

Sobre o nascimento do poder civil em Thomas Hobbes

On the birth of civil power in Thomas Hobbes

Patrícia Nakayama
patricianakayama@gmail.com
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Resumo: O presente estudo oferece uma nova hipótese de leitura acerca da gênese do poder civil em Thomas Hobbes, a partir do estudo da passagem clássica do estado de natureza para o estado civil. Consideramos que tal passagem, para além das interpretações canônicas, é um *topos*, encontrado na tradição retórica, especialmente em Cícero, em seu *De inventione*. Neste contexto, o discurso eloquente aparece como elemento originário e fundamental do Estado civil. Tal apropriação por parte de Hobbes emerge dentro de uma perspectiva que trata a arte retórica como fonte de conhecimento, sobrepondo a questão do ornato da linguagem, de modo a compor um importante elemento dentro de sua concepção de poder civil.

Palavras-chave: estado de natureza; estado civil; poder civil; eloquência; Hobbes; Cícero.

Abstract: The present study offers a new hypothesis about the genesis of civil power in Thomas Hobbes, based on the study of the classical passage from the state of nature to the civil state. We consider that this passage, beyond the canonical interpretations, is a *topos*, found in the rhetorical tradition, especially in Cícero, in his *De inventione*. In this context, eloquent discourse appears as an original and fundamental element of the civil state. This appropriation by Hobbes emerges from a perspective that treats the art of rhetoric as a source of knowledge, overlaying the question of the ornateness of language in such a way as to make up an important element within his conception of civil power.

Keywords: state of nature; civil state; civil power; eloquence; Hobbes; Cícero.

Breve introdução à recepção das obras retóricas clássicas por Thomas Hobbes

São inúmeras as referências dedicadas à passagem do estado de natureza para o estado civil na história da filosofia política. Tal repetição, ou rememoração, aos olhos dos contemporâneos, é vista como algo fantasioso, para outros como uma possível reconstrução histórica. Abordada a partir de diferentes matizes, é provável que a ideia da passagem do estado de natureza ao civil seja uma herança da recepção dos textos retóricos clássicos na obra hobbesiana, principalmente de Aristóteles, Cícero e da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Esta história foi traduzida por Thomas Hobbes e ela entrelaça a arte retórica com a vida civil ao tratar da temática da guerra. Tal entrelaço está muito presente no Estado de natureza hobbesiano. Ao tratar das causas da guerra em Tucídides, Hobbes afirma que elas são oriundas sempre de uma injúria recebida ou supostamente recebida e, por outro lado, da inveja da grandeza de outro Estado ou do receio de uma injúria futura (HOBBS, 1843, p.xxvii- xxviii). Tais concepções encontram-se nas descrições feitas na origem da guerra de todos contra todos no *Leviatã* de Hobbes.

Ao apresentar a vida e a história de Tucídides no próêmio de sua tradução, Hobbes (1843) discute uma série de comentários ao historiador provindos de autoridades antigas sobre retórica, como Cícero, Dioniso de Halicarnasso, Marcellino¹ e Luciano de Samósata. Segundo o argumento geral de Hobbes, Cícero tece elogiosas considerações a Tucídides e o considera o melhor modelo que já existiu em termos de eloquência e escrita da história. Já Dioniso, embora reconheça suas virtudes, o critica em diversos aspectos, mas principalmente em seu estilo obscuro e em sua disposição dos argumentos. Marcellino, por sua vez, o defende alegando que Dioniso não compreendia o historiador grego, sendo suas críticas fruto de uma não compreensão da profundidade da obra e que os problemas apontados eram, na realidade, propositais em seu estilo. Hobbes, de modo a enaltecer o historiador grego, finaliza a vida de Tucídides com uma citação de Luciano, na qual considera que o grego é o que talvez “conquiste a coroa” como escritor sobre grandes assuntos e uma fonte inesgotável de conhecimento, embora não tenha escrito sobre um grande assunto. A partir deste tratado sobre a eloquência tucididiana apresentada por Hobbes, notamos a grande devoção por parte do filósofo ao historiador, na qual destacamos um argumento central para nossa reflexão, a relação entre o argumento histórico e a elocução. Engana-se quem acredita que se trata de um mero estudo sobre estilo. Diz o filósofo, sobre os escritos de Tucídides, que há duas coisas a considerar: “a verdade e a elocução. Pois, a alma constitui-se na verdade² e o corpo da história na elocução. Esta última sem aquela é apenas uma imagem da história, e aquela sem a última é incapaz de instruir” (HOBBS, 1843, p. xx. Tradução nossa do inglês). Tal ideia se apresenta nas primeiras reflexões filosóficas sobre eloquência e sabedoria no *De Inventione* de Cícero, que diz “a sabedoria sem eloquência é pouco útil para as cidades, mas a eloquência sem sabedoria é, no mais das vezes, demasiadamente prejudicial, nunca é útil” (CÍCERO I. 1, *apud* ILUNGA, 2009, p. 41).

Tal recepção acerca da eloquência e sua relação com o saber visando o bem da república nos interessa na medida em que ilumina nossa leitura, uma abordagem crítica com relação às principais interpretações feitas sobre o estado de natureza hobbesiano, que compõem a primeira parte deste estudo. Em seguida, demonstraremos como uma interpretação que aproxima Thomas Hobbes de Cícero, especialmente em seu *De Inventione*, nos parece igualmente adequada, ampliando o poder das espadas do soberano pelas palavras, de modo a fundar o poder propriamente político no estado civil.

¹ Há uma única obra atribuída a este Marcellino, Vida de Tucídides, mas pouco se sabe sobre este autor. Maitland (1996) discute a incerta autoria deste texto e cita o capítulo 55 até o 57. No capítulo 55, encontramos a crítica de Dioniso de Halicarnasso ao historiador grego. Em seguida, no capítulo 57, o autor da biografia afirma que: “Penso que Tucídides empregou essas técnicas de propósito, não porque não estivesse ciente delas, mas porque ele estava juntando aquelas palavras que eram adequadas e apropriadas aos personagens subjacentes” (MARCELLINO *apud* MAITLAND, 1996, p. 547. Nossa tradução do inglês).

