa ser enganada para tomar a decisão correta. Nesse debate, representa a voz da ponderação racional que vislumbra a solução diplomática, pois a punição exemplar poderia ter o efeito contrário na manutenção do império, ao levar as cidades rebeladas à luta desesperada. Fator que Hobbes corrobora, porque diante da aniquilação os homens utilizam todas suas forças e recursos para escapar de tal destino.

O que Diodotos aconselha acerca dos mitilenos é de que: “não nos cabe agora, todavia, processá-los nem pesar a justeza de sua conduta, mas deliberar sobre eles para determinar a conduta que os tornará mais úteis a nós se tornar.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 178).

No debate entre Clêon e Diodotos, e na descrição da guerra civil da Córquira, percebe-se o pesar de Tucídides em descrever a violência da passionalidade humana, do mesmo modo que indica a necessidade da ponderação racional, para não recair em uma violência desenfreada de uma espiral de vingança. Expõe brevemente seu raciocínio de que a natureza

humana pode ser conhecida pela observação dos fatos históricos. Porém, torna-se impossível evitar tendências comportamentais.

Nessa perspectiva, a natureza humana assume uma constatação trágica, vista como uma fatalidade, que ocorre sempre quando determinadas circunstâncias ou oportunidades surgem. É o que Tucídides (*Ibidem*, p. 198) enuncia ao tratar da guerra civil. Afirmando que:

Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade; na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça. Realmente, os homens, quando querem vingar-se de alguém, não hesitam em derogar os princípios gerais observados em tais circunstâncias - princípios dos quais dependem as esperanças de salvação de cada um deles diante dos infortúnios – mostrando-se incapazes de mantê-los vigentes para invocá-los se algum perigo os forçar a isto.

Percebe-se o lamento de Tucídides ao constatar que os homens movidos pelo furor de vingança tomam decisões imediatistas, sem ponderar a possibilidade de mudança ou de segurança futura. Assim, a expectativa de reconciliação está descartada e, tornam-se exemplos de ações movidas pela vingança. Seu discurso é carregado de crítica, apontando erros cometidos no calor da emoção. Encontramos, na sua sétima lei natural de Hobbes, um paralelo com esta concepção, ao recomendar a racionalidade na aplicação da vingança, pois “glorificar-se sem tender a um fim é vanglória, e contrário à razão, e causar dano sem razão tende a provocar a guerra, o que é contrário á lei de natureza. E geralmente se designa pelo nome de *crueldade*. (HOBBS, 2004, p. 128; 129, grifos do autor).

Para Hobbes a vingança é uma paixão tão atroz quanto o medo da morte, pois reconhece que “dado que todos os sinais de ódio ou desprezo tendem a provocar a luta, a ponto de a maior parte dos homens preferirem arriscar a vida a ficar sem vingança” (*Ibidem*, p. 129). Não recomenda que os homens deixem de se desprezar e odiar, mas sim, tão somente que não declarem abertamente seu sentimento hostil, visto como uma lei natural (racional). “E, podemos formular em oitavo lugar, como lei de natureza, o seguinte preceito: Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro. Ao desrespeito a esta lei se chama geralmente contumélia”. (*Loc. Cit.*).

A tendência da natureza humana que mais conduz ao erro é a paixão da vanglória ou autoestima excessiva, descrita por Tucídides e ressaltada por Hobbes. Em Tucídides (2001, p.178) quando o homem “superestima irracionalmente sua própria força” ele se lança audaciosamente ao perigo, principalmente quando é incitado por seus pares no momento em

que cada cidadão, vê “que todos pensam como ele” (*Loc. Cit.*) e seguem a pulsão por domínio. Em Tucídides essa tendência à irracionalidade é a maior fraqueza humana.

De modo análogo essa paixão é condenada por Hobbes (2004, p. 226): “Das paixões que mais frequentemente se tornam causas do crime uma é a vanglória, isto é, o insensato superestimar do próprio valor.” Essa autoilusão se manifesta em variadas formas:

Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. (*Ibidem*, p. 107; 108).

Em sua condição natural a vanglória é a paixão responsável pela violência irrestrita:

Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo. (*Ibidem*, p.108).

Portanto Hobbes articulou a noção de natureza humana, presente originalmente em Tucídides, e adaptou suas premissas básicas, dentre elas: a igualdade natural, as tendências passionais maiores como a vanglória, o desejo de poder; o temor da morte; a busca por vingança; o medo e a desconfiança; o interesse e a competição; a honra e a glória. Portanto estes são os aspectos elementares do homem, enquanto um corpo físico ou um animal racional, e constituem sua natureza passional fixa.

Por outro lado, a descrição de Tucídides, acerca da *anomia* e da *stasis*, moldou o cenário original no qual Hobbes (2003, p. 96) desenvolveu sua imagem de condição natural do homem ou do estado de natureza: “Sendo assim o estado de hostilidade e de guerra, pelo qual a própria natureza é destruída, com os homens matando-se uns aos outros.” Em tal estado tudo é permitido e o homem move-se somente por instinto. Sua racionalidade só obedece à lógica da sobrevivência e da guerra.

As descrições que Tucídides fez da *anomia* e da *stasis* estão repletas de tais referências que Hobbes desenvolve em sua teoria política, pois: “aquele portanto que deseja viver num estado tal como é o estado de liberdade e direitos de todos sobre tudo (*all to all*), contradiz a si mesmo”(*Loc. Cit.*). O gosto pelo risco é o aspecto que mais afasta o discurso de Tucídides e

Hobbes acerca da natureza humana. É possível que isso seja derivado da própria perspectiva cultural da época, afinal o mundo grego superestimulava a *agon* – a competição, enquanto o mundo de Hobbes foi um período literalmente de “caça às bruxas” onde predominava o medo, a censura e a perseguição política e religiosa.

De qualquer modo, Tucídides se mostra cético diante dos limites da racionalidade em face às paixões, a violência e o castigo físico nunca as suprimirão. Enquanto Hobbes considera que o medo do castigo seja capaz de inibir o comportamento anti social dos homens. Porém, do mesmo modo que Tucídides, Hobbes sabe que as paixões não são extintas e quando são severamente punidas acabam apenas internalizadas devido ao medo.

Em Tucídides e em Hobbes a natureza do ser humano é imutável, trata-se do homem enquanto espécie: “pois a natureza de todo homem está contida na natureza da humanidade” (HOBBS, 2003, p. 100). Em Hobbes a liberdade absoluta é retomada pelo indivíduo quando corre risco de vida, são hipóteses que possuem paralelo com os casos expostos por Tucídides, tais como: a autodefesa, a incapacidade do estado em garantir sua segurança, o colapso da guerra civil, quando é perseguido como inimigo pelo soberano, atingido pela fome ou quando é obrigado a descumprir a Lei diante de ameaça à sua vida; “porque ninguém é obrigado (quando falta a proteção da lei) a deixar de proteger-se, da melhor maneira que puder.” (*Idem*, 2004, p. 229).

Em busca de autopreservação, Alcibíades fugiu da punição dos atenienses, auxiliou os espartanos e depois os persas, posteriormente foi aceito em Atenas. Do mesmo modo os oligarcas dos Quatrocentos conspiravam a entrega da cidade ao inimigo, em último caso como recurso, para garantir sua sobrevivência. Tucídides aponta casos exemplares da tendência passional da natureza humana e indica as noções que moldam os contornos de tal imagem, Hobbes desenvolve uma formação conceitual que corrobora essa imagem, em uma elaborada filosofia política que articula tais conceitos em proposições lógicas.

A natureza humana, em geral, tem como instinto primordial a autopreservação; a mecânica da hostilidade obedece às estratégias e táticas da sobrevivência e, mesmo com a instauração do estado civil, a liberdade absoluta é o recurso lógico, caso a vida esteja em risco, originando a preservação do direito natural. Tucídides e Hobbes apontam que a guerra tem suas causas enraizadas no próprio aspecto passional da natureza humana, cujas paixões são constantes na existência da humanidade.

Em Tucídides a liberdade natural de fazer tudo o que aprouver ao indivíduo fala mais alto toda a vez em que surge a oportunidade, assim como Hobbes (2004, p. 227), ao enunciar que: “a ambição e a cobiça são paixões que exercem continuamente sua pressão e influência,

ao passo que a razão não se encontra continuamente presente para resistir-lhes; portanto, sempre que surge a esperança de impunidade verificam-se seus efeitos.”

Para Hobbes o direito natural absoluto significa a autopreservação do ser humano, observado no comportamento concreto do indivíduo e descrito por Tucídides. Podendo ser demonstrado através do autoconhecimento humanista. Neste quesito todo o indivíduo é soberano, pois todo comportamento é lícito segundo a lógica vital da autopreservação, cuja dialética entre a natureza e a convenção sempre encontrará seu limite.

A concepção de natureza humana é considerada imutável em ambos os autores, divergindo da atual percepção evolutiva de natureza. Porém assim como a ciência atual enxerga o homem como uma máquina biológica, nos séculos XVII e XVIII se concebeu o homem de modo mecanicista. Pelas informações atuais disponibilizadas pela literatura acadêmica, sobre as origens do homem, sabemos que este atravessou milhares de anos de evolução – portanto é um ser natural, proveniente de uma natureza e portador de características inatas. Negar a existência da natureza humana na atualidade é uma atitude de desonestidade intelectual ou credulidade ingênua.

Apresentamos o campo de concomitância, ou seja, a formação de discursos de teores diferentes – do historiador grego e do filósofo inglês – que tratam de um mesmo objeto: a natureza humana. A recepção de Tucídides por Hobbes é notória quando se trata da igualdade humana enquanto corpo físico (espécie) e do perigo que representa o regresso à absoluta liberdade natural. Em ambos os autores a natureza humana abriga as origens da guerra. A guerra é vista como um evento proporcionado pelo fator ambiental anárquico, como também representa a reação instintiva natural a este ambiente, portanto a recepção nestes termos é evidente. Tucídides vê a guerra como inevitável, Hobbes concorda com esta concepção quando trata da luta por recursos escassos, isto é a consequência da busca pela autopreservação, um instinto natural de toda humanidade.

3.3. A recepção de Tucídides na concepção das facções em Thomas Hobbes

Quadro 6 - Quantificação do termo Facção em Tucídides e Hobbes

Termo	Autores	
	TUCÍDIDES	HOBBS
FACÇÃO	152	512

O paralelo conceitual concebido entre Tucídides e Hobbes acerca das facções, destaca os elementos recepcionados e discordantes. Assim, consideramos que as facções são causas da guerra civil e que a manipulação social promovida pelas facções, segundo os autores, nas esferas política, ideológica e militar apresentam semelhanças e diferenças. Como também as relações entre política e religião, existentes na civilização helenística (Grécia clássica) e o mundo ocidental moderno (no contexto da guerra civil na Inglaterra e da Guerra dos Trinta anos), na formação das facções políticas e das seitas religiosas que promovem a guerra civil.

Como a violência e a crueldade na guerra são acirradas por fatores ideológicos, o fanatismo e o extermínio promovidos pelas facções. Nesse intento comparativo ressaltamos as semelhanças e diferenças no engajamento da guerra de facções nos dois períodos históricos distintos: as lutas políticas entre ricos (aristocratas) e pobres (democratas) no mundo clássico; as lutas ideológicas na Inglaterra durante o século XVII entre nobreza, clero (católicos, protestantes radicais e independentes), burguesia e camponeses. A *stasis* é sempre proveniente da luta entre as facções. Para Tucídides (2001, p. 199), a facção pode ser definida como:

Com efeito, os líderes partidários emergentes nas várias cidades, usando em ambas as facções palavras especiosas [...] valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis, e executavam vinganças ainda piores [...] pautando a sua conduta, em ambos os partidos, pelos caprichos do momento; sempre estavam prontos, seja ditando sentenças injustas de condenação, seja subindo ao poder pela violência, a agir em função de suas rivalidades imediatas.

Em Tucídides e Hobbes as facções remetem sempre à natureza humana, que na maioria das vezes manifesta seu comportamento com maior liberdade quando os homens estão agrupados. O indivíduo é capaz de se tornar nocivo à sociedade devido à amplificação das paixões compartilhadas pelo grupo. Assim durante uma ação coletiva os indivíduos são capazes de cometerem atrocidades que não cometeriam caso estivessem sós. Em ambos os autores a facção se torna um instrumento utilizado para saciar os apetites mais sombrios da natureza humana, tais como: ambição, orgulho, vingança, ódio, cobiça e crueldade. Cujos elementos se reforçam mutuamente, encorajando assim a medidas de violenta selvageria.

Dessa forma o comportamento das facções demonstra a natureza humana em liberdade absoluta, manifestada pelos homens assegurados da impunidade de seus atos.

Thomas Hobbes foi um autor do século XVII, utilizava a acepção corrente em sua época dos conceitos de facções e seitas. O termo facção se refere à ideologia política e seita é a ideologia religiosa. Contudo ambos os termos estão relacionados com a manipulação das multidões e seu direcionamento ao comportamento violento. Os líderes das facções e das seitas fazem uso das multidões para provocar a sedição, a rebelião seguida pela guerra civil as quais só tornam-se possíveis dentro de um Estado a partir da ação das multidões, sejam elas fanatizadas pelas seitas ou adestradas pelas facções.

Em Hobbes a união de homens ou organizações com objetivos particulares pode demonstrar a legitimidade ou não de tal associação. Os objetivos particulares devem ser interpretados de acordo com as circunstâncias vigentes. Enquanto que as milícias ou organizações paramilitares, em sua própria natureza, preparam-se para guerra. A facção é definida por causa do seu papel crucial na eclosão da guerra civil, pois o crime é a sua prática e a sedição é seu objetivo. Por isso, sobre a formação do conceito de facção, Hobbes (2004, p. 188, grifos do autor) afirma que “*As ligas de súditos são num Estado em sua maioria desnecessárias, e têm um sabor de intenção ilegítima; são por esse motivo, ilegítimas, recebendo geralmente o nome de facções ou conspirações*”.

Para Hobbes as convicções errôneas dos líderes sectários representam um perigo ainda maior do que a situação do povo ignóbil. Porque é através do fervor com que tais líderes defendem suas convicções que eles mobilizam a multidão para a prática de qualquer selvageria. O erro do raciocínio é perigo maior do que a ignorância: “aqueles que não possuem qualquer ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas” (HOBBS, 2004, p. 55). Por isso, em sua concepção o pensamento equivocados é na maioria das vezes proveniente de conceitos absurdos, de falsas leituras da realidade, de palavras contraditórias que não fazem sentido algum. “As metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência”. (*Loc. Cit.*).

Hobbes perdoa os pobres de espírito, pois estes são vítimas de sedutores, dos aduladores eloquentes que desviam as multidões. Em Tucídides os “clubes de jantar” de caráter privado originavam as facções. Seus diálogos e atos não eram divulgados publicamente, exceto em caráter de acusação por seus rivais como intriga política. É o que

ocorre em Atenas durante a guerra, as diversas facções usavam da fraude e da retórica na assembleia manipulando os sentimentos das massas contra seus adversários políticos que assumiam o caráter de inimigo.

Tucídides destaca como argumentos religiosos eram utilizados na condenação de desafetos políticos. Davam-se os primeiros passos da perseguição religiosa, evento inédito aos gregos antigos, em uma escala diminuta porque utilizava alvos eminentemente políticos – os homens ilustres que caíram em ostracismo, pela inveja que despertaram em seus pares. Ilustra a acusação de profanação religiosa contra Alcibíades logo antes da expedição ateniense à Sicília. Os inimigos políticos de Alcibíades utilizaram sua notória devassidão para fundamentar acusação de sacrilégio e conspiração contra a democracia.

Para Tucídides, no contexto democrático os líderes políticos das facções mobilizavam as massas fazendo uso das superstições populares, para atingir seus adversários pessoais. Desde que a assembleia ateniense tivesse suas paixões inflamadas pela eloquência dos oradores e fosse emocionalmente convencida, uma decisão poderia ser tomada mesmo sendo ilegal. Governava-se por decreto.

Em Tucídides a emergência da manipulação das multidões era operada pelas facções e a arte retórica era capaz de exercer um poder tirânico na assembleia. Sérias decisões políticas foram tomadas pautadas na ignorância e na passionalidade popular, porque algumas dessas decisões foram fatais para Atenas. Os oradores das facções buscavam argumentos religiosos para movimentar uma perseguição contra seus adversários políticos, pautados no uso de superstições iconoclastia e paródias de cultos em cerimônias privadas.

Definiram decisões políticas da assembleia, pois eram corroborados pelo ressentimento da piedade popular contra a blasfêmia – crime baseado em um conceito elástico que ia desde o ateísmo até frivolidades pueris. O cenário era algo tão excêntrico para o período clássico, que Tucídides o enxergava como uma perversão política provocada pela guerra. Contudo podemos observar a gênese da noção do perigo que representa a manipulação dos cidadãos pelas facções.

Deve-se observar que as acusações resultavam em perseguições bem restritas, porém acabavam por trazer danos consideráveis na estratégia militar e no equilíbrio sociopolítico. Ao longo da guerra, vários demagogos fizeram uso político de tais acusações de maneira tão nociva ao condenar generais e outros líderes hábeis, que acabou por prejudicar a reputação da democracia, considerada responsável pelas decisões equivocadas. Na Grécia clássica a religião não foi utilizada para a justificação de domínio imperial ou para a criação de um

inimigo específico, sua ausência – o ateísmo – é que foi uma acusação manipulada por demagogos contra seus adversários políticos.

As necessidades humanas em geral estavam em harmonia com os preceitos politeístas, que a partir do século V a. C. eram elementos reconhecidos principalmente pelas camadas populares, porque a elite em geral adotava uma percepção mais racional da realidade e praticavam os ritos públicos apenas como cerimônias cívicas e não como uma verdadeira devoção a forças sobrenaturais. No mundo helenístico, o contraste era muito nítido entre uma ética de senhores e uma ética de escravos.

Tucídides não insere o fabuloso em seu relato. A ação dos deuses ou de outros seres míticos é relatada enquanto uma interpretação popular dos eventos naturais⁵³. Em seus relatos, a religião pauta-se em argumentos provenientes de uma pretensa piedade religiosa, encobrendo interesses políticos concretos. A religião era abertamente, cinicamente, utilizada para fins políticos, como por exemplo, o caso da maldição dos deuses que era sempre provocada pelo desvio de algum rito propício, pois:

Foi esta a maldição que os lacedemônios agora estavam pedindo aos atenienses para afastar, à primeira vista, como alegavam, para defender a honra dos deuses, mas de fato por saberem que Péricles filho de Xântipos estava implicado na maldição pelo lado materno, e pensando que, se ele fosse banido, ser-lhes-ia mais fácil obter dos atenienses as concessões desejadas; na realidade eles não tinham certeza de conseguir o banimento, mas esperavam, no mínimo, desacreditá-lo junto aos seus concidadãos, pois estes sentiriam que o envolvimento de Péricles seria de certo modo uma das causas da guerra. (TUCÍDIDES, 2001, p. 75).

A falta de observação dos ritos adequados aos deuses ocasionava as ditas maldições e neste caso a execução de suplicantes que haviam se refugiado no templo. Esses argumentos piedosos escamoteavam interesses políticos – no caso o afastamento da liderança de Péricles. Em resposta aos espartanos os atenienses também incitavam os mesmos a se retratarem junto aos deuses, pois os homens estão sempre em débito junto às deidades. Consequentemente,

Os atenienses responderam pedindo aos lacedemônios para afastarem a maldição de Tênaros. Com efeito, os lacedemônios em certa ocasião haviam obrigado um suplicante hilota a deixar seu refúgio no templo de Posêidon em Tênaros e então o haviam arrastado para fora e executado; os lacedemônios acreditam que o grande terremoto ocorrido em Esparta foi causado por aquele sacrilégio. Os atenienses lhes pediram também para afastarem a maldição de Atena do Templo de Bronze. (*Loc. Cit.*).

⁵³Como exemplo os terremotos, eram fenômenos que reiteradamente os gregos atribuíam aos desígnios divinos. Tucídides descreve que a maioria dos gregos percebia assim tais acontecimentos, contudo ele nem corrobora ou nega a pretensa origem divina dos mesmos.

A não observação dos ritos era a acusação de sacrilégio mais comum, cujas acusações eram feitas contra cidades inteiras ou contra indivíduos. Ao longo da guerra a assembleia ateniense foi manipulada repetidas vezes por demagogos que usaram argumentos piedosos – a não observação estrita dos ritos ou a blasfêmia contra seus adversários políticos. A piedade popular em geral se baseava no aspecto de exterioridade da religião, culto cívico e a observância dos ritos obrigatórios, tais como: os sacrifícios propícios e as cerimônias fúnebres. Servindo assim para realizar perseguições políticas, a partir de acusações, blasfêmia e profanação, cujos sacrilégios implicavam em maldições divinas.

Acreditava-se que se manifestava através das catástrofes naturais, temidas pelo povo. Atribuía a impunidade dos blasfemos ao sofrimento de toda a comunidade para aplacar a ira dos deuses. O uso político da religião ocorria devido à credulidade de boa parte da população, em relação à evolução do pensamento grego entre os séculos VI e IV a.C. Como observa Nay (2007, p. 23): “O espírito do filósofo, esse espírito lógico formado para a demonstração e a crítica, não apenas encontra obstáculos na vida política, mas também não suplanta, no domínio do sagrado, os mitos e as crenças irracionais”.

Anaxágoras, fundador da primeira escola filosófica de Atenas, amigo e confidente de Péricles, recebeu a pena de banimento devida a acusação de ateísmo – ao negar a divindade do sol e da lua. Considerada uma acusação de viés político, pois de fato eram os inimigos de Péricles que desejavam atingi-lo indiretamente. Foi acusado de impiedade devido ao decreto de 431 a.C. que condenava o ateísmo. Elaborado pelo adivinho popular Diopetes em conluio com o líder político Clêon, o adversário político de Péricles.

Anaxágoras viveu em Atenas por trinta anos e talvez tenha sido o único homem que poderia ser considerado um amigo íntimo de Péricles. Não há dúvida, de que tal ação foi inspirada pela hostilidade à pessoa de Péricles e ao espírito moderno, representado pelo grande filósofo. Isto explicaria o porquê do ataque não ter partido, de forma alguma exclusivamente, do partido oligarca. De acordo com Ehrenberg (1968, p. 244; 245, livre tradução): “Acerca das crenças tradicionais o povo comum era em sua maioria muito conservador e o julgamento de Anaxágoras foi, de certo modo, um predecessor daquele julgamento ainda mais famoso uma geração depois, o de Sócrates”.

Alcibíades também foi perseguido politicamente com acusações de impiedade religiosa, o ódio popular foi contra a própria causa de Atenas. Deve-se observar que as acusações resultavam em perseguições bem restritas, porém acabavam por trazer danos consideráveis na estratégia militar e política. Ao longo da guerra, os demagogos promoveram

perseguições políticas fundamentadas na acusação religiosa, é possível visualizar as origens (em pequena escala) desse fenômeno tão nocivo que atingiu proporções gigantescas no medievo e nos primeiros séculos da modernidade.

A religião grega não era ameaçada por pensadores iconoclastas. Porém no contexto democrático, os líderes políticos das facções mobilizavam as massas fazendo uso das superstições populares para atingir seus adversários. Péricles, o jovem e outros sete comandantes foram condenados e executados em um julgamento sumário em Atenas, após saírem vitoriosos na batalha naval de Arginusas e as acusações de impiedade, por não recolherem os cadáveres aos ritos fúnebres. Isto ocorreu devido à tradição religiosa pois segundo Coulanges (2005, p. 13): “Temia-se menos a morte do que a privação da sepultura”.

Calixeino, o orador que instigou a multidão contra os generais, fez também a mesma acusação contra os *prítanes* que defendiam o justo processo legal para os generais⁵⁴, diante da multidão enfurecida os *prítanes* recuaram, mas não Sócrates, que atuava naquele dia “como *prostates*, o funcionário encarregado de presidir a assembleia. Sozinho entre os *prítanes*, Sócrates defendeu sua posição e negou-se a submeter a questão a votação”. (KAGAN, 2006, p. 523).

Tucídides enuncia a periculosidade na ascensão do poderio de uma facção, enfatizando a ignorância da maioria dos cidadãos. Por seu turno Hobbes considera que os líderes das facções e seitas, que pregam a desobediência ao soberano, ou seu aniquilamento, seja por razões políticas ou credos teológicos, são de fato, homens imbuídos de convicções equivocadas acerca da verdadeira ciência política que é a manutenção da paz civil. A semelhança entre ambos os autores é o poder político das facções obtido no uso eficaz da retórica.

Em Tucídides a retórica conduz as paixões das multidões fazendo uso de elementos emocionais. Enquanto em Hobbes, o raciocínio errôneo dos líderes transmitido com eloquência, visa estimular as paixões das multidões. Assim, surgem as facções e seitas sediciosas, pautadas na união entre homens com objetivos diferentes, mas que creem na luta por um ideal comum. Para ambos os autores os líderes das facções buscam poder movidos

⁵⁴Eurípoteleto fez a defesa dos generais e alertou contra as medidas ilegais, mesmo assim devido a manobras parlamentares os generais foram condenados à morte, tempos depois os atenienses se voltaram contra aqueles que os instigaram a tomar tal decisão e os condenaram também. Este evento se tornou um símbolo contra a democracia desde a antiguidade, principalmente pela incapacidade do regime de tomar decisões adequadas em tempos de guerra. Porque tal medida deixou Atenas órfã de generais capazes e sua próxima batalha de 405 a.C. em Egospótamos decretaria sua derrota definitiva na guerra. Tais argumentos piedosos motivaram decisões equivocadas da assembleia que acarretaram em punições severas contra comandantes e generais, precipitando assim a queda de Atenas e a posterior condenação da democracia direta pelos pensadores políticos por mais de um milênio, considerada responsável por decisões provocadas pelas paixões e que trouxeram sua derrota.

pela ambição e seus sectários são as multidões manipuladas que, motivadas por suas paixões particulares, foram direcionadas à destruição de um determinado inimigo, real ou imaginário.

Em Hobbes o inimigo é forjado pelo discurso do líder da facção, através de sua própria interpretação equivocada da filosofia ou da teologia, e por causa da sua capacidade de manipular as multidões passionais ao frenesi destrutivo. A ignorância das massas em relação às predispõe das falácias dos líderes ambiciosos, que possuem habilidade retórica. Dessa forma, forja o discurso, tornando-se verdade na opinião popular, pois as massas são movidas pela opinião. Porém, caso a opinião torne-se divergente, pode ser considerada heresia, cujo herege representa a figura social do inimigo fabricado por um discurso religioso, mas que sofrerá uma perseguição proveniente da decisão política. Nessa perspectiva, de acordo com Hobbes (2004, p. 94): “heresia significa simplesmente uma opinião determinada, apenas com mais algumas tintas de cólera”.

Tucídides foi amigo do retórico Górgias e contemporâneo de Protágoras e Antífon. Inclusive, Górgias que durante o curto intervalo da guerra – a Paz de Nícias – saiu da Sicília como embaixador de Leontinos para pedir que os atenienses ajudassem a sua cidade natal e, por fim, se radicara em Atenas. O diálogo platônico *Górgias* (1980), que trata da retórica, expõe opiniões e noções que são enunciadas nos debates políticos em Tucídides. A diferença entre eles ocorre nos ofícios humanistas, pois em Platão o discurso é franco e livre, em termos abstratos. Enquanto que em Tucídides os mesmos argumentos tratam de problemas políticos vitais. Tucídides corrobora com exemplos históricos às críticas de Sócrates à retórica, na busca pelo convencimento de multidões ignorantes, por força da persuasão e em despertar a crença do justo e do injusto.

De fato Tucídides apresenta as perigosas consequências políticas à cidade decorrentes da manipulação da assembleia, através da retórica. Para Sócrates a retórica é o “simulacro de uma parte da política”, uma forma de adulação “que só exige um espírito sagaz e corajoso e com a disposição natural de saber lidar com os homens.” (PLATÃO, 1980, p. 132; 134). As afirmações de Górgias e de Polo acerca do poder tirânico da retórica exercida pelos hábeis oradores na assembleia ou no tribunal podem ter seu valor filosófico refutado por Sócrates, mas sua realidade prática é constatada nos debates enunciados por Tucídides, portanto acerca do poder da retórica:

Górgias — O fato de por meio da palavra, poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões. (*Ibidem*, p. 118)

Corroborando com a afirmação de Polo, que considera o poder dos oradores equiparável ao dos tiranos, pois ao seu bel prazer, podem condenar à morte; confiscar os bens alheios ou expulsar das cidades quem eles quiserem. A historicidade dessas declarações é demonstrada por Tucídides acerca do comportamento da assembleia ateniense, como no diálogo de Clêon e Diodotos; na decisão política da expedição para a Sicília; na acusação de blasfêmia contra Alcibíades; durante o curto golpe dos Quatrocentos e a retomada da democracia; como também no episódio da *stasis* na Córceira.

Em Tucídides a retórica é a principal arma que um chefe político de facção detém e para Hobbes também é arma de um líder de seita. Hobbes (2004, p. 93) corrobora a visão clássica de que: “os oradores eloquentes têm tendência para a ambição, pois a eloquência assemelha-se à sabedoria, tanto para eles mesmos como para os outros”. Assim, o indivíduo tem consciência de sua impotência em seu isolamento e saciar suas ambições, necessitando amearhar sectários provenientes das massas ignaras que lhe fornecem poder: “Porque é tal a ignorância e a tendência para o erro comum a todos os homens, mas especialmente aos que não têm muito conhecimento das causas naturais, e da natureza e interesses dos homens, que são inúmeras e fáceis as maneiras de enganá-los”. (*Loc. Cit.*).

Os homens só possuem algum poder quando estão reunidos, pois os indivíduos atomizados são frágeis e desprotegidos. Hobbes faz a definição da união de homens na formação de uma facção no enunciado: “composto pelos poderes de vários homens [...] na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Consequentemente ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas”. (*Ibidem*, p. 83).

A união entre os homens se faz necessária para erguer um Estado, conquistá-lo ou destruí-lo. Hobbes inicialmente define a facção como um artifício ao acúmulo de poder reconhecido entre os líderes que defendem fervorosamente suas convicções diante da ignorância das massas que depositam sua confiança nos mesmos. A facção ou seita só é possível com a multidão de sectários que aceitam os discursos de seus chefes enquanto verdade. As multidões, em estado de ignorância, ordinariamente são movidas pelos seus interesses imediatos e paixões. As massas possuem a tendência de ver sempre as situações pela ótica de seus próprios interesses, paixões e preconceitos.

Para Hobbes (2004, p. 94; 95) tal situação provém tanto da constituição natural dos homens quanto de suas circunstâncias sociais, pois:

A ignorância das causas e da constituição original do direito, da equidade, da lei e da justiça predis põe os homens para tomarem como regra de suas ações o costume e o exemplo [...] tendo-se tornado fortes e obstinados, apelam, do costume para a razão, e da razão para o costume, conforme mais lhes convém, afastando-se do costume quando seu interesse o exige, e pondo-se contra a razão todas as vezes que a razão fica contra eles. É esta a causa devido à qual a doutrina do bem e do mal é objeto de permanente disputa, tanto pela pena como pela espada.

No período de Thomas Hobbes a religião era o foco central de controvérsia política e os debates teológicos, partindo da pena à espada. A carga emocional dessas contendas era deveras volátil como os medos e esperanças que ecoam das religiões desde tempos primitivos e ainda assolavam as paixões e preconceitos das massas europeias. Durante o século XVII os argumentos religiosos eram instrumentalizados como antagonismo político absoluto. Enquanto na antiguidade a perseguição foi residual e no período moderno o uso político e jurídico da religião se manifestou com maior rigor, devido à manutenção da prática persecutória proveniente do legado ideológico medieval.