² Hobbes atesta o status de verdade do argumento na narrativa histórica tucididiana a partir de três argumentos. O primeiro era de que nunca ninguém o havia refutado até então. O segundo, é que ele dispunha de todos os meios necessários para relatar esta guerra, tanto das riquezas quanto pela sua posição de testemunha viva com relação aos fatos. O terceiro era de que não buscava a fama presente, mas tão somente deixar o relato para a posteridade (HOBBS, 1843, p. xx).

Sobre a passagem do estado de natureza ao estado civil em Hobbes

Em seu estado de natureza, Hobbes nos mostra uma situação de igualdade, tanto de direito quanto de condições. Todos têm direito a todas as coisas e a desigualdade proporcionada pela conformação física acaba por se equivaler pela astúcia dos mais fracos, que podem unir-se contra o mais forte. Decorre desta situação que o direito a todas as coisas acaba por ser inútil (HOBBS, 2002, p.33) ou contradiz-se a si mesmo (HOBBS, 1928, p. 56), por não oferecer, ao final, o direito a nada, pois os homens ferir-se-iam uns aos outros quando desejassem as mesmas coisas ou simplesmente devido a pequenas intrigas (*Idem*). O desejo das mesmas coisas pode levar ao receio da injúria futura, antecipando um ato violento. Já as intrigas do passado, em razão das injúrias recebidas, geram agressões, conforme descritas por Tucídides como as origens da guerra, segundo a leitura do filósofo. Deste modo, Hobbes nos leva a concluir que, no estado de natureza, instalar-se-ia uma situação de guerra, uma guerra de cada homem contra cada outro homem. Neste estado, não há lugar para muitas ciências, dentre elas as letras, as artes, a navegação, a indústria, o cultivo da terra, pois seus frutos são incertos (HOBBS, 1974, p.79-80).

Esta passagem clássica da história da filosofia política foi problematizada por inúmeros estudiosos. A maioria desses estudos dividem-se entre (a) pensar o tema do estado de natureza a partir de uma perspectiva da história da filosofia, ou (b) de modo empírico, como um estágio passado da humanidade, ou (c) considerá-lo como uma construção lógico-hipotética. A fim de apresentar a discussão sobre o tema, com a ressalva de que seria impossível trazer todos para esta breve discussão, citaremos comentadores mais significativos para cada abordagem. Para os que (a) o interpretaram a partir de uma abordagem histórica, de modo a justificar a composição de um poder soberano absoluto, é preponderante a análise desta passagem a partir das leis naturais. Tuck (1990), por exemplo, elaborou uma paradigmática interpretação histórica sobre a questão da construção do político em Hobbes, iniciando sua empreitada por seus contemporâneos, como o jurista e filósofo Pufendorf, chegando aos estudos do século XX, perfazendo a tese de que Hobbes seria um jusnaturalista moderno. Tuck apontou que há uma ideia comum nas três principais obras de Hobbes (*Do Cidadão*, no *Elementos da Lei* e no *Leviatã*), a de que um homem no estado de natureza perceberá, em seus momentos reflexivos, que a lei da natureza o obriga a renunciar ao seu direito de julgamento privado sobre o que é considerado perigoso em casos duvidosos e a aceitar, para si mesmo, o julgamento de uma autoridade comum (1990, p.64), de modo a evitar a guerra de todos contra todos. Esta guerra conduziria o homem à ruína total. Tal perspectiva justifica-se, pois, tem como foco a ação humana com base na discussão das leis de natureza, fundamentando a leitura de um Hobbes como um teórico da lei natural moderna, de modo a desconcertar as teses de que a filosofia moral hobbesiana seria relativista. A lei natural moderna ordena a obediência aos pactos feitos, ou seja, não ignora a questão da obrigatoriedade do direito positivo³. Este trabalho resgatou historicamente uma série de interpretações sobre o filósofo inglês e encarou a situação do estado de natureza como um *locus* historicamente construído, problematizando a questão da limitação da liberdade hobbesiana, comparando-a com uma visão liberal clássica. Outra interpretação, também muito significativa da (b) corrente que considera os argumentos hobbesianos como empíricos, mas que se constitui em um nível que traz as ideias hobbesianas para discutir questões contemporâneas, é a de Kavka (1983). O estudioso definiu o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos (Kavka, 1983, p.291), e considerou que tal ideia não foi aprofundada pelos estudiosos por ser considerada simples. Desenvolveu uma crítica ao próprio Hobbes por desconsiderar agremiações humanas intermediárias entre o ‘estado de natureza - anarquia e violência generalizada’ e o ‘estado civil - segurança proporcionada pelas leis civis e o aparato do Estado’. Tal falha na filosofia hobbesiana deveu-se por ignorar

³ Sobre a discussão se Hobbes é um jusnaturalista ou positivista, trata-se de uma polêmica no qual é possível encontrar e defender as duas posições nos textos hobbesianos. Tal ambiguidade hobbesiana, longe de ser uma incoerência, é constitutiva de seu trabalho filosófico pois, tal como Tucídides, pretende angariar os dois lados da contenda em favor da unidade do poder soberano. Conferir Nakayama (2016) sobre a antilogia no jusnaturalismo e juspositivismo hobbesiano, estudo no qual há uma sistematização das principais interpretações sobre as duas vertentes.

a possibilidade de “cooperação atual baseada na expectativa de cooperação futura, e por simplificar demais e retratar de forma imprecisa a relação entre segurança e a concentração de poder dentro de um grupo” (KAVKA, 1983, p. 309). Levando-se em consideração estas duas objeções, segundo Kavka, o argumento da soberania absoluta tornar-se-ia mais poderoso e plausível (*Idem*). Para construir tal tese, o comentador discutiu a passagem do estado de natureza para o civil aplicando-a às questões geopolíticas de seu tempo, incluindo reflexões sobre as armas nucleares, o dilema do prisioneiro, entre outras. Assim como Tuck, mas não pela história do pensamento, concentrou-se na análise da ação humana em função das expectativas ou julgamentos que antecipam as ações futuras. O autor critica a interpretação de McNeilly, que integra a perspectiva de comentadores que (c) entendem a passagem do estado de natureza como um argumento lógico-hipotético. McNeilly sustenta que Hobbes, a fim de explicar o tema, emprega o método matemático na construção de sua filosofia e então confere, ao estado de guerra de todos contra todos, a “caracterização de uma dedução lógica a partir de uma definição formal” (MCNEILLY *apud* TUCK, 1990, p.295).