Para Hobbes a religião, de modo geral, é uma superstição tornada verdade pelo costume ou coerção da autoridade soberana. Aqueles que “acrescentar-lhe, de sua própria invenção, qualquer opinião sobre as causas dos eventos futuros que melhor parecesse capaz de lhes permitir governar os outros, fazendo o máximo uso possível de seus poderes”. (*Ibidem*, p. 95). O medo é o sentimento que origina e dá sustentação às crenças, portanto quando há pouca instrução as crenças prevalecem entre os homens.

A relação entre sentimento religioso e o tipo de manipulação das opiniões é a maior distinção entre análise de Tucídides e de Hobbes acerca das facções. Em Tucídides é importante assinalar que a religião representa o culto cívico exterior, a lealdade ao regime político. Entretanto a blasfêmia, mesmo em caráter privado, era utilizada como prova de conspiração contra o regime (como os cristãos que foram perseguidos em Roma por se recusarem a lançar grãos de incenso no altar de César). Enquanto que em Hobbes essa relação é o princípio da dominação soberana e da usurpação promovida pelas seitas, estabelecendo o bem e o mal; o verdadeiro e o falso; e o justo e o injusto.

A religião pagã não ditava uma verdade absoluta ou uma ética universal obrigatória. Eram práticas que inspiravam confiança política, inclusive o sacerdócio estava submetido ao poder político. As crenças não serviam para fundamentar o antagonismo político, ou seja, as seitas não se transformavam em facções – mesmo o culto a Dionísio que era visto por muitos como *anomia* – era uma celebração de caráter religioso. E seus fins políticos se manifestavam como catarse dos grupos sociais mais explorados. A religião pagã não servia de guia e nem controlava todos os aspectos da vida – como o cristianismo pretendeu desde o medieval.

A partir da Reforma no século XVI, as novas Igrejas buscaram ocupar o vácuo de poder que havia sido retirado da Igreja de Roma nos países protestantes. A Igreja era vista como uma autoridade suprema e, religiosamente, em oposição ao Estado. Isso era algo totalmente desconhecido à civilização helenística. O que Hobbes ressalta é o mecanismo de domínio que a religião proporciona àqueles que a sabem utilizar para fins políticos.

Para Hobbes a doutrina da divisão do poder em governo temporal e espiritual era apenas mais uma ficção medieval, mais um discurso do absurdo, pois apenas os homens são capazes de se debruçar e combater por questões fantasiosas. Ele ressalta no *Behemoth* (1992, p. 17; 18) “como a doutrina justificou a conquista espanhola na América, seguida pela destruição do império Inca e o assassinio de seu rei Atahualpa”. E enuncia (*Ibidem*, p.10) que “a causa principal da guerra civil é a corrupção do povo simples por sedutores eloquentes que persuadem as multidões através da fraude, que é a crença em ideias absurdas”.

A tradição do Ocidente medieval, por excelência; a ideologia religiosa predominante pelo monopólio da Igreja Católica e violentamente solapada ao longo dos séculos XVI e XVII. O próprio cristianismo foi resignificado pelo movimento da Reforma Protestante de acordo com a nova configuração de centralização dos Estados nacionais. Os novos soberanos não aceitavam mais a ingerência de um poder externo em seus interesses e a luta religiosa assumiu o papel de luta política porque era a única via possível de expressão sociopolítica capaz de mobilizar as massas naquela época. É neste cenário de radicalização religiosa e política, que provinha desde a Reforma Protestante⁵⁵ do século XVI e agonizava o século XVII, onde Hobbes reflete acerca das facções enquanto causa da guerra.

Skinner (1996) demonstra como Lutero e seus respectivos seguidores, foram os primeiros reformadores a desenvolver a teoria da resistência armada, cujas teorias surgem a partir da reação ao Edito de Worms de Carlos V, em 1521. Seguido da Dieta Imperial de Speyer de 1529, que convoca o uso da força na reconversão dos luteranos ao catolicismo.

⁵⁵A divisão religiosa e política promovida pela Reforma dividiu a Europa em dois blocos: os Estados católicos e os Estados protestantes, tal divisão se originou no próprio seio do Sacro Império Romano, porque ao norte do Império onde os principados alemães se tornaram inicialmente luteranos (outros se tornaram calvinistas depois), enquanto que os principados ao sul permaneceram católicos romanos. Em 1521 foi realizada a Dieta de Worms, em que Carlos V anuncia a sua intenção de coagir o retorno dos luteranos à fé católica. Carlos V manteve tal convicção até o momento oportuno de agir em prol da mesma na Dieta Imperial de Speyer, em 1529, exigindo a revogação de todas as concessões à liberdade de fé nos territórios dominados pelos luteranos, então esses protestaram de tal decisão política, daí serem conhecidos como protestantes. Segundo Skinner (1996, p. 471): “é nessa ocasião a emergência da necessidade de justificar a resistência armada: Foi nesse momento que os líderes da Reforma luterana confrontaram francamente, pela primeira vez, com o problema da resistência ativa”. Jamais haviam duvidado de que fosse lícito resistir ao ataque de outro príncipe, mas agora se apresentava uma questão muito mais grave: seria igualmente lícito formar uma aliança defensiva para resistir ao próprio imperador, se ele os atacasse na posição de chefe da maioria católica?

Finalmente, na Dieta de Augsburgo de 1530, exigiram a revogação das concessões feitas aos luteranos anteriormente e assim os reformadores deveriam lutar por sua própria preservação⁵⁶.

A partir da Guerra de Smalchkalden⁵⁷ em 1546, as ideias de resistência ao poder foram instituídas e difundidas largamente na Europa, entre os vários reformadores. Skinner (1996, p. 485) assinala como o documento mais importante que reafirma a teoria de resistência constitucionalista foi a *Confissão* elaborada em 1550, pelos pastores de Magdeburgo (que pertencia à Liga de Smalchkaldem), cujos calvinistas continuamente se referem como exemplo à resistência armada. De acordo com Skinner (*Loc. Cit.*) este documento inspirou os reformadores na Escócia e nos Países Baixos.

Um século após estes eventos, Hobbes (1992, p. 76) ainda temia que a República nunca recuperasse sua paz, devido à pregação da “doutrina da livre rebelião”, que em seu país era propagada por presbiterianos escoceses e puritanos fanáticos.

Durante a Reforma Protestante, os Estados nacionais – a Inglaterra, Países Baixos, Suécia, Dinamarca, Noruega e os Principados alemães começaram a afirmar sua soberania, abolindo o monopólio do poder espiritual da Igreja católica e confiscando seus bens em um processo de secularização. Eram línguas, culturas e religiões próprias que demandavam sua própria soberania. Nesse período o Ato de Supremacia na Inglaterra instituiu a reforma anglicana de Henrique VIII em 1534, cujo rei se tornava o chefe da Igreja e dono de seus bens. Os Países Baixos se rebelaram contra a Coroa espanhola, em 1568. Iniciando a Guerra dos Oitenta anos contra a Espanha e em 1572 decretaram total tolerância religiosa, atraindo hereges marginalizados de outros países. A polarização social gerada pela defesa messiânica da resistência nos escritos dos reformadores, aliadas às disputas políticas pela sucessão ao trono culminaram nas guerras de religião da França (1562 – 1598)⁵⁸.

⁵⁶ No final da década de 1530, Lutero e outros líderes da Reforma alemã contavam com duas teorias distintas que justificavam a oposição armada ao imperador e ambas de origem jurídica: a primeira foi a teoria constitucionalista dos juristas de Hesse que defendia a igualdade de soberania entre os príncipes e o imperador (pacto feudal), quando o imperador (ou outro magistrado) perseguir injustamente seus súditos daí a resistência ser legítima ao ser conduzida por uma autoridade mesmo considerada um magistrado inferior (em última instância constituída por Deus); de acordo com Skinner (1996, p. 474) a segunda é “a teoria do direito privado utilizada pelos juristas da Saxônia” na qual o Imperador ao abusar de seu poder se torna um criminoso privado, despiando-se de toda a autoridade real.

⁵⁷ A Guerra de Smalchkalden foi o confronto dos principados luteranos na Alemanha que se iniciou após a morte de Lutero em 1546 e encerrou em 1547, finalizando de fato somente em 1555, com a Paz de Augsburgo, na qual os protestantes obtiveram a liberdade de culto garantida pelo Imperador. Cada príncipe passou a ter o direito de determinar a religião de seus súditos, rompendo definitivamente a unidade da Igreja de Roma.

⁵⁸ Os huguenotes - calvinistas franceses, receberam apoio da Inglaterra e dos Países Baixos. Em 1560, dez por cento da população francesa se convertera ao protestantismo, contudo a maioria católica promoveu matanças como o emblemático massacre de São Bartolomeu em agosto de 1572 e segundo David (2009, p.134; 135) “em três dias mais de 12.000 pessoas foram assassinadas incluindo mulheres, crianças e idosos”.

Portanto a Europa por quase um século vivenciou um estado de guerra internacional e de guerra civil, devido às facções políticas e seitas religiosas. As discórdias explodiram definitivamente no século XVII, com a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648). Percebe-se nitidamente que as mesmas causas ressurgiram na Guerra dos Trinta Anos⁵⁹ e na Guerra Civil da Inglaterra, como a questão das propriedades fundiárias da Igreja Católica confiscadas pelo soberano (a insegurança jurídica quanto a sua posse) e qual a Igreja que possuiria o direito ao proselitismo religioso e qual a confissão que deveria ser vituperada.

De modo geral, a Reforma Protestante insuflou a formação de seitas que interpretavam a Bíblia, de modo favorável aos seus próprios anseios classistas. As camadas sociais mais baixas (niveladores e escavadores – os precursores ingleses dos jacobinos franceses) e os novos estratos sociais em ascensão, a burguesia, e, ainda nos estratos tradicionais decadentes, a nobreza e o clero. Os interesses desses grupos se chocavam diretamente entre si, explanados através do discurso religioso. As consequências desses eventos reverberaram até o século XVII como afirma Hobbes (1992, p. 31) “A livre interpretação da Bíblia, foi a causa de tantas seitas [...] que surgiram para atormentar a República”.

A ansia pela salvação havia se pervertido em fanatismo religioso extremista, igualmente às cruzadas, visava à busca de glória militar. Resultando na ideológica guerra santa, pois quando o inimigo é odiado por deus o seu extermínio tem a aura de um dever sacro⁶⁰. De acordo com Hill (2009, p. 112) na Inglaterra no século XVII e, em toda a Europa que atravessou a Reforma, ou reagiu a ela desde o século XVI, “essa impossibilidade de isolar as causas “religiosas”, “constitucionais” e “econômicas” da Guerra Civil corresponde a complexidade da vida na Inglaterra do século XVII e à confusão mental dos homens que nele viveram”. Portanto ao longo da vida de Hobbes, os conflitos religiosos também se transformavam em discórdias políticas radicalizadas e conduziam à guerra.

As guerras civis da Inglaterra (1639 – 1651) representaram esse processo de transição histórica do medievo para a modernidade, que é justamente essa violenta ruptura entre política

⁵⁹ Compreender a imensa variedade dos interesses econômicos e políticos em jogo, assim como todas as alianças, mudanças de frente, intrigas e rivalidades internas entre as coalizões opostas em um conflito que perdurou por trinta anos e que envolveu, de uma maneira ou de outra, toda a Europa, é algo que está além do objetivo desta dissertação. Aqui só cabe ressaltar o fato de que praticamente não houve país europeu que direta ou indiretamente não tenha sido atingido durante uma fase ou outra do conflito pela guerra.

⁶⁰ Interessante notar que a própria palavra sacrifício se origina do latim *sacrum* – sagrado, ou seja, todo o pensamento religioso ocidental se fundamenta em uma noção inequívoca da dor, da renúncia, da impotência, do dever de abrir mão de algo, como também de permuta na religação com as forças místicas em obter uma graça da divindade devido ao sacrifício de algo do suplicante. Essa noção básica é comum tanto no paganismo helenístico quanto no cristianismo.

e religião conduzindo ao predomínio da razão de Estado sobre as ideologias somente no Tratado de Westefália (1648), o que também possibilitaria o fim do Antigo Regime e marcaria todo o impulso de secularização que caracterizou o Ocidente contemporâneo.

O soberano de Hobbes é uma personagem de transição nesse violento processo de secularização, ele não é o típico rei hereditário europeu como Carlos I. O soberano é um homem como Cromwell, capaz de ordenar o caos e manter o controle absoluto, no intuito de preservar a paz. De fato é o soberano quem esvazia todo o poder político da religião, porque a religião logo não seria mais a instância ideológica que restringiria a vida intelectual e econômica, mas sim a ciência. A partir de então o raciocínio e a experiência guiarão o Ocidente na conquista do mundo. Os recursos financeiros e tecnológicos definiriam as condições materiais e espirituais de um povo, não mais a sua devoção.

A partir da experiência da guerra civil inglesa promovida pelas facções e seitas, Hobbes busca demonstrar a necessidade da soberania se colocar acima de todas as controvérsias e de toda a pretensa fonte de poder. Em Hobbes a religião possui cunho privado e o culto público é monopólio do Estado. O Estado legitimará determinadas religiões e outras serão proibidas, para evitar a sedição. A Bíblia, devido a seu caráter simbólico, depende da interpretação do leitor. Portanto somente o soberano é quem tem a autoridade para apontar qual é a glosa correta. Caso o soberano ordene algo, mesmo contra a consciência do súdito, deve realizá-la, pois quem peca é o soberano e não o súdito comandado. Assim aquele que somente cumpre ordens, independente da gravidade – deverá manter sua consciência tranquila. O Estado cuida dos corpos dos súditos, portando devem lealdade. De acordo com Hobbes (2004, p. 338; 339) “esse governante tem que ser um só, caso contrário segue-se necessariamente a facção e a guerra civil no país, entre a Igreja e o Estado, entre os espiritualistas e os temporalistas, entre a espada da justiça e o escudo da fé”.

No *Leviatã* (2004) Hobbes assinala, principalmente, os aspectos políticos das facções. Apresentando as características, modo de ação, objetivos e suas respectivas consequências político-sociais. Porém as seitas sediciosas e as facções foram analisadas mais detalhadamente ao descrever a Guerra Civil da Inglaterra, no *Behemoth* (1992) – sua única obra de história política. O significado geral de facção é definido por Hobbes (2002, p. 207; 208) ao afirmar que “uma facção portanto, é como se fosse uma cidade dentro da cidade: pois, assim como no estado de natureza a cidade recebe a existência graças a uma união de homens, aqui, por uma nova união dos homens, nasce uma facção”.

Hobbes, ao tratar da facção em seu sentido estritamente político – como partido – apresenta sua caracterização enquanto atuação em uma grande assembleia. Como Tucídides

havia anteriormente enunciado essa é uma das críticas que Hobbes também faz à democracia direta, quando um grupo minoritário de indivíduos que se reúnem para conspirar contra os demais e daí então emerge a principal característica da facção política: é aquela que através da fraude manipula a assembleia em prol de seus interesses privados.

Se o poder soberano residir numa grande assembleia, e um determinado número de indivíduos, membros dessa assembleia, sem autorização para tal, instigam uma parte com o fim de influenciar a conduta dos restantes, neste caso trata-se de uma facção ou conspiração ilegítima, pois constitui uma sedução fraudulenta da assembleia, em defesa de seus interesses particulares. (HOBBS, 2004, p. 189).

A facção política é formada justamente por aqueles indivíduos que pretendem exercer um poder superior sobre os seus pares, neste caso usurpando de fato a soberania em vista de seus interesses pessoais. Esta acepção política da facção é idêntica em Tucídides e Hobbes. Porém o autor grego faz referência às facções em vários momentos diferentes da Guerra do Peloponeso – na luta interna das cidades ou no apoio explícito aos beligerantes principais. Ele enuncia como a guerra entre Atenas e Esparta desencadeou um conflito geral em toda Hélade. A luta aberta entre as facções é denominada *stasis* e se manifesta nas cidades com um duplo objetivo; as facções oligarcas e democratas visavam definir sua aliança militar e obter o poder político.

A *stasis* é uma patologia social acirrada pela guerra geral, Tucídides (2001, p. 198) enuncia a caracterização das facções: “agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejava uma revolução, achava fácil recorrer a aliados, para de um só golpe fazer mal aos adversários e fortalecer sua própria causa”. Portanto a Guerra do Peloponeso foi o estopim para o conflito entre ricos e pobres em várias cidades, cujas facções polarizadas buscavam apoio externo na realização de suas ambições. Enquanto Atenas e Esparta estavam ávidas em acumular aliados úteis, a tensão perene entre as facções oligarcas (ricos) e democratas (pobres) irrompeu em luta aberta diante da oportunidade de obter o poder total com apoio de uma potência estrangeira.

De modo semelhante à Guerra do Peloponeso que promoveu a *stasis* nas cidades, no contexto da Guerra dos Trinta Anos, os beligerantes da Guerra Civil da Inglaterra buscaram auxílio em aliados estrangeiros. Isto ocorreu no momento em que os dois exércitos se encontravam exaustos, lutando para sustentar apoio entre suas tropas, porque ambos estavam com suprimentos e recursos se esvaindo. Homens desertavam e pediam socorro às populações dos campos, que por sua vez estavam cada vez mais desiludidas com o conflito. Segundo

David (2009, p.146) “os dois partidos buscaram apoio estrangeiro, Carlos I obteve suporte da nobreza católica da Irlanda e os parlamentares obtiveram dos presbiterianos da Escócia”.

As guerras civis atribuídas às facções só foram possíveis devido à guerra generalizada em ambos os contextos históricos. As lutas internas foram estimuladas como estratégia militar, assim os golpes e traições eram meios táticos na obtenção de novos aliados ou na destruição de inimigos. A guerra generalizada polarizou as facções e, no caso das cidades gregas, as facções oligárquicas e democráticas. Porém na Inglaterra do século XVII foram seitas.

Tucídides ressalta a guerra na promoção do extremismo das facções e como tal ambiente de desconfiança havia deteriorado todos os valores cívicos e morais. O diálogo havia se tornado um meio para a hipocrisia. Nas lutas entre as facções prevalecia o grupo que exercesse a violência de maneira mais eficaz. A desconfiança perverte as relações sócias:

Assim proliferaram na Hélade todas as formas de perversidade em consequência de revoluções, e a simplicidade, que é a característica mais condizente com uma natureza nobre, provocava sorrisos de escárnio e desapareceu, enquanto florescia por toda a parte a hipocrisia combinada com a desconfiança. Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar os homens. (TUCÍDIDES, 2001, p. 199).

De maneira análoga Hobbes afirma no início de *Behemoth* (1992) que a rebelião provém da hipocrisia com dupla iniquidade; e na presunção da loucura dobrada. Segue atribuindo ao comportamento hipócrita os vários grupos que promoveram a sedição, através da eloquência. Ao tratar da sedição e traição, Hobbes (1992, p. 27) primeiramente classifica o clero católico de “insolente avaro e hipócrita”, depois aos presbiterianos (*Ibidem*, p. 33; 34) que “começaram a agir como frades e monges estimulando com veemência e eloquência a sedição contra o Estado”. Também acusa a hipocrisia do Parlamento em seus discursos contra o rei Carlos I, às vésperas da guerra civil na Inglaterra.

Tucídides indica que a facção é a causa da *stasis*, ao defini-la como um grupo de aliança sectária que busca seus próprios interesses, através da violência e de discursos fraudulentos. A radicalização política conduz a rivalidade partidária à inimizade absoluta, neste aspecto as facções antigas se assemelham ao *partisan* contemporâneo, “no qual os homens se dispõem mais decididamente a tudo ousar sem perda de tempo, pois tais associações não se constituem para o bem público respeitando as leis existentes, mas para violarem a ordem estabelecida ao sabor da ambição”. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198).

Ao tratar das facções Hobbes (2004, p. 227) desenvolve o mesmo raciocínio, pois considera que “a ambição e a cobiça são paixões que exercem continuamente sua pressão e influência, ao passo que a razão não se encontra continuamente presente para resistir-lhes; portanto, sempre que surge a esperança de impunidade verificam-se seus efeitos”. Afirma que os homens são oportunistas e as facções surgem quando as circunstâncias favorecem seu modo de ação. “Porque a presunção da impunidade pela força é uma raiz da qual sempre brotou, em todas as épocas e devido a todas as tentações, o desprezo por todas as leis.” (*Ibidem*, p. 230).

Nesse estado de guerra civil, Tucídides (2001, p. 200) afirma que “vingar-se de uma ofensa é mais apreciado que não haver sido ofendido”, este se torna o comportamento mais aceito e honroso. Corroborado pelos sofistas Cálicles e Trasímaco, em suas máximas expostas nos diálogos platônicos, *Górgias* (1980) e *República* (2000). Neste ambiente impera a desconfiança, tal qual o anárquico estado de natureza de Hobbes, pois:

Os juramentos de reconciliação só têm valor no momento em que são feitos, pois cada lado só se compromete para fazer face a uma emergência, não tendo a mínima força, e aquele que, em qualquer ocasião, vendo um adversário desprevenido, é o primeiro a se atrever, acha sua vingança mais agradável por causa do compromisso rompido do que se atacasse abertamente, levando em conta não somente a segurança de tal procedimento, mas também a circunstância de, por vencer mediante falsidade, estar fazendo jus a elogios por sua astúcia. (TUCÍDIDES, 2001, p. 198).

Durante a *stasis* descrita por Tucídides ocorre a total inversão de valores e o padrão comportamental passa a ser a cega obediência às paixões, análogo à condição natural do homem formulada por Hobbes. Então a má fama se torna um elogio de demonstração de força por espalhar uma reputação dissuasiva aos seus adversários. “A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição, pois destas nasce o radicalismo dos que se entregam ao faccionismo partidário”. (*Ibidem*, p. 199).

Esta noção clássica do antagonismo central entre facções aristocráticas e democráticas, exposta por Tucídides, também é formulada por Maquiavel (1982, p. 93) quando expõe que a luta entre ambas é a fonte original da política:

Em todas as cidades se pode encontrar esses dois partidos antagônicos, que nascem do desejo do povo de evitar a opressão dos poderosos, e da tendência destes últimos para comandar e oprimir o povo. Desses dois interesses que se opõem surge uma de três consequências: o governo absoluto, a liberdade ou a desordem.

Thomas Hobbes, como partidário do governo absoluto, sempre enxerga a desordem quando se refere à facção. Portanto a facção é uma organização de homens que visa se fortalecer frente aos demais, toda a facção tem sempre como meio o crime e por objetivo a

sedição, porque segundo Hobbes (2004, p. 188) “das corporações de homens que se unem, pela autoridade de qualquer pessoa estrangeira, em outro domínio, para a propagação mais fácil de qualquer doutrina, ou para constituir um partido contrário ao poder do Estado”.

As facções são meros instrumentos de força para saciar as paixões individuais e a paixão comum mais violenta durante a *stasis* é a vingança, pois tudo é permitido como no estado de natureza, só os mais audaciosos e sagazes prevalecem. As paixões individuais se expressam desinibidamente em seus maiores excessos (*hybris*), que prevalecem devido o uso da força combinada pela facção. Tucídides expõe a aceção clássica acerca do significado de facção e que se tornou o mesmo modelo para Hobbes que considera sua existência inaceitável como à de bandos criminosos.

A polarização social é um dos sintomas da guerra civil – *stasis* – a desmedida social proveniente da radicalização política de seus próprios grupos. Tucídides revela a *stasis* como um estado de guerra, devido à liberdade absoluta em que se conta com a total impunidade. Na sua descrição da *stasis* faz referências à seguinte afirmação de Hobbes (2004, p. 230): “Porque a presunção da impunidade pela força é uma raiz da qual sempre brotou, em todas as épocas e devido a todas as tentações, o desprezo por todas as leis”. Esta é uma constatação que todo estadista deveria se ater, como também declara Maquiavel (1982, p. 108):

O Príncipe, portanto não deve temer a acusação de crueldade, se seu propósito é manter o povo unido e leal; de fato, com uns poucos exemplos poderá ser mais clemente do que aqueles que, por excesso de piedade, permitirem a ocorrência de distúrbios que levem ao assassinio e ao roubo. Estes últimos, de modo geral, prejudicam toda a comunidade, enquanto as execuções ordenadas pelo príncipe só afetam indivíduos isolados.

Em Hobbes a justiça é o elemento crucial para possibilidade da vivência da paz e representa a garantia do cumprimento dos pactos. O Estado deve ser o árbitro supremo entre os homens em suas contendas físicas ou ideológicas. Caso o Estado seja negligente e abandone seu dever, ele estará se condenando ao permitir o regresso do estado de guerra entre seus súditos. A guerra se instaura diante a incapacidade do Estado cumprir os seus dois deveres maiores: o de proteção e segurança dos seus súditos; e o de árbitro de suas discórdias. De acordo com Hobbes, (2004, p. 123; 124) “onde não há Estado nada pode ser injusto”.

A manutenção da justiça é o exercício da soberania e um dever primordial do Estado, caso negligencie a responsabilidade em sua instituição e seja permissivo à impunidade. Dessa forma, o soberano se torna injusto aos olhos de seus súditos, pois a injustiça gera um ambiente de desconfiança em que todos estão preparados para recorrer à autotutela. Daí provém o

colapso da justiça e conseqüentemente do Estado. A autopreservação se torna a única regra, como o indivíduo isolado é impotente ele se une a alguma das facções em luta, assim o indivíduo é compelido tanto pelo medo da morte violenta quanto pela esperança de vitória e conseqüentemente elevação pessoal.

Desse colapso da soberania cada indivíduo é assegurado somente quando compactua com alguma facção, porque “ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua própria força ou inteligência, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa”. (*Ibidem*, p. 125). O soberano tem o dever de manter a paz e garantir o cumprimento dos contratos, preservando assim a justiça e observando também a conduta dos juizes no intento de evitar sua corrupção, portanto o soberano possui o dever de dissolver as facções.

O perigo da neutralidade que é enunciado no diálogo Mélio para as cidades e também é considerado um risco para os indivíduos em meio à *stasis*. De modo análogo, Hobbes (1992, p. 79; 80) assinala no *Behemoth* que a neutralidade do rei Carlos I. Durante a Guerra dos Trinta Anos, colocou-o em perigo, pois o tornou suspeito de conivência com a Igreja Católica e até mesmo de aliança com a Espanha, país este que muitos ingleses viam como um inimigo declarado e que desejavam engajar nesta guerra contra ele. Para Tucídides (2001, p. 199) o enunciado no meio do confronto aberto, a neutralidade é uma posição arriscada. Durante a guerra civil “os cidadãos que não pertenciam a um dos dois partidos eram eliminados por ambos, por não fazerem causa comum com eles ou simplesmente pelo despeito de vê-los sobreviver”. Maquiavel (1982, p. 122) corrobora ao afirmar que “é estimado o príncipe que age como um verdadeiro amigo e inimigo verdadeiro; isto é, que se declara sem reserva em favor de uns e contra outros, política que é sempre mais útil do que a neutralidade”.

Em Tucídides as inimizadas mortais que surgiram das facções foram motivadas por interesses políticos; ódios; vinganças individuais; mas principalmente por interesses econômicos e expectativas de ganho particular. As alianças das facções eram pessoais, desprovidas de uma ideologia fixa ou engajamento automático de classe. Em Tucídides e Hobbes o colapso social decorre originalmente das paixões humanas em liberdade absoluta – *stasis*, guerra civil ou estado de natureza. As paixões desenfreadas e aglutinadas nas facções são meros agrupamentos oportunistas que visam praticar todo tipo de crime impunemente, em prol de seus objetivos pessoais. A única lógica em sua associação é o exercício de sua força coletiva na obtenção desses interesses particulares.

Hobbes vê a união de homens no intento de saciarem seus apetites pessoais como algo proveniente da condição natural da humanidade:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (*Ibidem*, p.107).

Portanto a facção no estado de natureza é uma estratégia de sobrevivência predatória diante da condição ambiental anárquica; as facções existem desde períodos remotos e os laços mais naturais eram formados pelos clãs familiares:

Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, e tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida. Nesse tempo os homens tinham como únicas leis as leis da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros suas vidas e seus instrumentos de trabalho. (*Ibidem*, p. 141).

As facções personificam a ambição, a ânsia pelo poder de seus componentes que em sua união pretendem conquistar tudo através da força e da fraude. Em Tucídides, a facção se atém aos objetivos concretos, tais como: a proeminência política; a conquista de recursos pessoais ou; vinganças estritamente particulares. Porém são escamoteados por seus discursos, em virtude do ambiente de desconfiança as movimentações dos particulares eram imprevisíveis e qualquer um poderia ser o inimigo.

O comportamento sub-reptício havia se tornado padrão, como expõe Tucídides (2001, p. 199): “Consequentemente, ninguém tinha o menor apreço pela verdadeira piedade, e aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores”. Em Hobbes, as facções e seitas, são motivadas pelas mesmas paixões descritas originalmente por Tucídides, tais como: a ânsia pelo poder; ambição; cupidez; a avaliação irracional das próprias forças. Denomina que a autoilusão é uma vanglória. Porém, propõe que as paixões e interesses particulares são exaltados e escamoteados pelos ideais políticos ou por crenças religiosas, enfim por ideologias

aparentemente desvinculadas de claros objetivos fungíveis ou quanto à sua real exequibilidade.

A principal distinção da percepção de facção por Tucídides e Hobbes, origina-se do abismo histórico que os separa. Tucídides desconhecia qualquer forma ideológica que justificasse a dominação, a guerra, a sublevação da facção. Nessa perspectiva, os homens simplesmente obedecem aos que possuem uma vontade mais forte ou que exercem o poder de fato. Enquanto em Hobbes percebemos uma miríade de ideias religiosas, filosóficas e políticas que formam o confuso amálgama ideológico do século XVII.

Diferentemente de Tucídides, Hobbes dá ênfase ao papel ideológico na origem da facção. Em ambos os autores as facções são instrumentos das paixões humanas – inclusive das mesmas paixões – porém Hobbes ressalta como as ideologias amplificam perigosamente estas paixões humanas e se tornam justificativas para a prática de todo tipo de selvageria, algo que Tucídides atribuía à manifestação do irracional.

Tucídides descreve como as facções são meros instrumentos à satisfação de apetites privados, uma associação voltada para sua proeminência em detrção de todos os outros. Apresenta a *stasis* como uma violência sem limites ao narrar seu acontecimento na Córçira. Pois os corcireus da facção democrática além de matarem todos os seus inimigos pessoais se aproveitaram para também eliminar seus credores. De acordo com Tucídides (2001, p. 198): “A acusação contra eles era de conspirar para destruir a democracia, mas na realidade alguns foram mortos simplesmente por causa de inimizades pessoais, e outros por serem credores, foram mortos pelos que lhe haviam pedido dinheiro emprestado”.

Hobbes parte do princípio de que a existência facção visa saciar as paixões e os interesses de seus membros apenas – concepção enunciada por Tucídides. Porém concebe o perigo das ideologias que exaltam as paixões individuais a se unirem em facções, em virtude de estimularem e compartilharem uma paixão comum de supremacia política ou superioridade religiosa. Tratando-se de uma soberba coletiva e, dessa forma, para Hobbes (2004, p. 226) “Das paixões que mais frequentemente se tornam causas do crime uma é a vanglória, isto é, o insensato sobrestimar do próprio valor”.