Ainda sobre os comentadores que compreenderam o estado de natureza como algo não empírico, gostaríamos de trazer outras interpretações importantes como a de Lukac de Stier. A filósofa apresenta uma importante distinção entre “condição natural da humanidade” e “estado de natureza”. A primeira diz respeito a uma condição em que os homens se encontram dentro ou fora de uma sociedade civil e o estado de guerra a condição na qual não existe um poder comum (STIER, 1999, p.109). Por este motivo, a condição de guerra de todos contra todos e a condição natural da humanidade são hipóteses lógicas, obtidas a partir da análise do comportamento dos homens na sociedade civil (*Ibid.*, p. 110). Norberto Bobbio também considerou a condição de guerra de todos contra todos como uma “hipótese da razão”. Segundo Bobbio, o estado de natureza é “uma apódoze de um período hipotético que contenha na prótase a afirmação da existência de um estado de natureza universal” (BOBBIO, 1991, p.36). Deste modo, ele desconsidera a possibilidade de existência histórica do estado de natureza, na qual Hobbes, mesmo tendo levado em consideração as sociedades primitivas, a ideia de guerra de todos contra todos estaria mais ligada às questões de seu tempo: “a sociedade internacional e o estado de anarquia originado pela guerra civil (...) a guerra que dilacerou seu próprio país” (*Ibid.*).

Considerar ainda que Hobbes referisse à guerra civil quando falava de estado de natureza parece verossímil, porém, como mesmo afirmou Bobbio, há também a menção de Hobbes às sociedades primitivas. Gostaríamos de destacar que o próprio inglês afirmou que “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro” (Hobbes, 1974, p.80). Tal pista nos conduziu a outras sendas, uma vez que Hobbes tratou da guerra civil em seu *Behemoth*, e por este motivo, talvez suas referências, ao tratar do estado de natureza, fossem também outras. Sugerimos aqui que esta passagem faz menção a Cícero. A nossa hipótese é a de que Hobbes encontrou, nos tratados de eloquência de Cícero e na *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, algo que amparasse a reflexão sobre a ausência de um poder comum. Ou seja, não foi somente a guerra civil inglesa que impulsionou a criação da ideia de estado de natureza. Talvez a reflexão sobre a eloquência atrelada às questões civis, especialmente dos tratados de Cícero e Tucídides, ampararam teoricamente a condição da ausência de um poder comum. Em outras palavras, em Cícero, Hobbes teria encontrado uma explicação para a guerra civil e em Tucídides, o amparo para a compreensão da ambiência internacional. Em ambos os casos, observamos modelos interpretativos para condições humanas sob as quais não há um poder político soberano que garanta a segurança de seus cidadãos.

A recepção de Cícero nas obras hobbesianas: o caso do estado de natureza

Em suas primeiras reflexões acerca da ciência política, num texto de 1642, o *De Cive*, a ciência que se inicia com “Sócrates, passa por Platão, Aristóteles, Cícero e o outros filósofos, gregos, tanto quanto latinos” (HOBBS, 2002, p. 10), Hobbes nos mostra a sua fundação das cidades, através da qual encontramos também a gênese do poder político:

Devemos observar, a seguir, que cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia (*sic*), ele aceite o que for aprovado pela maior parte como constituindo a vontade de todos. (...) E, se algum não consentir, apesar disso os demais constituirão a cidade entre si e sem ele. Disso decorre que a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo. (HOBBS, 2002, p.102)

Atentemos a esta fundação e ao modo como ela ocorre em seu sentido imagético. Há uma descrição similar em sua última obra, onde Hobbes nos mostra, ao nos contar sobre o tempo em que os homens viviam sem um poder comum, imagens de uma guerra. Entre sentimentos belicosos, o conflito é tal qual o tempo ruim. Chove ou chuveira durante dias, o sol parece esquecer-se da Terra. Aos esparsos períodos ensolarados, Hobbes compara os tempos de paz. Este tempo é similar à época em que os homens viviam sem outra segurança senão a que lhes poderia ser oferecida pela sua “própria força e sua própria invenção” (HOBBS, 1974, p.80). Atentemos para a força e para a invenção. Em seu sentido metafórico⁴, o que cada qual cede ao poder soberano é justamente a invenção e a força, para que ele lhe garantisse a segurança, tanto com relação a sua vida quanto a seus bens produzidos pelo seu trabalho. Em outras palavras, a força é uma analogia do emprego da violência de todos contra todos. Já a invenção, refere-se a tudo que está fora do domínio pela força física. Sobre estas duas importantes ideias funda-se o poder civil. A força é equânime no estado de natureza, justamente pelo uso da invenção. Cabe compreender o sentido desta invenção.

No contexto do século XVII de Hobbes, o termo invenção provavelmente pertencia ao campo semântico das artes do bem falar. *Invenire*, a primeira parte da arte da eloquência de Cícero, diz respeito à reflexão “acerca das coisas verdadeiras ou verossímeis que remetem à causa provável”⁵ (CÍCERO, 1932 [I, VII, 9], p.14. Tradução nossa do latim). Esta conjectura sobre as causas prováveis é que deveria ser concedida ao soberano, assim como a força, pois ambas são fontes de poder.

Na versão latina do *Leviatã* encontraremos o termo *ingenium* no lugar de *invention* (invenção)⁶. Tal distinção nos interessa pela própria natureza da eloquência em Cícero, que possui, assim como em Hobbes, sua utilidade e riqueza na medida em que proporciona a vida cívica. Segundo Silver (2011), a retórica em Hobbes aparece não apenas como uma “explicação da natureza humana, mas como lógica e padrão de discurso cívico” (p.412). Provavelmente, a opção pela palavra latina *ingenium* e não *invention* se dá pela própria significação de *ingenio*, que literalmente significa inteligência, engenho. Há uma passagem no *De oratore* na qual Cícero equivale o discurso eloquente às armas, pois o utilizamos também para atacar e para ameaçar (CÍCERO, 2002, [3.54.206208], p. 480). Estas armas, diz Cícero, nascem como obra de um engenho, ou seja, mediante o pensamento e da disposição das palavras adequadas. Tal engenho, para o latino, está profundamente envolvido com a promoção da vida cívica e, desta maneira, desenvolve também um modo de ver o mundo, que alia filosofia à eloquência. Segundo Martín (2016), esta forma de conceber a realidade realiza-se em uma “arte da invenção” (*ars inveniendi*) de um discurso que se opõe ou recusa a

⁴ A metáfora, dentro do contexto da retórica do século XVII, e sobretudo, no *Leviatã*, possui uma função maior que uma simples figura de linguagem. Segundo Martín (2016), tanto Cícero quanto o jesuíta Gracián, defendem a plasticidade da metáfora e sua capacidade de penetrar no conhecimento da realidade. A metáfora supõe, no contexto da retórica, mover o ouvinte de um lugar ao outro pelo pensamento porque, através de uma só palavra, fundem a coisa da qual se fala e toda a comparação.

⁵ *Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant.* (CÍCERO, 1932 [I, VII, 9], p.14)

⁶ No lugar de força e invenção, encontraremos *robore & ingenio* (HOBBS, 1668, p.64). *Robore* significa força e *ingenio*, engenho.

demonstração (*demonstrandi*) própria da filosofia: esta última recorre ao “silogismo” como princípio básico e a eloquência ao *ingenio*⁷, como seu alicerce imprescindível. A arte da invenção elaborada pelo *ingenio*, por sua vez, possibilita a visão das coisas relativas à vida cívica através de uma linguagem mais humana, cujas analogias e metáforas são largamente empregadas nestes discursos, distanciando-se da aridez dos textos filosóficos (p.70). O *ingenium*, portanto, constitui a arma jurídica e retórica na disseminação da visão ética e política da filosofia civil de Cícero⁸. Hobbes, portanto, provavelmente adota o termo *ingenium* na versão latina do *Leviatã* por se tratar de uma obra voltada para o público científico e, portanto, mais culto, buscando difundir a ideia de que, para a sobrevivência do estado civil, estas armas discursivas deveriam ser concedidas ao poder soberano, voltadas para a promoção da segurança e da fruição das coisas obtidas pelo próprio trabalho.

Através das convenções estabelecidas pelo pacto hobbesiano, as invenções (ou o engenho), como armas, não mais seriam totalmente livres. A busca pelas causas, pensando em contextos sociais do estado de natureza, dar-se-ia em torno do direito ilimitado de cada um em uma contenda. Tal conjectura acerca das causas, a invenção, passa a ser convencionalizada a partir da definição do justo e do injusto no pacto que institui o estado civil. A conjectura livre acerca de uma causa provável pode proporcionar conflito social, por exemplo, no caso de homens que desejam um mesmo bem alegando causas individuais ou como no caso de regicídios, quando um príncipe pode ser deposto devido a certas causas (HOBBS, 2002, p. 11). Neste segundo caso, é importante salientar que a condição do estado de natureza pode ser gestada dentro do estado civil, como é o caso da guerra civil. Deste modo, os pactos, para serem cumpridos no estado civil, se fazem de palavras e de espadas (HOBBS, 1974, p.107). Ainda nesta descrição, Hobbes nos conta acerca da fundação do Estado:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia (*sic*) de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (HOBBS, 1974, p. 111).

Contemplemos atentamente os dizeres de Hobbes acerca da fundação das cidades ou do Estado. A instituição do Estado foi algo dito e não feito. O sujeito deste dizer, impenetrável porque oculto, nos mostra que os homens concordaram, uns com os outros, em pactuar. Este pacto, este dito, prescreve a representação de todos eles por um homem ou uma assembleia e assim dão origem ao Estado. A dimensão do dizer, embora oculto, é ampla e poderosa, pois põe diante dos olhos o Estado. Não desprezemos este verbo, *dizer*, pois ele nos conduz ao lugar onde seu sujeito não é oculto. O dito que institui a urbe se mostra em Cícero. Se algo é dito, somente alguém muito eloquente poderia ter proferido tão sedutoras sentenças. Penetremos nesses caminhos, passemos a Cícero. Um lugar semelhante a este nos é descrito por Cícero em seu *De Inventione*, ao nos contar a origem da eloquência e da cidade.

A descrição se inicia com homens rústicos, que vagavam pelo campo como animais selvagens, onde a razão não tinha vez, pois era o reino da força física. Não existia justiça e, por este motivo, o engenho humano era inútil. Naquele tempo, um homem reconhecidamente sábio e forte (sem o qual não se sobressairia dentre os demais), mostrou o melhor aos homens. Estes viviam dispersos nos campos, em

⁷ O silogismo retórico, em Aristóteles, chama-se entimema.

⁸ O latinista Martín (2016), ao tratar do engenho em Cícero, apresenta o tema como se falasse de contrato social, ao afirmar que as virtudes nascem do engenho, com o intuito de promover a unidade do corpo social, a república (*res publica*). Dentre elas, as mais importantes são o trabalho (*labor*) e a confiança (*fides*). A ideia de *labor*, importante o século XVII, dentro do contexto da reforma protestante, designa o contato com Deus que se dá através do trabalho. Já a *fides* é a confiança entre os homens, de uns com os outros. Neste sentido, o *labor* será o papel desempenhado pela humanidade na história a fim de consolidar o corpo social. A *fides*, por sua vez, constitui os laços necessários pelo qual se comunica este *labor* entre todos os cidadãos na hierarquia correspondente, promovendo a concórdia social, de modo que não se dissolva. Afirma o latinista que poderia ser sinônimo de pacto social, pois se baseia, inevitavelmente, na confiança de seus integrantes através de palavras (verba) metafóricas que proporcionam, precisamente, a união de seus membros (p.73-74).