Os homens em sua luta por proeminência buscam poder e, como indivíduos isolados, seu poder é nulo. As facções reforçam as ilusões individuais ao compartilharem a ilusão coletiva de uma pretensa superioridade grupal, fundamentada pela ideologia de cunho filosófico, étnico, econômico, político ou religioso. De acordo com Hobbes (*Ibidem*, p. 151): “todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si)”. Assim, a tendência inata à autoilusão, a propensão que fomenta as facções:

Por último, levando em conta os valores que os homens tendem naturalmente a atribuir a si mesmos, o respeito que esperam receber dos outros, e o pouco valor que atribuem aos outros homens - o que dá origem entre eles a uma emulação constante, assim como querelas, facções, e por último à guerra, à destruição de uns pelos outros e à diminuição de sua força perante um inimigo comum. (*Ibidem*, p. 149).

Hobbes se vê engajado em uma guerra espiritual contra as ideologias nocivas que despertam as piores paixões dos homens, levando-os à formação de facções que em luta desencadeiam a guerra civil. Para Hobbes a chamada vã filosofia é um rol de pensamentos políticos e religiosos; um pandemônio de superstições, doutrinas e credos; um agregado ideológico proveniente do mundo antigo e medieval que ainda estava em efervescência no século XVII. O embate filosófico principal ocorre com o pensamento de Aristóteles, seguido pelos autores republicanos da Antiguidade como Sócrates, Platão, Cícero, Tácito e Plutarco – esses são os seus adversários intelectuais.

Sobre estes antigos autores republicanos, Hobbes afirma (2004, p. 246) “Quanto à rebelião contra a monarquia em particular, uma de suas causas mais frequentes é a leitura de livros de política e de história dos antigos gregos e romanos”, a leitura desses autores conduz à equivocada concepção de liberdade e de política, porque atribuem à liberdade individual os louvores que os antigos faziam à liberdade cívica e julgam que a prosperidade desses povos procedeu, “não da emulação de indivíduos particulares, mas da virtude da sua forma de governo popular não atentando nas frequentes sedições e guerras civis provocadas pela imperfeição da sua política”. (*Ibidem*, p. 247). Ao utilizarem o pretexto de legitimar o *tiranicídio*, eles acabam por incentivar o ilegítimo *regicídio*, isto é, o assassinato de um rei. (*Ibidem*, p. 246, grifos do autor). Acerca de tais ideias políticas, sentencia Hobbes:

Em resumo, não consigo imaginar coisa mais prejudicial a uma monarquia do que a permissão de se lerem tais livros em público, sem mestres sensatos lhes fazerem aquelas correções capazes de retirar-lhes o veneno que contêm, veneno esse que não hesito em comparar à mordida de um cão raivoso, que constitui uma doença denominada pelos físicos hidrofobia, ou medo da água. Pois aquele que assim foi mordido tem um contínuo tormento de sede e contudo não pode ver a água, e fica num estado como se o veneno conseguisse transformá-lo num cão; do mesmo modo quando uma monarquia é mordida até ao âmago por aqueles autores democráticos que continuamente rosnam em suas terras, ela de nada mais precisa do que de um monarca forte, que contudo quando surgir será detestado devido a uma certa tiranofobia, ou medo de ser governado pela força. (*Loc. Cit.*).

Hobbes compara os homens que obstruíram suas mentes com convicções políticas distorcidas aos cães raivosos, que ‘rosnam’ declarando seu ódio ao soberano. Para Hobbes, é legítimo todo o governo que mantenha o bem comum preservado, garantindo a segurança dos

súditos e sua prosperidade através de boas leis. Considera inadmissível qualquer tipo de revolta, sedição ou revolução, porém caso o soberano se torne incapaz de garantir a preservação da vida de seus súditos: de fato ele deixa de existir e a sociedade regride ao estado natural, onde cada um é absolutamente livre para buscar os melhores meios a sua sobrevivência e daí a necessidade de se unir à facção.

Em Tucídides, já demonstramos, nos vários debates políticos a identificação entre o império – *arché* com a tirania, a escravidão e com o estado de guerra. Há também na tradição do pensamento político grego a identidade entre o regime oligárquico e a manutenção de um estado de guerra, que emerge no diálogo de Platão (2000, p. 370) “O fato de semelhante cidade não ser una, porém dupla: a dos pobres e a dos ricos, e que por estarem juntas as duas partes, em perpétua conspiração de todos contra todos”. Na tradição republicana é considerada uma tirania ou estado de guerra, o fato do poder residir em última instância na força das armas. Em Tucídides vemos as noções dessas percepções dos gregos antigos.

Observamos na obra de Platão (1980, p. p. 142) Górgias, que o diálogo entre Polo e Sócrates revela a ambiguidade na percepção da tirania ao tratar de Arquelaus, tirano da Macedônia, que alcançou o poder através da violência e da fraude. O debate acerca da felicidade dos perversos, na indagação se Arquelaus é feliz ou infeliz por realizar impunemente todas suas ambições. Porque o tirano é desprezível para aqueles que estão sob o seu jugo, mas secretamente todos os cidadãos anseiam por um poder semelhante.

Sócrates — É como digo, Polo; considero feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher; o desonesto e mau é infeliz. Polo — Nesse caso, de acordo com o teu modo de pensar, Arquelaus é infeliz? Sócrates — Sim, amigo; se for injusto. Polo — E como poderá deixar de ser injusto? Não tinha nenhum direito ao trono que ora ocupa, por haver nascido de uma escrava de Alcetas, irmão de Perdicas. Por lei, ele era também escravo de Alcetas, e se quisesse proceder honestamente, continuaria servindo Alcetas, e seria feliz, de acordo com tua doutrina. Ao invés disso, tornou-se infelicíssimo, por haver cometido as maiores injustiças. Para começar, mandou chamar o seu senhor e tio, sob o pretexto de restituir-lhe o trono que Perdicas lhe havia usurpado; depois de hospedá-lo e a seu filho Alexandre, de quem era primo e da mesma idade que ele, embriagou-os e, metendo-os numa carreta, removeu-os durante a noite, matou-os e fez desaparecer os seus corpos. Cometido esse crime, não se apercebeu de que se havia tornado o mais infeliz dos homens, nem teve remorsos. Pouco tempo depois, apoderou-se do seu próprio irmão, filho legítimo de Perdicas, menino de uns sete anos de idade, que por lei viria a herdar o trono, e em vez de permitir que se tornasse feliz e de educá-lo, como de justiça, para depois passar-lhe o poder, jogou-o num poço e o afogou, indo, após, contar a Cleópatra, sua mãe, que ele caíra no poço e se afogara, quando corria atrás de um ganso. Presentemente, longe de ser o mais feliz dos Macedônios, é o mais infeliz, havendo decerto muitos atenienses, a começar por ti, que prefeririam ser qualquer outro Macedônio a ser Arquelaus. Sócrates — Polo, no começo de nossa conversa, eu te elogiei por me teres dado a impressão de possuir sólidos conhecimentos de retórica, conquanto te descuidasses do diálogo. E agora, será esse o famoso argumento com que até uma criança conseguiria refutar-me, que me deixa

convencido, segundo crês, por teu raciocínio, de que eu estava errado, quando afirmei que o homem injusto não poderia ser feliz? Como poderá ser isso, meu caro, se não estou de acordo com nenhuma de tuas proposições? Polo — Isso porque não queres; mas no íntimo pensas justamente como estou dizendo. (*Ibidem*, p. 142;143).

O tirano é visto como alguém que possui liberdade absoluta, porque está acima das leis e pode agir conforme seu bel prazer. É temido e vive em temor constante num ambiente de desconfiança, onde qualquer um a qualquer instante pode usurpar seu poder através da violência. É um autêntico estado de guerra o poder fundamentado na força, assim Tucídides demonstra em seus diálogos a identificação entre império – tirania – escravidão. Hobbes enxergava as inúmeras guerras civis dos antigos gregos e romanos provenientes de dois fatores principais: 1. Faltava-lhe poder suficiente na constituição de seus Estados, mas principalmente; 2. A concepção política falha ao enxergar qualquer imposição de autoridade não democrática como um estado de guerra. Hobbes, concluí que a existência de qualquer tipo de Estado ou regime é melhor situação do que a anarquia. Porque a anarquia tem como consequência necessária a predominância das mais terríveis paixões da natureza humana. Esta perspectiva é compartilhada por Nietzsche (2008, p. 75); de que a domesticação de uma população em liberdade plena (sem normas ou freios) “numa forma estável, por assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo "Estado", em consequência, apareceu como uma terrível tirania”.

Contudo Hobbes enxerga na ‘vã filosofia’ de Aristóteles, além da ingenuidade em crer que os homens são sociáveis por natureza e que a mera conscientização das leis acerca do justo e do injusto são suficientes para a paz social. Para Hobbes a origem de toda distorção em sua época no pensamento político, filosófico e religioso, provém de Aristóteles:

E aquilo que ofende o povo não é outra coisa senão o fato de ser governado não como cada um deles o faria, mas como o representante público, quer se trate de um homem ou de uma assembleia de homens, julgar conveniente, isto é, por um governo arbitrário, pelo que atribuem maus epítetos a seus superiores, desconhecendo sempre (até talvez um pouco depois de uma guerra civil) que sem esse governo arbitrário tal guerra seria perpétua e que são os homens e as armas, não as palavras e promessas, que fazem a força e o poder das leis. E portanto este é um outro erro da política de Aristóteles, a saber, que num Estado bem ordenado não são os homens que governam, mas sim as leis. Qual é o homem dotado de seus sentidos naturais, muito embora não saiba ler nem escrever, que não se encontra governado por aqueles que teme e que, acredita, o podem matar ou ferir, se ele não lhes obedecer? Ou que acredite que a lei o pode ferir, isto é, palavras e papel, sem as mãos e as espadas dos homens? E este pertence ao número dos erros perniciosos, pois induz os homens, sempre que eles não gostam de seus governantes, a aderir àqueles que lhes chamam tiranos e a pensar que é legítimo fazer guerra contra eles. E contudo são muitas vezes exaltados do púlpito pelo clero. (HOBBS, 2004, p. 471; 472).

As universidades no início da modernidade⁶¹ ainda debatiam acerca das prerrogativas da autoridade espiritual frente à temporal. De São Tomás de Aquino os novos escolásticos trouxeram à tona sua doutrina da resistência política contra a tirania e como Skinner (1996) demonstrou foi recepcionada pelos reformadores. O que tais doutores incutiam nas pessoas Hobbes (2004, p. 247) sentencia: “o medo da escuridão e dos espíritos que é maior do que os outros temores, não pode deixar de congregar um partido suficiente para a desordem e muitas vezes para a destruição de um Estado”. Os escolásticos em seu obscurantismo deturpavam as Escrituras e predispunham os súditos à sedição.

O medo de terrores imaginários é a fonte do poder que o clero adquire através da palavra sobre as multidões ignaras. Hobbes (1992, p. 76) vê como o clero anseia pelo poder, a religião é mero subterfúgio para alcançar tal objetivo pessoal, porém tais sacerdotes estão convictos que são inspirados por Deus e possuem aval divino para o exercício de poder. Como sentencia Nietzsche (2008, p. 87): “para os sacerdotes, a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória]” Tal excrescência medieval – a mentalidade teocêntrica – foi erguida sobre uma catedral de ideais ascéticos e tais tradições só foram solapadas após dois séculos de perseguições religiosas, guerras e revoluções liberais – burguesas.

Hobbes vê tanto os papistas quanto as diversas seitas protestantes como Presbiterianos, Anabatistas, Pentamonarquistas, Quacres, Adamitas, Independentes, que provocaram a guerra civil. Os ministros presbiterianos foram os “representantes da instituição religiosa que fornecia o alimento ideológico e mobilizador necessário a todos os tipos de movimentos destruidores do Estado, quando não estão sob o controle do soberano” (SOUKI, 2008, p.146).

Os presbiterianos, sedutores que lideravam a rebelião contra o rei, eram aqueles que em suas pregações, ao se intitularem ministros de Cristo e embaixadores de Deus, “pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembleia, a nação inteira” (HOBBS, 2001 p. 32). De acordo com Souki (2008, p. 162), “a Igreja presbiteriana expandiu-se, transbordou-se em sua ambição de poder e controle e acabou por repetir o grande erro da Igreja romana: a pretensão de superar e subjugar o poder civil”.

⁶¹ Proveniente da Idade das Trevas, o embate pela soberania entre o Imperador e o Papa foi o conflito entre o poder secular e o poder espiritual. Na luta das ideias foi Bernardo de Claraval (1090 – 1153) o primeiro grande defensor da teocracia papal, segundo Nay (2007, p. 90) Bernardo de Claraval em seu tratado *Da consideração*, eleva o Papa acima das leis e o considera detentor das “duas espadas” – poder temporal e espiritual – pois o Papa está “acima dos reinos e nações”. Porém o Papa “Certamente não tem vocação para reinar como um soberano temporal, mas tem o direito de intervir nos assuntos seculares desde que a lei cristã ou os interesses eclesiásticos estejam ameaçados pelos atos insensatos de um rei ou de um senhor”.

Contudo Hobbes ataca a própria instituição da Igreja Católica e conseqüentemente as crenças de seus teólogos. Também ataca os teólogos protestantes principalmente presbiterianos e puritanos, por defenderem primeiramente uma lealdade suprema aos preceitos de Deus (monopolizados pelo clero) ao invés do soberano instituído. O fundamento dessas crenças é o desprezo pela vida terrena e a exaltação de uma pretensa existência após a morte. Tais crenças, foram usadas na eclosão da guerra civil, como afirma Hobbes (2004, p. 125; 126):

Há alguns que vão ainda mais longe, e não aceitam que a lei de natureza seja constituída por aquelas regras que conduzem à preservação da vida do homem na Terra, e sim pelas que permitem conseguir uma felicidade eterna depois da morte. À qual pensam que o rompimento dos pactos pode conduzir, sendo este portanto justo e razoável (são esses que consideram obra meritória matar, depor, ou rebelar-se contra o poder soberano constituído acima deles por seu próprio consentimento). Mas dado que não há conhecimento natural da situação do homem depois da morte, e muito menos da recompensa que lá se dá à falta de palavra, havendo apenas uma crença baseada na afirmação de outros homens, que dizem conhecê-la sobrenaturalmente, ou dizem conhecer aqueles que conheceram os que conheceram outros que a conheceram sobrenaturalmente, não é possível, por conseguinte, considerar o rompimento da palavra um preceito da razão, ou da natureza.

Hobbes vê como os homens em sua ilusão de terem celebrado um novo pacto com Deus, utilizam este subterfúgio na desobediência ao soberano. Sentencia que não há pacto com Deus, tratando-se de injustiça, impostura, delírio, fraude, baixeza ou hipocrisia. Portanto “esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano”. (*Ibidem*, p. 146).

O temor de Hobbes que deste embate entre poder temporal e espiritual que se arrastava desde a Idade das Trevas⁶², a possível vitória do clero indicaria regresso do obscurantismo medieval. Contudo, em sua visão cíclica da história, o embate entre nobreza e clero é um fenômeno universal constante entre povos e épocas diferentes. Hobbes (1992, p. 116; 117; 118; 119; 121; 123) enuncia como os ‘magos’, sacerdotes e teólogos rivalizaram com a realeza e nobreza militar, tratando-se de uma guerra histórica pelo poder que se manifestou

⁶² Quando papa João XXII em 1324 excomungou o imperador Luís IV da Baviera, três anos depois o imperador marchou sobre Roma e empossou Nicolau V como antipapa. Ao longo da década Luís convocou para sua corte todos os pensadores que se opunham ao papado, Guilherme de Occam e Marsílio de Pádua estavam entre os refugiados por terem sido ambos excomungados por João XXII. Segundo Skinner (1996, p. 319) “Disso resultou, mais que uma mera retomada dos argumentos já avançados contra a supremacia papal, o seu desenvolvimento como arma de guerra”. O Imperador teve como grande defensor ideológico Marsílio de Pádua (1275 – 1342) um cristão aristotélico cuja obra *O Defensor da Paz*, ataca os argumentos teológicos e políticos da pretensão de supremacia papal, segundo Leo Strauss (2013, p. 249) Marsílio de Pádua: “Nega que qualquer sacerdote, mesmo que seja bispo ou papa, tenha por direito divino, qualquer um dos seguintes poderes: o poder de comandar ou de coagir, o poder de decidir se e como será exercida a coação contra apóstatas e hereges, sejam eles sujeitos ou príncipes, e o poder de determinar, de forma juridicamente vinculativa, o que é ortodoxo e o que é herético”.

entre os caldeus, celtas (druidas), persas, egípcios, judeus e indianos. Em sua época observou tal fenômeno e temeu que houvesse a conquista do poder pelo clero. Porque ao longo da história, quando determinadas facções conquistaram o poder (principalmente as sacerdotais), a maior parte do conhecimento obtido até então havia sido destruído por fanáticos e todas as conquistas civilizatórias foram reduzidas à barbárie de séculos obscuros⁶³.

Esta observação de Hobbes (1992) acerca da luta entre aristocracia sacerdotal e nobreza guerreira precede Nietzsche (2008), que enxergou na virulência sacerdotal pervertida a sua ânsia pelo domínio (vontade de poder), que podemos constatar até nossos dias atuais:

Com os sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença – mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se má – e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas! [...] Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. (NIETZSCHE, 2007, p. 25; 26, grifos do autor).

Hobbes (1992, p. 36) critica os puritanos que se autoconsideravam santos e condenavam os “primeiros movimentos da mente” levando os jovens ao desespero. Hobbes vê tais sacerdotes como “ímpios hipócritas” que ao perverter a religião em nome da piedade convocavam à guerra. Segundo Hobbes (2004, p. 223) esses adoradores do ódio transformavam em pecado o simples fato de “ser-se um homem”. “Levando isto em conta, considero excessivamente severos, tanto para si próprios como para os outros, os que sustentam que os primeiros movimentos do espírito são pecados”. (*Loc. Cit.*).

⁶³A partir do momento em que o cristianismo se tornou a religião oficial do Estado romano pela decisão do imperador Teodósio I com o Édito de Tessalónica em 380, que declarou o cristianismo como a única religião imperial legítima, banindo a religião romana tradicional, proibindo a adoração tanto pública quanto privada dos antigos deuses com o fechamento dos seus templos e a interdição dos eventos correlatos como as Olimpíadas. A religião se tornou de fato um motivo legítimo para matar covardemente em nome da imposição da verdadeira fé. Segundo Toynbee (1969, p. 217): “No ano 381, o Imperador Teodósio, fanático do cristianismo, lançou uma campanha para a extirpação de todas as religiões não-cristãs do império romano – e, pelo menos superficialmente. Esse objetivo foi atingido no ano 390”. A reação ocidental contra tal medida unilateral foi liderada por Eugénio numa campanha contra Teodósio entre 392 – 394. De acordo com Toynbee (1969, p. 217) as forças de Eugénio foram aniquiladas por Teodósio e “embora a percentagem de cristãos na população fosse então ainda inferior à metade do mundo helênico.” O estreitamento da mentalidade ocidental – civilização cristã – havia se tornado um fato consumado, agora em posse da verdade absoluta, todo outro tipo de pensamento ou conhecimento poderia ser descartado, assim os ocidentais chegaram aos umbrais da Idade Média.

Hobbes (*Ibidem*, p. 245) aponta como uma doença do Estado o veneno das doutrinas sediciosas e principalmente do perigo da ‘inspiração sobrenatural’, que desconsidera a razão e valoriza a ascese religiosa em detrimento da experiência e da racionalidade, servindo de pretexto para a traição e sedição. Hobbes vê como esses falsos profetas “fingem ser inspirados sobrenaturalmente” e ensinam “que a fé e a santidade não podem ser atingidas pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural, ou infusão” (*Loc. Cit.*) o que necessariamente leva à dissolução do governo civil. Os Reformadores racionalizaram a fé, porém desprezavam a razão e como assinala Nietzsche (2008, p. 102) “para não falar da razão mesma, que ainda Lutero gostava de chamar *"Fraw Klüglin die kluge Rur"* (Dona Sabida, a sábia puta)”.

Hobbes (1992, p. 123) culpa os presbiterianos pela guerra civil inglesa e pela execução do rei, ele estima que foram “cem mil mortos na Inglaterra, Escócia e Irlanda” e aconselha “Devia-se ter matado todos os ministros sediciosos, uns mil, seria um massacre menor”. (*Loc. Cit.*). Hobbes ressalta o fator ideológico como a causa principal da Guerra Civil da Inglaterra, devido manipulação ideológica das massas, porque o povo não se encontrava em uma situação desesperadora de morte iminente que justificasse a guerra – o rei Carlos I garantia suas vidas. Diferente da Revolução Francesa de 1789 que eclodiu devido à carestia alimentar. Quando não há mais proteção contra a morte, seja por violências ou por carestia (como os camponeses da França se encontravam na grande fome) o contrato está rompido.

Hobbes (2004, p. 177) reconhece que o Estado está automaticamente dissolvido quando não dá mais garantia de sobrevivência aos seus súditos: “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los”. Porém não era esta situação dos ingleses em 1640. Hobbes enxerga que os súditos romperam um pacto legítimo porque o rei ainda os protegia. Portanto, “O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la”. (*Ibidem*, p. 178).

O aspecto ideológico das facções é o que qualifica exclusivamente a concepção de Hobbes e a diferencia da noção enunciada por Tucídides. Por sua vez, Tucídides reconhece a facção como uma aceitável irmandade política – o clube de jantar – e somente quando tal irmandade promove a *stasis* – guerra civil – a facção assume o pleno sentido que Hobbes adaptou. Para Hobbes o caráter da facção é sempre uma posição ilícita, pois seu único comportamento será sempre criminoso e conduzirá à guerra civil.

Outro aspecto específico da formação do conceito de facção em Hobbes está relacionado a seu contexto histórico na luta contra o poder do clero, principalmente devido à

discórdia entre as facções religiosas pela supremacia espiritual assim como pelo confronto entre o clero e a aristocracia pelo poder secular, vista por Hobbes como fonte ideológica primordial da guerra em sua época.

Contudo ambos os autores compartilham a percepção de que as facções são meros instrumentos para saciar as paixões provenientes da natureza humana, tal natureza humana egoísta encontra nas facções os meios de exercício eficaz da violência na vingança contra seus inimigos. Na competição pelo poder ou por bens escassos; no ataque preventivo contra seus rivais; para Tucídides na demonstração de força que dissuade os inimigos e para Hobbes através da conquista e dominação vitoriosa com a imposição de credos e opiniões sobre outrem, em todos esses modos as facções conduzem à guerra civil.

Entretanto Tucídides enunciou originalmente como o radicalismo da facção nasce das próprias paixões de seus membros, nomeadamente ‘ambição e cupidez’ paixões promovidas principalmente na ‘ânsia pelo poder’. Para Tucídides os laços que atam os membros das facções são as próprias paixões de seus membros que ele denomina como os ‘elos do partidatismo’ ou do ‘faccionismo’, daí irrompe a *stasis*. Diante da guerra civil a lealdade à facção supera todos os laços sociais previamente construídos tradicionalmente: os laços familiares e os deveres sacros. Tucídides vê as facções em luta como manifestações da natureza humana em liberdade absoluta, pura expressão da irracionalidade movida por ambição, cupidez e ânsia pelo poder. Quando as facções estão convictas de sua impunidade os crimes mais terríveis são perpetrados. A principal força por trás da luta política é a vontade de poder, que agindo livremente não reconhece moral alguma.

Hobbes recepciona o caráter passional da facção – além do óbvio significado de supremacia sobre seus demais pares. Tucídides e Hobbes compartilham a percepção de que as facções são instrumentos para satisfazer as paixões da natureza humana. Quando a natureza humana se encontra no ambiente da *stasis* ou estado natural, vemos que os homens em liberdade absoluta entram no estado de guerra, onde a fraude e a violência são os recursos principais da autopreservação. A *stasis* conduz à total ausência de civilidade, tradições e costumes – *nomos* – mesmo observados em guerras. Tucídides atribuí à natureza humana – *physis* – tamanha capacidade destrutiva quando se encontra em liberdade absoluta.

O término do expurgo promovido pela facção (*stasis*) assinala sua vitória tirânica, seja da democracia ou da oligarquia; do clero ou da nobreza; da burguesia ou do proletariado, quem obtém o poder de modo tirânico assim o exercerá. Daí o extermínio, massacres e genocídios. São estas as paixões promovidas pelas facções.

Até mesmo o sentido das palavras é deturpado, os valores são invertidos, tudo deve responder positivamente aos interesses da facção. No meio da luta revolucionária tanto Tucídides quanto Hobbes ressaltam esta deturpação das palavras e dos conceitos, o que torna todo discurso em falácia. Cada indivíduo busca sua autopreservação em uma verdadeira 'guerra de todos contra todos'. Em Tucídides as ideologias políticas ou religiosas servem apenas como máscaras para a satisfação das paixões humanas desenfreadas. Para Tucídides o comportamento dos facções em luta tende à violência extrema. O ardor com que os homens se entregam à lealdade por suas facções, devido às paixões estimuladas nessa união de forças revela a noção original do extremismo ideológico político e religioso analisado por Hobbes.

Os homens descritos por Tucídides e Hobbes, tem seu apego à facção visto como um compartilhamento de paixões comuns. A paixão principal é o sentimento hostil que se expressa na violência irrestrita contra aqueles que obstam seu caminho. Tais conspiradores compactuavam entre si ao fazer seus juramentos diante dos deuses, porém seu compromisso supremo era a lealdade de cada homem à facção. Assim formavam um grupo que se posicionava acima de todos e suplantava todas as relações sociais aceitas até então. A desgregaçãõ dos laços familiares, religiosos e políticos reside na paixão comum por uma liberdade irrestrita para os membros da facção somente.

Já os conflitos posteriores que utilizaram subterfúgios ideológicos devem ser vistos como fundamentados nessa paixão primitiva, a ideologia que fornece aval para o extremismo é alimentada por um instinto natural de liberdade irrestrita em promover a violência como um meio legítimo de satisfação pessoal – reminiscência do estado natural. Tal instinto predatório – vontade de poder – é o que tem movimentado todos os conquistadores, criminosos, conspiradores, tiranos e ditadores em todas as épocas como é enunciado por Nietzsche (2008):

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de "bárbaro", em toda parte aonde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso (como quando Péricles diz a seus atenienses, naquela famosa oração fúnebre, que "em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal"). Esta "audácia" das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas [...] tudo se juntava na imagem do "bárbaro", do "inimigo mau", como o "godo", o "vândalo". (*Ibidem*, p. 32; 33)

A diferença é que esses gregos utilizavam a fraude (estavam cômicos de sua má fé) para escamotear os motivos egoístas para suas ações extremas, pois a opinião comum da justiça entre os gregos era o de praticar o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Porém tais gregos não se fundamentavam em alguma ideologia que justificasse sua luta pelo poder, era uma prática retórica ou violenta. Entretanto Hobbes ressalta que os fanatizados pela ideologia creem na ilusão de que tudo é permitido em nome de um ideal maior ou pela inspiração de algum deus. Indistintamente tanto o criminoso da facção quanto o fanático que aderem ao extremismo estão saciando os mesmos mecanismos compensatórios dos aspectos primitivos de nossa natureza, com a diferença cultural de que o primeiro não sente necessidade de justificar seus atos por uma utopia laica ou sacra.

Em Tucídides vemos enunciados apenas descritivos e em Hobbes enunciados prescritivos, devido à sua filosofia política almejar a paz. O Estado deve preservar a paz a qualquer custo e nada pode impedir esse objetivo; seja a religião e as igrejas; a propriedade dos súditos; as ambições das facções e seitas ou de outros soberanos, por isso seu soberano é absoluto, está aquém das leis. Porém o poder está acima das leis para garantir o bem comum porque o soberano compartilha o mesmo destino de seus súditos.

O bem comum deverá ser alcançado através da manutenção da justiça como o árbitro supremo dos seus súditos e deve decidir suas contentas materiais ou ideológicas, o dever do Estado é dissolver todo tipo de facção para evitar assim a predominância do crime e da sedição que levam à eclosão da guerra civil.

Análogo a Hobbes, Schmitt (2009 p. 41) vê na declaração de inimigo o aspecto central do político. A própria soberania que se manifesta no estado de exceção quando: “as forças antagônicas econômicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de definirem, por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico, elas terão se convertido na nova substância da unidade política”. Isso ocorre quando um grupo for suficientemente forte para dividir os homens, aglutinando efetivamente os amigos e segregando os inimigos. O Estado que se depara com sérias divergências no aspecto moral, econômico, étnico ou qualquer outro que acabe por se transformar em um antagonismo político, deve então exercer seu monopólio na decisão de apontar para o inimigo público, através da declaração aberta de guerra ou pelo código penal

Tanto para Tucídides quanto para Hobbes não há justificativa racional que possa defender tal conduta violenta das facções; não há um mito político ou utopia redentora; da mesma forma não há comando divino para a imposição de uma nova lei ou regime político, apesar das tradições aristocráticas provenientes da antiguidade reafirmarem o caráter de superioridade “natural” para governar – a dilaceração da cidade nunca seria vista como meio

lícito ou defensável na conquista do poder. Hobbes reafirma que a autoridade existe para preservação da paz e garantia da segurança dos súditos.

Tucídides e Hobbes condenam veementemente tal comportamento faccioso, pois a guerra e as facções são produtos em última instância da irracionalidade presente na natureza humana, na *stasis* ou estado de natureza. Toda construção civilizatória desaparece como justiça, piedade, honestidade, lealdade, estes valores não fazem mais sentido, somente as paixões humanas mais violentas se manifestam nas guerras e revoluções: vanglória, vingança, ódio, medo, ambição, avidez pelo poder, a busca desenfreada pela sobrevivência e pela satisfação imediata de todos apetites. As facções assinalam o antagonismo absoluto.

Em Hobbes são consideradas facções toda e qualquer organização que intente o domínio absoluto sobre qualquer esfera de poder. Como já enunciado por Tucídides a facção política é caracterizada pela busca ilegítima de domínio exclusivo sobre o Estado, já a maior preocupação de Hobbes é a facção religiosa que se define quando uma instituição religiosa específica pretende sua imposição sobre todas as demais. Em ambos os autores o sentido geral de facção se caracteriza por sua pretensão a hegemonia, por seu objetivo principal que é a obtenção da supremacia sobre todos os demais, não importando qual o teor do discurso que embasa suas motivações (seja político ou religioso) as suas reais intenções não passam dos seus interesses particulares e paixões pessoais. O poder para as facções nada mais é do que apenas um meio para saciar seus próprios apetites e anseios. Com a diferença que para Hobbes as ideologias exaltam as paixões mais sombrias da natureza humana, enraizando convicções que justificam todo tipo de selvageria perante um ideal ou desejo divino.

Como a “paz e à segurança do povo” não interessa aos líderes das facções, que Hobbes denomina no *Behemoth* como “sedutores” que corrompem o povo, tais “sedutores” estão voltados para suas próprias vontades, o povo é um mero instrumento para o usufruto de seus desejos. Desse modo Hobbes justifica a censura promovida pelo soberano em vista na manutenção da paz, como um modo de impedir a eclosão das facções, pois quando os homens não conseguem mais garantir um entendimento civilizado, as opiniões radicalizadas conduzem ao extremismo do estado de guerra:

As doutrinas contrárias à paz estão em oposição à lei natural da razão desse modo a censura é um dever do soberano na manutenção da paz, é seu dever enquanto soberano suprimir as doutrinas que instigam o ódio e à violência no intuito de manter o bom governo de seus súditos, assim quando o soberano for incapaz de impedir que seus súditos utilizem a violência na imposição de suas opiniões, não há uma defesa para o estado de guerra. Isso é

visto como uma negligência do governo, a permissividade com doutrinas odiosas que fermentam as facções internas, porque essas são capazes de causar a morte do corpo político.