um cruel meio de sobrevivência, combatendo as feras. Um sábio os compeliu a se congregarem. Reuniu os homens pela razão e, através de um dizer racional, de selvagens medonhos fez mansos afáveis. A sabedoria foi capaz então, ao congregar os homens em unidade, de fundar as cidades. Do mesmo modo, os homens aprenderam habituar-se às crenças, a conservar a justiça e submeterem-se uns aos outros pela sua própria vontade, tudo isto dirigido pelos trabalhos de uma causa comum. Assim, os homens julgaram ter a vida acolhida, e tudo isso somente foi possível por persuadi-los pela arte do bem falar. Seguem as palavras de Cícero sobre a origem da eloquência e da cidade:

Em verdade, foi um tempo em que homens selvagens vagavam solitários em combater as feras e propagavam a vida através de um cruel meio de subsistência, em que a maior parte administrava [a vida] não pela razão do ânimo, mas pelas forças do corpo. Não existiam religiões divinas, tampouco a razão se cultivava por dever, ninguém conhecia núpcias legítimas, ninguém reconhecia com certeza os filhos, tampouco se conhecia a utilidade de uma justiça equânime. Assim a paixão cega, soberana temerária dos ânimos, era esgotada pelas forças do corpo para a execução do erro e da ignorância, perniciosíssimos companheiros.

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

Quanto a mim, o certo é que esta [a eloquência] nem se vê calada nem privada de dizer e pôde perfazer a sabedoria, quando convertesse os costumes dos homens subitamente e os conduzisse a um diferente modo de viver.

Em verdade, uma vez constituída as cidades, como seria possível que aprendessem a cultivar as crenças, a conservar a justiça e acostumassem a submeter-se aos outros pela sua vontade, em paralelo aos trabalhos voltados à causa comum, mas também julgassem a vida acolhida, a não ser que os homens fossem persuadidos pela eloquência, que não foi descoberta senão pela razão?⁹ (CÍCERO, 1932, [I, 2, II], p.2-4. Tradução nossa do latim)

O latino, ao demonstrar a origem das cidades e da eloquência, que se dá simultaneamente, ainda introduz uma outra ideia importante, a de estado de natureza regido pelo direito natural:

Certamente, ninguém senão por um discurso comovente, grave e agradável, que tivesse desejado a justiça sem recorrer à força, embora pela força fosse muito poderoso, teria desejado sujeitar-se à justiça, submetendo-se a igualar-se dentre aqueles que poderia se sobrepor, abandonando voluntariamente um costume agradável adquirido através de sua antiguidade, por meio de um direito natural. E, assim, no princípio distante, a eloquência nascida e desenvolvida é vista, do mesmo modo, com seu ápice nas coisas da paz e da guerra, sendo da mais alta utilidade experimentada pelos homens.¹⁰ (CÍCERO, 1932, [I, 2, II], p.4. Tradução nossa do latim)

⁹ *Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidam magnus vide licet vir et sapiens cognovit quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret.*

Age vero, urbibus constitutis, ut fidem colere et justitiam retinere discerent et aliis parere sua voluntate consuescerent ac non modo labores excipiendos communis commodi causa, sed etiam vitam amittendam existimarent, qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent? (Cícero, 1932, [I, 2, II], p.2-4)

¹⁰ *Profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset, ad ius voluisset sine vi descendere, ut inter quos posset excellere, cum eis se pateretur aequari et sua voluntate a iucundissima consuetudine recederet quae praesentim iam naturae vim obtineret propter vetustatem. Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata;* (CÍCERO, 1932, [I, 2 II], p.4)



Ao sucumbir à eloquência, os homens descritos por Cícero, ao mesmo tempo, geram a urbe. É importante destacar aqui que não se trata de um registro de cunho histórico, mas uma tópica retórica muito recorrente da antiguidade grega e latina, a contraposição entre a vida selvagem do campo e a vida racional cidadina. Dentro desta tópica, a origem da eloquência coincide com a origem da vida religiosa e política. Embora despercebida, a força está ali, na fundação da eloquência, pois o sábio, além de eloquente era forte, pois poderia ter recorrido à força caso desejasse em Cícero. Hobbes descreve em seu *Leviatã*, assim como Cícero, o nascimento do poder civil, que é simultâneo à gênese do Estado civil ou *civitas*. O poder civil é caracterizado justamente pelo homem artificial.

Notemos que o contrato hobbesiano possui a particularidade pela qual os contratantes são os súditos entre si e não dos súditos com o soberano: todos acordam entre si em abdicar de sua força e sua invenção em favor do soberano (HOBBS, 1974, p. 111). Em Cícero ocorre o mesmo, os homens submetem-se voluntariamente uns aos outros, num primeiro momento, a partir da eloquência, na ocasião da formação da cidade. Após sua formação, ocorre o exercício das leis civis. Tal poder só é possível pela adesão de cada pessoa natural, a partir da vontade de cada indivíduo. Por este motivo, é notável que Hobbes mantenha a ambivalência entre a pessoa natural e civil na composição do poder civil, o maior poder humano.

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. (HOBBS, 1974, p.57)

O estado de natureza hobbesiano então não é exclusivamente uma hipótese da razão ou um momento empírico da história da humanidade, mas também o lugar (*topos*) da origem da eloquência e das cidades em Cícero, como união civil superior à vida selvagem. Embora a eloquência seja apagada na descrição hobbesiana sobre a fundação do poder político, o filósofo não omite a questão da dependência que o poder político possui de cada vontade individual que o compõe.