As doutrinas que promovem seja a aceitação de pessoas, a vanglória ou a supremacia de qualquer tipo de credo ou opinião, que através dos discursos de seus líderes ambiciosos enfim deitam suas raízes na natureza passional dos homens (que em sua maioria se encontram com pouca instrução), esse chamado à irracionalidade desperta as facções em fúria, pois a facção nunca luta só, a guerra civil só é possível entre as várias facções que buscam a conquista da soberania e daí a hegemonia de sua opinião ou credo imposta pela força. Portanto a censura é um dever do soberano enquanto juiz e lhe serve como um instrumento de pacificação social, pois as doutrinas que promovem o ódio conduzem à guerra entre os homens. Hobbes enumera quais ideias devem ser evitadas e quais crenças religiosas devem excluídas, porque é dever do Estado a correta instrução dos súditos:

Para Hobbes o mal enquanto realidade teológica se manifesta na mentalidade humana:

Pois dado que Belzebu é o príncipe dos fantasmas, habitantes de seu domínio de ar e trevas, filhos das trevas e estes demônios, fantasmas, ou espíritos de ilusão, significam alegoricamente a mesma coisa. Posto isto, o reino das trevas, tal como é apresentado nestes e outros textos das Escrituras nada mais é do que uma confederação de impostores [...] introduzindo a demonologia dos poetas gentios, isto é, suas fabulosas doutrinas referentes aos demônios, que nada mais são do que ídolos ou fantasmas do cérebro, sem qualquer natureza real própria, distinta da fantasia humana, como são os fantasmas dos mortos, e as fadas, e outros personagens de histórias de velhas. (HOBBS, 2004, p. 425; 426).

Toda facção é composta pela multidão, mas nem toda multidão é uma facção. Os elementos que caracterizam uma multidão como uma facção são os seguintes: primeiramente a existência de contratos que alinhem os indivíduos membros da multidão em uma relação de reciprocidade que forja a facção como defesa mútua, o segundo elemento é o reconhecimento do poder de um líder que não possui a legitimidade da soberania. A facção em geral é forjada em torno de objetivos comuns, sejam esses objetivos as orientações vindas do estrangeiro ou sua segurança recíproca, o foco principal do caráter da facção é que ela se posiciona acima de todos e seu único alvo consiste na supremacia dos seus interesses.

Aqui o paralelo com a teoria do *partisan* de Carl Schmitt (2009) é nítida, pois em ambos autores é característica do poder – dever do soberano a declaração de inimigo público (*hostis*), no intuito de preservar a segurança interna, no contexto de Hobbes as facções que encarnavam o inimigo (tanto externo quanto interno) eram principalmente partidos religiosos como os papistas, presbiterianos e outros puritanos. O elemento que permanece comum entre ambos autores e seus respectivos contextos históricos – a concepção de inimigo – é a

existência de um embate real proveniente de uma ideologia que se pretende universal, sendo que tal ideologia afirma sua missão em moldar todos outros povos à sua verdade, tal espécie de credo seja de proselitismo religioso ou de sectarismo político caso esteja livremente irrestrito conduz necessariamente à guerra civil⁶⁴ e se possível à guerra internacional.

Sartori (1982, p. 95) ressalta o perigo da rejeição da conotação histórica da facção. Porque tal rejeição ao desconsiderar a preocupação com o “passado e as lições fundamentais que ele contém, como se a modernidade tivesse exorcizado, de uma vez por todas a degeneração facciosa, os riscos e custos oriundos de grupos que são apenas projeções de ambições individuais”.

O realismo político tem sido combatido, acusado de cinismo e desprezo por ideais ou utopias. Justamente aí reside a importância do realismo por ter como base a natureza humana manifesta e que visa o resultado da ação e não suas boas intenções. Como Weber opõe a ética da responsabilidade à ética da convicção, afinal quantos genocídios foram perpetrados por excesso de convicção, em nome de um idealismo utópico ou fanático?

Com efeito, no mundo das realidades, constatamos, por experiência incessante, que o partidário da ética da convicção torna-se, bruscamente, um profeta milenarista e que os mesmos indivíduos que alguns minutos antes, haviam pregado a doutrina do “amor oposto à violência” fazem, alguns instantes depois, apelo a essa mesma força – à força última que levará à destruição de toda violência [...] O partidário da ética da convicção não pode suportar a irracionalidade ética do mundo. (WEBER, 1987, p. 115)

A importância do realismo está justamente na sobriedade da análise dos fatos e na pergunta sobre o que é executável de fato diante de tal situação? Mas principalmente qual solução mitigará o sofrimento humano de fato? Afinal a guerra é um meio sério para fins sérios, como afirmou Clausewitz (2005), portanto é o último recurso a ser ponderado na solução de impasses. O realismo político é uma teoria que focaliza os resultados concretos das ações e não as suas intenções. Afinal a imposição de valores universais, de ‘verdades eternas’, de dogmas inquestionáveis, de padrões políticos ou religiosos, tem sido um flagelo nos últimos mil anos. Do extermínio deliberado desde as cruzadas no século XI, à caça às bruxas no período de Hobbes e da maneira mais aterradora ao longo do século XX e início do XXI.

Hobbes enxergava a derrocada de Atenas como consequência desagregadora da democracia, regime que favorece o surgimento das facções – pode-se dizer que é sua

⁶⁴ Schmitt (2009, p. 200; 201) salienta como Lênin considerava a guerra civil revolucionária como a verdadeira guerra – animada pela inimizade absoluta – enquanto a guerra convencional entre Estados e regulada por tratados internacionais era vista como jogo.

premissa, a solução que Hobbes aponta – o absolutismo – seria vista para os gregos antigos como a tirania e despotismo⁶⁵ (ainda que sua assembleia exercesse um poder absoluto).

De acordo com os enunciados acerca das facções em Tucídides e Hobbes, observamos as noções provenientes de casos concretos específicos de Tucídides e como Hobbes recepcionou este conceito em suas obras de filosofia política. O paralelo entre os autores reside na definição de facção como o pacto entre indivíduos que formam uma multidão seja em defesa mútua ou em torno de um líder e seu alvo principal consiste na supremacia dos seus próprios interesses ou convicções. Porém esses interesses são particulares, cada indivíduo de uma facção está interessado principalmente em si próprio, a facção é um mero instrumento para alcançar suas paixões, assim toda conduta é válida, seja violenta, criminosa, fraudulenta ou sediciosa. O que difere na concepção de facção em ambos os autores é que Hobbes vê os líderes das facções como homens imbuídos de convicções equivocadas, portanto, acreditam de fato nas mentiras que dizem, enquanto Tucídides vê somente a má fé de tais homens.

Em suma para ambos os autores as facções representam o desejo de domínio político de um grupo minoritário sobre todos os outros, que se manifesta pela coerção e pela persuasão. Seus membros compartilham paixões e interesses comuns, porém seus líderes são homens obsedados pela vontade de poder.

⁶⁵ O cidadão de Hobbes seria visto como o idiota para o mundo clássico, o idiota no sentido original de amador, aquele homem apontado por Péricles com desprezo porque está voltado apenas para seus interesses particulares e ignora os assuntos da cidade. O axioma de Hobbes: de que é melhor qualquer governo do que governo algum, retrata o pensamento de alguém que teve a experiência real da guerra generalizada na Europa e em seu país. Sua conclusão é de que os homens estão dispostos a trocar a liberdade por segurança. Hobbes temia que a guerra civil pudesse fragilizar o país diante inimigos estrangeiros e por fim levar à conquista estrangeira, como ocorreu com Atenas que perdeu sua independência. Hobbes vislumbrava a revolução histórica nos moldes circulares clássicos, monarquia – aristocracia – democracia – anarquia daí tirania/monarquia novamente, como expõe no *Leviatã* e no *Behemoth*. Temia que nesses ciclos o clero pudesse retomar o controle do poder, assim defendia o absolutismo em moldes seculares – fundamentado no contrato – que deveria garantir a paz e segurança.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que em pleno século XXI os seres humanos ainda perpetuam atrocidades contra seus semelhantes de maneira análoga aos relatos historiográficos de guerras antigas. Mesmo após séculos de desenvolvimento tecnológico e aprimoramento científico, os seres humanos permaneceram com sua capacidade intacta no exercício da violência. As tentativas de justificação são amplas, desde os vários radicalismos étnicos, políticos ou religiosos – inclusive permanece ainda a antiga ânsia por ganho ou mera crueldade fútil.

Nessa perspectiva, o comportamento violento dos seres humanos ainda persiste e mesmo que a natureza humana não seja imutável, como concebeu Tucídides e Hobbes. O traço belicoso do caráter humano demonstra sua permanência a despeito das profundas mudanças históricas que nos separam destes autores. A violência ainda fascina e obseda a humanidade, cujos relatos das testemunhas sobreviventes das guerras históricas, demonstram que – apesar de tantas transformações sociais, tecnológicas, culturais, econômicas, políticas, jurídicas e enfim de toda a ordem –, o ser humano ainda é capaz das mesmas atrocidades, porém numa escala sem precedentes na história.

Ao observar a História dos últimos trinta anos, pode-se afirmar que a violência da guerra ainda persiste, pois ocorre entre países e entre grupos sociais amplamente distintos, trata-se de um fenômeno que não está confinado à questão socioeconômica apenas. Apesar dos esforços políticos internacionais em preservar as garantias de dignidade humana, parcelas da humanidade permanecem em estágio de barbárie e crimes de guerra são perpetrados. Tais eventos ocorrem não apenas em regiões do dito terceiro mundo como África, América Latina, Ásia e Oriente Médio desde o fim da Segunda Guerra Mundial, mas ocorreram também na Europa na década de 1990. Como, por exemplo, a guerra de separação da Iugoslávia.

Sob uma perspectiva arqueológica – genealógica, constatamos que a guerra forneceu as condições históricas na análise da natureza humana e das facções, que emergem enquanto objetos de discurso para o historiador Tucídides e para o filósofo Thomas Hobbes. De fato a guerra legitimava o amplo espectro de dominação tanto na antiga Grécia Clássica quanto na Europa moderna, desde os costumes privados até as relações internacionais.

Originalmente, no enunciado por Tucídides e, posteriormente, recepcionado em Thomas Hobbes, observamos a identificação entre o comportamento das cidades e dos homens em geral. Portanto as origens da guerra estão vinculadas às reações humanas tanto aos fatores ambientais, anarquia, quanto à própria constituição fisiológica e psicológica – sua natureza.

Ambos os autores utilizam uma linguagem médica para tratar de assuntos políticos e identificam a cidade (soberano) ao indivíduo. Em ambos os autores ser humano é tratado enquanto corpo físico portador de necessidades e capacidades inatas. A unificação entre indivíduo e Estado assume que todas as ações políticas são atribuídas às disposições da mente humana, portanto o homem é visto como o responsável pelas decisões coletivas.

Em todo o discurso percebe-se que a *hybris* (desmedida) espreita cada paixão, permeando também cada ocasião favorável – o homem e igualmente as cidades são oportunistas inveterados. As cidades estão ainda mais sujeitas a decisões provenientes da irracionalidade por representarem aspirações coletivas aos mais elevados interesse – a liberdade e o império – aspirações essas que podem ser completamente irreais enquanto capacidade estratégica.

A recorrência da guerra como acontecimento histórico motivou Hobbes a traduzir Tucídides, assim marcou sua introdução na formação discursiva tradicional. Em relação às origens da guerra a recepção do historiador grego pelo filósofo inglês é evidente e descrevemos seu campo de concomitância. Em ambos os autores a guerra é consequência de impasses irreconciliáveis: os econômicos são relativos aos interesses e à competição; os políticos aos temores e desconfianças já os ideológicos se referem às honras e glórias.

As causas da guerra enunciadas por Tucídides são as paixões humanas: temor, honra e interesse; consideradas por Thomas Hobbes enquanto princípios gerais. Assim as adaptou como desconfiança, glória e competição. Portanto as noções do historiador foram recepcionadas pelo filósofo enquanto premissas válidas para um raciocínio correto acerca das causas gerais da guerra. Em Hobbes, no primeiro momento, constatamos o seu pensar a partir da analogia linguística (tradutibilidade) com os enunciados de Tucídides e posteriormente em sua teoria política se revela a identidade lógica (equivalência) com as noções do historiador.

Hobbes enuncia uma incipiente teoria geral da guerra a partir de Tucídides que vê o temor, honra e interesse como elementos provenientes da natureza humana; Hobbes as adaptou como desconfiança, glória e competição. Por considerar que são fatores perpétuos na eclosão dos conflitos, relativizando que cada elemento está vinculado ao aspecto geográfico e histórico, exceto a competição que estará sempre determinada em última instância na luta por recursos vitais escassos.

Observamos que as noções de guerra, natureza humana e facção, como a ênfase em seus respectivos problemas, emigraram da descrição histórica para o campo filosófico. Entretanto a recepção da análise de Tucídides operada por Hobbes representa uma descontinuidade na tradição da filosofia política. Mesmo observando a regularidade dos

enunciados em ambos os autores, suas proposições obedecem à especificidade do contexto histórico, portanto a dimensão que o pensamento de Hobbes abarca (como ele mesmo afirma) é o da ruptura moderna com a tradição antiga e medieval.

Hobbes parte da experiência vivida e da análise histórica para transformar as práticas discursivas, elevando a filosofia política ao *status* de ciência política, um novo tipo de saber inaugurado por ele – como o mesmo declara.

Tucídides está inserido no debate filosófico e político que ponderou a oposição entre natureza e convenção. Assim, demonstra que os costumes diferenciam um determinado povo e, quando excluída toda a cultura, a natureza humana é universalmente idêntica. Esta conclusão é corroborada por Hobbes na definição do conceito de estado de natureza ou de condição natural do homem. Tucídides ressalta como a natureza humana se exterioriza em momentos de liberdade absoluta. Em Hobbes a formação do conceito de estado de natureza se origina na observação do comportamento humano em situações extremas, quando a liberdade natural aflora desconhecendo qualquer tipo de restrição.

Para Tucídides, a Natureza era também denominada como Fortuna ou Destino (*Physis*, *Tyché* ou *Moirai*⁶⁶) que em última instância rege todos os eventos humanos ou naturais. Neste jogo, a natureza impõe suas circunstâncias ao homem na luta pela sobrevivência, este segue seus instintos provenientes dessa mesma natureza. É um cenário fatalista porque a natureza apresenta-se como um determinismo, uma causalidade no qual o homem tem pouco a influir. A Fortuna em Tucídides surge como uma percepção trágica das forças naturais. Assim o historiador reflete com pesar quando reconhece a ausência de qualquer parcela de responsabilidade humana em seu próprio destino.

Para Hobbes é Deus quem se manifesta tanto na natureza quanto na Fortuna. Deus tem como característica principal a onipotência, além de ser a “causa original de tudo”. Hobbes trata o deus bíblico como imponderável, o inefável, o eterno desconhecido, é o autor supremo da natureza. De fato ele racionaliza a simbologia bíblica para corroborar seu pensamento filosófico, ele não faz uma teologia (que para ele era algo impossível de conceber) e sua interpretação da Bíblia demonstra uma supremacia da natureza sobre o mito. O juízo final, a ressurreição dos mortos e outras passagens fantásticas são vistas como “promessas de Deus” que em sua onipotência é capaz de tudo, mas nunca algo que poderia ser esperado que se realizasse naturalmente. Para Hobbes a onipotência de Deus torna a mecânica do universo um determinismo fatalista, não haveria um modo de escapar de seus desígnios, pois mesmo a

⁶⁶ No grego *moirai* corresponde à sorte, ao acontecimento que não tem o grau de determinação normal que o homem poderia prever.

desobediência aos seus preceitos só é possível devido à sua permissão. Seja Natureza, Destino, Fortuna ou Deus, ambos autores consideram que tal aspecto imponderável da realidade é capaz de reduzir o homem ao estado de necessidade, onde se vê sua natureza nua.