Quentin Skinner pesquisou as influências da arte retórica em Thomas Hobbes, mas não menciona que o estado de natureza possa ser uma tópica¹¹ retórica encontrada em Cícero. Skinner afirmou que no *De Cive* e no *Elementos da lei* Hobbes teria se “fundamentado na convicção de que qualquer autêntica ciência da política” deveria “almejar transcender e repudiar as técnicas puramente persuasivas, associadas à arte retórica” (SKINNER, 1999, p.445). Segundo nossa hipótese interpretativa, em ambas as obras encontraremos a tópica retórica da passagem do estado de natureza ao civil, na ocasião da reunião das pessoas naturais voluntariamente para a conformação da cidade (HOBBS, 2002, p.102; 1928, p.84). Skinner ainda restringiu a utilização desta arte em Hobbes como “um conjunto de técnicas linguísticas” (SKINNER, 1999, p.21), mas cremos que tais preceitos vão muito além disso. Evrigenis (2014), em seu estudo sobre o estado de natureza em Hobbes, tratou da recepção da obra de Tucídides no *Leviatã* incidindo sobre as questões relativas à retórica e à ciência, mas não elabora o estado de natureza como uma presença de Cícero. Silver (2011), outra estudiosa sobre as questões relativas à retórica em Hobbes, afirmou que a concepção hobbesiana sob a qual “o discurso age sobre a mente para o bem comum é uma ideia retórica, bastante semelhante à de Cícero” (p.400). Tal constatação também não associa o estado de natureza como uma recepção do *Da Invenção* de Cícero.

Skinner, assim como muitos comentadores, levou em consideração algumas citações de Hobbes a partir das quais ele não faria uso da arte retórica, chegando a condená-la. Um dos importantes preceitos das

¹¹ A noção de tópico retórico designa um lugar ou sede argumentativa para Cícero. O latino cita Aristóteles para definir o que é uma tópica retórica, pela qual é “o nome dado por Aristóteles para sedes, como eram, a partir das quais os argumentos eram retirados. Desta forma, definimos tópico como a sede do argumento, também como um argumento racional que torna crível o duvidoso na exposição” (CÍCERO, 2006, [II,7-9] p.386. Tradução nossa do latim).



artes do bem falar, sobretudo nos círculos dentre os quais a arte era bem disseminada, é que a arte deve ser ocultada. Um exemplo disso ocorre quando Hobbes diz em seu *De Cive* que o escreveu não para ser elogiado, mas para que o leitor não tenha seu sangue derramado por ambiciosos desejosos de conquistar o poder. Tal empreendimento não seria feito “pela persuasão e opinião dos particulares, mas pelas leis do reino” (HOBBS, 2002, p. 18). Cícero orienta que, em seu *De oratore*, para ser mais persuasivo, “deve evitar-se a suspeita de que se quer fazer ostentação do engenho” (CÍCERO, [II, 333-334] *apud* PERNOT, 2013, p.117). Ou seja, o latino adverte que não convém mencionar o emprego engenhoso das artes do bem falar. Ocultar a arte faz parte das estratégias de persuasão. Isso não significa dizer que a arte não é empregada.

Para além das interpretações supracitadas contrárias ao emprego da retórica por parte de Hobbes, em seu *Leviatã* encontramos uma passagem na qual parece que o inglês dialoga com o *De Inventione* de Cícero:

(...) enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBS, 1974, p.82).

Hobbes defende a necessidade de todos os homens, sem exceção, renunciarem ao seu direito sobre todas as coisas (HOBBS, 1974, p. 82) num primeiro momento. Se um único homem resiste a esta lei fundamental da natureza (a qual ordena que todos os homens procurem a paz), ainda que ele seja sábio e forte, não haveria sentido em que os outros se prejudicassem, perdendo seu direito a todas as coisas à exceção dele. Num segundo momento, a maioria escolheria um soberano, fosse ele um homem ou uma assembleia, para que este mantivesse os homens em segurança. À assembleia ou ao homem escolhido, seria concedida a plena liberdade de direito a todas as coisas.

Estamos diante de um grande silêncio por parte de Hobbes ao atribuir a congregação dos homens em unidade a uma lei de natureza e não ao sábio eloquente. O ocultamento não é, de modo algum, discordância com Cícero: Hobbes sabia bem que a maioria era facilmente seduzida pela fala eloquente. O não dizer configurar-se-ia como um não suscitar das paixões, diminuindo a fala eloquente dos púlpitos que ensinava ao povo em quem acreditar e não em quê. Hobbes amplificava um dizer laico, uma lei natural, fazendo crer a toda humanidade, independente do credo, que não se tratava dos dizeres de um homem chamado Thomas Hobbes, mas de algo superior à religião e intrínseco a todos eles. Hobbes procurou apresentar um poder civil não composto somente pela soma das vontades dos homens em um dado momento específico da história humana, mas de um poder político institucionalizado, imparcial, laico e atemporal:

Além do mais, não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder (tal como aquelas simples e imparciais criaturas no Capitólio de Roma, que com seu ruído defendiam os que lá dentro estavam, não porque fossem quem eram, mas apenas porque lá se encontravam), sem ofender ninguém, creio, a não ser os de fora, ou os de dentro (se de tal espécie os houver) que lhes sejam favoráveis (HOBBS, 1974, Epístola dedicatória)

Há a busca de uma reforma da vontade a fim de garantir a submissão ao soberano pela conformação e condução das crenças. Assim, Hobbes deu origem a uma concepção de direito que não visa à retaliação por parte da vítima, mas que busca construir uma sociedade melhor. Tal concepção também pode ser encontrada em sua discussão com o bispo Bramhall. Ao considerar que a visão do Bispo busca “um tipo de vingança” (HOBBS, 2022, p. 225), ao contrário de sua ideia de direito, chegou à conclusão que a lei “possui como fim a disposição e necessitação da vontade para a virtude” (*Ibid.*, p. 225), uma vez que não era desejável “um homem que, por causa de uma provocação, usa seu poder, mesmo que este tenha sido obtido legitimamente, para afligir outro homem sem ter o propósito de reformar sua vontade ou a de outros” (*Ibid.*, p. 225). Há aqui uma condução das paixões pelas leis, ou seja, o medo da pena futura, proporcionando uma reforma da vontade.



A crença que Hobbes procurava conquistar em seu leitor, de modo a conduzir sua vontade, era a de que este seria autor de uma grande obra, o Estado, no qual o soberano seria o ator, de modo que “se constitui o homem natural em cidadão, o leitor em co-autor” (RIBEIRO, 1999, p.40).

As obras políticas de Hobbes nos mostram justamente como o poder era fundamentado pela crença, e decorrente dela, a opinião da maioria ao narrar episódios reais da guerra civil inglesa. Em seu diálogo *Behemoth*, ao apontar o poder dos religiosos nos conflitos da guerra civil, afirmou que “o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo” (HOBBS, 2001, p.48). Além disso, a imagem de um poder edificado na opinião e na crença seria uma máxima corrente na Inglaterra de fins do século XVII (*Idem*). Observamos também que no *Elementos da Lei* Hobbes já havia afirmado que “o mundo é governado pela opinião” (HOBBS, 1928, p. 63). Todas estas passagens conferem grande poder às artes retóricas, pois não nos esqueçamos da importância da crença, que encontramos na primeira definição de retórica: “ganhar a crença do ouvinte” (HOBBS, 1848, p.424).

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

Nesta passagem, Hobbes observou que o fundamento do poder é a crença e a opinião do povo. Ora, com isto podemos supor que a arte retórica é a arte que funda o poder, uma vez que somente esta arte é capaz de ganhar a crença do ouvinte. Cícero afirmou que a audição, na retórica, se dá pelo prazer da escuta e não pela força. Amplificar a eloquência e evitar o emprego da força física. Na passagem do estado de natureza para o civil, o que fez os homens submeterem-se uns aos outros, a força ou a eloquência? Ou ambas?

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

Seria ingênuo crer apenas na submissão pela força. Embora isso ocorra de fato àquela minoria que não escolheu ao soberano, há uma submissão voluntária da maioria porque em nenhum regime é possível que exista um guarda para cada cidadão. A eloquência aparece então como algo de suma importância, incutindo na própria ideia de força algo maior do que realmente ela é, uma vez que não há uma força física para coibir a ilegalidade individual e que guardas também são cidadãos seduzidos pela obediência voluntária. Há uma amplificação da imagem das espadas para se fazer ouvir a voz do poder civil, a partir da própria eloquência. Quando se rompe o monopólio da eloquência, isto é, quando há outros eloquentes a seduzir o povo para ganhar sua crença, não há armamento suficiente que os possa reprimir. Chamemos novamente os personagens de Hobbes a fim de ilustrar nossos dizeres acerca da eloquência e da força:

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

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

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

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



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

A: A impudência é quase tudo nas assembléias (*sic*) democráticas; é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente. Pois que homem comum não concluirá, de tão audaciosa afirmação, a grande probabilidade da coisa afirmada? Sob tal acusação o conde de Strafford foi levado a julgamento perante a Câmara dos Lordes, em Westminster Hall, pronunciado culpado e logo depois considerado traidor por uma declaração de proscrição, isto é, por Ato do Parlamento (HOBBS, 2001, p.112)

No contexto da guerra civil inglesa, a retórica operou como um visceral poder, fortalecendo a força de quem dominasse seu uso, na sedução dos seus ouvintes. À “probabilidade da coisa afirmada” Hobbes se refere à ideia do verossímil, do provável, um elemento fundamental a ser observado para o sucesso na técnica retórica de persuasão.

Um dos principais argumentos retóricos contra a monarquia, na guerra civil inglesa, foram passagens da Bíblia. A estratégia de Hobbes, a fim de liquidar o poder dos eclesiásticos que insurgiam o povo contra o rei, foi acabar com interpretações alheias ao próprio corpo do texto. Aqui destacamos que filósofo inglês nos ensina também a como ler os textos. Isto porque os eclesiásticos tiravam todos seus argumentos, portanto seu poder, incitando o medo *post mortem* a partir de interpretações da Bíblia.

Foi confrontando as passagens das Sagradas Escrituras que Hobbes nos mostrou o sentido da expressão “Reino de Deus”. Ela não significava, como para a maioria dos eclesiásticos em seus sermões, a eterna felicidade para depois desta vida, no altíssimo céu. Referia-se, em todas as passagens vistas, ao reino civil do povo de Israel, cujas leis civis eram as de Moisés. Este reino teve seu fim na eleição de Saul, ocasião em que os profetas predisseram ser restaurado por Cristo, na sua ressurreição para o julgamento do mundo. É por esta restauração vindoura que diariamente se ora, até hoje, a oração do Pai Nosso (venha a nós o vosso reino...). Se o reino de Deus não fosse um reino terrestre “não teria havido tantas discussões e guerras para determinar através de quem Deus nos fala, nem tantos padres se teriam preocupado com a jurisdição espiritual, nem rei algum a teria negado a eles” (HOBBS, 1974, p.249). Hobbes precisaria desses exemplos para demonstrar que interpretação literal não se fia no significado das palavras em si para compreender a proposição, mas, ao contrário, se apoia nos sentidos das proposições bíblicas para daí inferir os significados das palavras.

Hobbes estaria dizendo também que o significado das palavras era dado pela autoridade, e por ninguém mais. Não confundir autoridade com o autor do livro, porque “o que torna canônico um livro não é o autor, é a autoridade da igreja” (*Ibid.*, p.286). Se aqueles livros estão reunidos ali, não é por um acaso. O sentido que os reúne designa o significado das palavras. Atentemos para o fato de que na Inglaterra o Cânon é estabelecido pelo rei da Inglaterra. Em Hobbes a autoridade demarcaria os *signa* (signos), aquilo por meio do qual nos comunicamos uns com os outros. O discurso interno é diverso daquele, uma espécie de lembrança individual, constituído por *notis* (notas ou marcas) (HOBBS, 1974, p.25). No uso interno poderíamos até recorrer ao significado da palavra que consideramos mais adequado, mas quando nos comunicamos com os outros, temos que nos esforçar em buscar um sentido mais usual, se desejamos que o outro nos compreenda. A autoridade demarca o que anacronicamente designaríamos por “campo semântico”. O significado do que expressa o sentido literal está circunscrito nisso. Cada autoridade concebe um “campo” em particular.

A questão do destaque dado à autoridade também é uma ideia cara à arte retórica, pela qual a ideia de autoridade (*authoritas*), juntamente com a ideia de peso (*grauitas*) do orador são fundamentais para a consolidação do poder civil. Segundo Pernot, um grande estudioso da história da retórica antiga, a autoridade

e o peso do orador são elementos essenciais do discurso. “Aquele que fala não é ouvido por causa das palavras em si mesmas, mas mais em função de sua posição na cidade, que confere um valor necessário ao seu discurso” (PERNOT, 2013, p.112). Do mesmo modo, encontramos tal ideia no famoso argumento de autoridade, que em Cícero aparecem também como as *auctoritates*, isto é, citações consagradas de autores legitimados por seu legado, “aportando credibilidade à causa em questão” (SARTORELLI, 2012, p. 258).