Ambos os autores enxergam a guerra como uma condição necessária da anarquia e em tempos onde não há coerção política alguma a violência é mais acentuada. O estado de guerra advém da própria constituição natural do homem em liberdade total. Tucídides expõe uma abordagem clínica da natureza humana, evidenciando a aceitação de que o homem é um organismo físico sujeitado à natureza. A natureza sempre fala mais alto e a peste em Atenas é um dos momentos privilegiados de sua narrativa em que tal princípio é exposto, ao exibir a imagem da completa desagregação social – *anomia* – como efeito moral e político da devastação causada pela praga. *Anomia*, é o estado de completa ausência de leis ou convenções.

O episódio de *anomia* provocada pela peste em Atenas expõe um aspecto da natureza humana: o imediatismo hedonista; quando o medo da morte se esvai a sociabilidade se dissolve impossibilitando a formação de um corpo político. Enquanto a *stasis* revela seu aspecto oposto: quando a discórdia se radicaliza e conduz ao extremismo das facções a violência desenfreada destrói a comunidade. A condição natural do homem formulada por Hobbes abarca todos estes aspectos enunciados originalmente por Tucídides.

A condição natural é a oposição ao estado social, no regresso ao estado de natureza ocorre uma inversão de valores e, a partir de então, tudo aquilo que é considerado digno perde a significância. Importa apenas viver instintivamente pelo momento. Assim, sem a legitimidade da norma reguladora, a natureza humana se apresenta em liberdade absoluta. Esse episódio forneceu elementos à formação do conceito de estado natural de Hobbes, a ausência de toda e qualquer norma ou ética e, principalmente, a percepção da liberdade absoluta apresentada na condição natural do homem, marcada pela total ausência de regras como a *anomia* descrita por Tucídides.

Durante a *stasis* de Tucídides a sociedade se dissolve na luta de “todos contra todos” como no estado de natureza de Hobbes, os homens se encontram movidos por suas paixões desenfreadas diante do cenário de liberdade irrestrita e de modo análogo à *anomia* – onde se vive somente o presente imediato. Porém na *stasis* o presente é um estado de permanente alerta tensionado constantemente pelo temor da morte violenta – o autêntico estado de guerra.

Tucídides considera que a vida humana está fatalmente sob o domínio de alguma paixão imperiosa. De modo análogo Hobbes vê no estado natural que os homens são movidos apenas por suas paixões, a condição natural do homem é um ambiente constrangedor que

direciona todo o esforço individual para a satisfação dos desejos em um imediatismo semelhante ao descrito pela *anomia* de Tucídides. Enquanto a *stasis* de Tucídides apresenta a violência desenfreada promovida pelo temor mútuo, um ambiente de total desconfiança semelhante à condição natural do homem de Hobbes na qual os indivíduos compartilham da igual capacidade de exercer a violência.

Diante das noções de Tucídides como a *anomia* e a *stasis*, é evidente a sua recepção por Hobbes na formação do conceito de estado de natureza ou da condição natural do homem, porque o conceito hobbesiano abarca os dois aspectos das noções de Tucídides. Em ambos os autores o homem é visto como um ser passional, onde o fator ambiental constrange os homens a agirem, seja ao imediatismo ou à violência desenfreada de acordo com as paixões despertadas no momento pelas circunstâncias.

Para Tucídides a natureza humana é indomável, em seu âmago, só reconhece a liberdade absoluta e desse modo toda convenção se dissolve quando a necessidade exige ou a oportunidade surge. Dessa forma, em Tucídides e Hobbes, encontramos uma natureza humana que é proveniente de seu próprio corpo físico. Essa mesma natureza é latente e permanece existindo seja no estado natural ou social, o acontecimento da guerra que leva à regressão ao estado natural simplesmente libera o indivíduo de todos os grilhões civilizatórios e assim o homem em posse de sua absoluta liberdade natural demonstra toda a violência de que é capaz.

No estado natural o exercício eficaz da violência e da dissimulação são pressupostos fundamentais à realização de todo o desejo humano. A satisfação instintiva está vinculada ao poder do indivíduo e a capacidade (*might*) de realização dos seus desejos. Dessa forma Hobbes em sua acepção de poder não o restringe somente à dominação, mas abarca a capacidade individual de realização e conservação do que se deseja (que no estado natural exige o exercício eficaz da violência e da fraude). Portanto a ânsia pelo poder é uma paixão comum a todo o homem e em sua condição natural é o único instinto capaz garantir sua satisfação. Hobbes caracteriza que todos os homens sofrem com a mesma pulsão pelo poder. Poder este que se traduz pela capacidade de saciar uma ampla gama de desejos. A pulsão pelo poder é aspecto vital da natureza humana e não pode ser extirpado pelo contrato social, é elemento latente do ser humano que deve ser direcionado de modo favorável, caso contrário devido às circunstâncias tal pulsão pode emergir em seu aspecto destrutivo – a *stasis*.

Portanto em Tucídides vemos a noção original de natureza humana que será recepcionada posteriormente por Thomas Hobbes. A genealogia da formação desse conceito apresenta essa dupla acepção – a igualdade instintiva da espécie humana, enquanto organismo

físico; e a capacidade racional, exclusiva da psique humana diante das situações mais extremas. Tais situações são descritas pela história e movimentada pelas pulsões dos homens.

Hobbes concordou com a imagem de natureza humana apresentada em Tucídides por considera-la fidedigna, suas proposições acerca da natureza humana desenvolvem a lógica do mesmo tipo de ser humano enunciado por Tucídides. A percepção de Tucídides acerca da natureza humana enquanto conflituosa serviu para Hobbes como um referencial que se opõe à visão aristotélica. Enfim, o ser humano possui uma natureza biológica que sujeita de modo análogo todos os outros animais, cujo esforço está presente na vitalidade animal.

Todo homem em geral vive sob o constante látego do desejo e de acordo com a própria natureza humana. O que diferencia os homens das outras espécies animais é a diversidade dos desejos e paixões. Percebe-se o quanto esta concepção de natureza humana está de acordo com a descrição dos oradores nos diálogos de Tucídides que apresentam a opinião corrente do período clássico: de que a felicidade é uma contínua satisfação do instinto, a aceção clássica do hedonismo.

Portanto cabe ao soberano a adequada administração dos desejos de seus súditos, pois a condição humana é o próprio desejar, porém a diversidade dos desejos é tal que alguns devem ser recompensados e outros punidos de acordo com o autointeresse do soberano em visa da preservação social. O homem artificial ou Leviatã é um artifício que visa garantir a autopreservação, porém os súditos movidos pela vanglória buscam a supremacia sobre seus pares ou contra o soberano. Estes ainda se encontram em estado de guerra ao se agruparem em facções daí o regresso ao estado de natureza ou *stasis*.

Hobbes considera que a maioria dos homens, assim como os animais, possuem um instinto universal, que se apresenta indubitavelmente como direito natural, mesmo o homem de rebanho mantém esse direito. Representa a manifestação do exercício da liberdade mais básica proveniente da natureza humana, é reconhecido por Hobbes como o núcleo do direito natural inalienável de qualquer indivíduo. O exercício da liberdade plena na defesa central do seu direito natural à autopreservação, esse direito natural indivíduo algum pode abrir mão seja no estado natural ou no contrato social controlado pelo soberano.

Caso a vida do sujeito seja ameaçada, o homem retorna ao estado natural e, assim, é capaz de exercer sua liberdade absoluta em prol de sua autopreservação. Esse é o direito natural que forja o núcleo da natureza humana para Thomas Hobbes.

A natureza sempre prevalecerá sobre qualquer convenção quando a própria vida estiver em jogo, pois a lógica da violência é mecânica. A razão é um elemento crucial tanto em Tucídides quanto em Hobbes, como é um fator ao mesmo tempo frágil diante das paixões,

pois essas paixões humanas podem conduzir tanto à guerra quanto à paz. No intuito de satisfazer seus apetites particulares os homens se associam em facções, assim concentram suas forças e saciam seus desejos utilizando sua força conjunta contra os demais. Segundo Tucídides a *stasis* das facções expressa a liberdade absoluta, que Hobbes considera o estado natural, pois as facções sempre conduzem à sedição e a guerra civil.

Porém o historiador vê nas facções apenas a manifestação das paixões humanas mais violentas, que fazem uso da má fé em seus discursos para encobertarem seus objetivos escusos. Enquanto o filósofo atenta para o perigo ideológico das facções, que estão convencidas de que as ideias políticas ou crenças religiosas que compartilham as tornam superiores aos demais e inflamados por essa paixão de vanglória promovem a guerra civil.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *A Política / A Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ARON, R. *Paz e Guerra entre as nações*. São Paulo: UNB, 2002.
- BARKER, S. E. *Teoria Política Grega*. Brasília: UNB, 1978.
- BELLIGNI, *Hegemonia*. In: BOBBIO, N. N. et alii. *Dicionário de política I & II*. (pp. 579). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BOBBIO, N. N. et alii. *Dicionário de política I & II*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BOLOTIN, D. Tucídides. In: L. & STRAUSS, *História da Filosofia Política*. (pp. 6-30). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BONAVIDES, P. *Teoria do Estado*. São Paulo: Malheiros, 2007.
- CARNEIRO, H. *Guerra dos Trinta Anos*. In: MAGNOLI, D. *História das Guerras* (pp. 163 - 187). São Paulo: Contexto, 2009.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- CLAUSEWITZ. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COELHO VAZ, Celso. A. *O liberalismo Político Clássico e a Perfectibilidade da Espécie Humana: Thomas Hobbes e a Perfectibilidade Proto Liberal do indivíduo*. (p. 24). Caxambu/MG: ANPOCS, N°3, 2008).
- COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Rideel, 2005.
- DAMPIER, S. W. *A History of science and it's relations with philosophy and religion*. New York: Macmillian Company, 1949.
- DAVID, S. *WAR: from ancient Egypt to Iraq*. London: DK, 2009
- EHRENBERG, V. *From Solon to Socrates*. London: Methuen, 1968.
- FINLEY, M. I. *O legado da Grécia – uma nova avaliação*. Brasília: UNB, 1988.
- _____. *História Antiga - Testemunhos e Modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *The World of Odysseus*. Nova Iorque: New York Review Books, 2002.
- FOLSCHEID, D. et alii. *Méthodologie Philosophique*. Paris: PUF, 1998.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FUNARI, P. P. *Guerra do Peloponeso*. In: MAGNOLI, D. *História das Guerras* (pp. 19 - 45). São Paulo: Contexto, 2009.

GRANDSDEN, K. W. *Homero e a epopéia*. In: FINLEY, M. I. *O legado da Grécia – uma nova avaliação* (pp. 79 - 109). Brasília: UNB, 1988.

HANSON, V. D. *Uma guerra sem igual*. São Paulo: Record, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Anaximandro de Mileto*. In: SOUZA, J. C., *Os Pré-Socráticos* (pp. 19 - 53). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HILL, Christopher. *O século das revoluções 1603-1714*. São Paulo: UNESP, 2009.

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

HOBBS, T. *Behemoth*. Tradução espanhola: Rodilla. Madrid: Tecnos, 1992.

_____. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo. Parte 1 – Cálculo ou Lógica*. Campinas: Unicamp, 2009.

_____. *Elementos da Lei natural e política*. São Paulo, Ícone, 2002.

_____. *O Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., (London:Bohn, 1839 – 1845). 11 vols. It is part of the Online Library of Liberty Fund, web site <http://oll.libertyfund.org>.

HOBBS, T. *De Cive*. London, Printed in 1651.

_____. *Dialogue, Behemoth, Rhetoric*. The English Works, vol.VI: Liberty Fund, 1839.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. 1640.

_____. *Leviathan*. English Works, vol.III, 1651. Liberty Fund, 1839.

_____. *The Peloponnesian War Parts I & II - The English Works, vol. VIII*. London: Liberty Fund, 1839.

JAEGER, W. *PAIDÉIA - A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNEDY, P. *Ascensão e queda das grandes potências*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1989.

KAGAN, D. *A Guerra do Peloponeso*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAGNOLI, D. *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da Guerra/ O Príncipe*. Brasília: UNB, 1982.

_____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 1989.

NAY, O. *História das Ideias Políticas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1994.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

ORWIN, C. *Justifying Empire: The speech of Athenians at Sparta and the problem of justice in Thucydides*. Southern Political Science Association - The journal of politics vol.48, pp. 72 – 85. (Fevereiro de 1986). In: <http://www.jstor.org/stable/2130925>. Accessed: 26/03/2014

_____. *Piety, Justice, and the Necessities of War: Thucydides Delian Debate*. The American Political Science Review, Vol. 83, No. 1 - American Political Science Association, pp. 233 – 239. (Março de 1989). In: <http://www.jstor.org/stable/1956442> . Accessed: 26/03/2014.

_____. *STASIS and PLAGUE: THUCYDIDES ON DISSOLUTION OF SOCIETY*. Journal of Politics v. 50, n. 4 , pp. 831 – 847. (novembro. de 1988). In: <http://www.jstor.org/stable/2131381>. Accessed: 26/03/2014

_____. *The just and the advantageous in Thucydides: the case of the mytilenaian debate*. APSA - American Political Science Association , pp. 485 – 494. (junho de 1984). In: <http://www.jstor.org/stable/1963377>. Accessed: 26/03/2014

PINKER, S. *Os anjos bons da nossa natureza - Por que a violência diminuiu* . São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. *A República*. Belém: UFPA, 2000.

_____. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fédon*. Belém: UFPA, 1980.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SARTORI, G. *A Política*. Brasília: UNB, 1981.

_____. *Partidos e Sistemas Partidários*. Brasília: UNB - Zahar, 1982.

SCHLATTER, Richard. *Hobbes and Thucydides*. Journal of the History of Ideas, Vol. 6, No. 3, pp. 350-362. (junho de 1945). In: <http://www.jstor.org/stable/2707297>. Acessado em 04/08/2014.

- SCHMITT, C. *O conceito do político/ Teoria do partisan*. Belo Horizonte : Del Rey, 2009.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: UNESP, 2010.
- _____. Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.
- SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- SOUZA, José Cavalcante. *Os Pré - Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- STEINBERG, S. H. *The Thirty Years War - and the conflict for European hegemony 1600-1660*. New York: W. W. NORTON, 1966.
- STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- STRAUSS, Leo. & CROPSEY, Joseph. Org. *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo; história de uma civilização*. Rio de Janeiro : Zahar, 1969.
- TÖNNIES, F. Prefácio do Editor. In: Hobbes, T. *Elementos da Lei Natural e Política* (pp. 9-15). São Paulo: Ícone, 2003.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Gama Kury. São Paulo: UNB, 2001.
- THUCYDIDES. *The Peloponnesian War Parts I & II*. Translated by THOMAS HOBBS. *The English Works, vol. VIII*, 1839. Liberty Fund EBook
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. . Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- _____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1992.
- VOILQUIN, J. Introduction. In: THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse* (pp. 6-26). Paris: Garnier Frères, 1966.
- WALTZ, K. N. *O Homem, o Estado e a Guerra: uma análise teórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WEBER, M. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1987.
- WIGHT, M. *A Política do Poder*. São Paulo: UNB. 2002.

INTERNET – Dicionários eletrônicos

Henry George Liddell; Robert Scott *A Greek-English Lexicon; Machine readable text* (Trustees of Tufts University, Oxford, 1940). In: <http://perseus.uchicago.edu/cgi-bin/philologic> <http://perseus.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.26:6:66.LSJ>

<http://perseus.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.69:2:31.LSJ>

<http://www.etymonline.com>

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=war&searchmode=term

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=faction&searchmode=none