Considerações finais

Ao fim deste pequeno estudo, procuramos demonstrar como a noção da passagem do estado de natureza para o estado civil em Thomas Hobbes pode ser lido a partir do prisma da retórica, especialmente a partir da recepção do *De Inventione* de Cícero. A situação de estado de natureza entre os estados civis pode ser lida a partir da disposição retórica apresentada por Tucídides. Tal hipótese interpretativa não pretende suplantiar as demais, nem tampouco apontar um caráter ornamental discursivo nesta filosofia política. Como procuramos demonstrar, a arte retórica na filosofia política de Hobbes vai além de um conjunto de técnicas linguísticas com o objetivo de persuadir. Muitas das ideias contidas nas artes retóricas foram empregadas na filosofia civil hobbessiana e aqui delineamos a gênese da ideia de poder civil e igualmente de sua morte, a guerra civil. Tal nascimento é embebido dos preceitos desenvolvidos nas doutrinas da eloquência, especialmente nas de Cícero e Tucídides.

Guardadas as particularidades e contextos de cada obra, o nascimento da eloquência e do poder político se dá juntamente com o nascimento da cidade, tanto em Hobbes como em Cícero. Tal analogia é possível na medida em que localizamos o emprego de uma tópica retórica ciceroniana por parte de Hobbes em sua passagem do estado de natureza ao estado civil. Isso não significa dizer que são exatamente iguais, mas que são análogas através do uso de metáforas para conduzir o leitor na fundação da vida civil. Esta condução se deu através da arte da eloquência, pela qual a tópica ciceroniana procurou conduzir o leitor inglês imerso em uma guerra civil à concórdia em obedecer a um poder unificado. Em Hobbes não encontraremos, textualmente, a figura do sábio e forte que impele toda multidão dispersa pela arte da retórica a conformar a cidade como em Cícero. Tal ausência se dá, seja porque Hobbes defende que cada um na multidão deva concordar com os demais sobre os assuntos que alguém proponha na assembleia e aceitar o que for aprovado pela maior parte, para que se possa conceber a cidade (HOBBS, 2002, p.102), seja porque ele próprio é a figura do sábio varão a conduzir seus leitores, como co-autores, do grande deus mortal, o maior poder humano, o Leviatã. Sobre a primeira opção, cabe recordar ainda que os mais poderosos nas assembleias, capazes de unificar os cidadãos em prol de suas propostas, são aqueles exímios na arte da retórica. Em outras palavras, o sábio engenhoso, de uma forma ou de outra, está presente.

A presença, por vezes propositalmente ausente, destas artes do bem falar em toda a filosofia política hobbessiana, nos auxilia a compreender que, para a edificação da vida política, tais técnicas foram fundamentais. Quando nos alijamos destas ideias, a filosofia hobbessiana nos mostra que estamos cada vez mais próximos do estado de natureza, do emprego da força física como persuasão e distanciando-nos do governo das leis, do poder propriamente político. A destruição da vida civil também passa pela arte retórica e pelo desconhecimento da tópica ciceroniana do nascimento do poder político, devido ao seu potencial de gestar a paz e a guerra.



Bibliografia citada

- BOBBIO, N. 1991. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CICERO, M. T. 1932. *De L'Invention* (De Inventione). Ed. Bilíngüe, Paris: Librairie Garnier Frères.
- CICERO, M. T. 2006. *De Inventione: De Optimo Genere Oratorum; Topica*. Trad. Harry Mortimer Hubbell. In : *The Loeb Classical Library*. Massachusetts: Harvard University Press.
- CÍCERO, M. T. 2002. *De oratore*. Intr., trad. e notas de José Javier Iso. Madrid: Gredos.
- EVRIGENIS, I. D. 2014. *Images of anarchy: the rhetoric and science in Hobbes's state of nature*. New York: Cambridge University Press.
- HOBBES, T. 2001. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- HOBBES, T. 1928. *The Elements of law natural and politic*. Edit. Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company Limited.
- HOBBES, T. 2002. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 3ª edição.
- HOBBES, T. 1974. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. In: *Coleção os Pensadores, XIV*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBES, T. 1668. *Leviathan, sive De materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. In: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Amsterdam: Joannes Blaeu.
- HOBBES, T. 2022. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Trad. Celi Hirata. São Paulo: Editora UNESP.
- HOBBES, T. 1928. *The Elements of law Natural & Politic*. Ed., pref. e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press.
- HOBBES, T. 1843. *The History of the Peloponnesian War written by Thucydides translated by Thomas Hobbes of Malmesbury*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart. I*. John Bohn.
- HOBBES, T. 1848. *The whole Art of Rhetoric*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart. VI*. John Bohn.
- ILUNGA, K. 2009. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 31/03/2024.
- KAVKA, G. S. 1983. *Hobbes's War of All Against All. Ethics*, Vol. 93, No. 2 (Jan., 1983), pp. 291-310. The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2380421>. Acesso em: 10/12/2015.



MAITLAND, J. 1996. 'Marcellinus' Life of Thucydides: Criticism and Criteria in the Biographical Tradition. *The Classical Quarterly*, 46(2), 538–558. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/639807>. Acesso em: 20/12/2023

MARTÍN, J. E. 2016. El Concepto de *Ingenium* Ciceroniano. *Estudios* 118, vol. xiv, otoño 2016.

NAKAYAMA, P. 2016. «La antilogía En El Iuspositivismo y el Iusnaturalismo de Thomas Hobbes». *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy* 5, no. 9 (diciembre 20, 2016): 119–144. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76983>. Acesso em: 30/03/2024.

PERNOT, L. 2013. *La Retórica en Grecia y Roma*. México: UNAM, 2013.

RIBEIRO, R. J. 1999. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 2ª edição.

SARTORELLI, C. E. 2012. *Tópica e loci communes* no renascimento. *Revista contexto*, Programa semestral de Letras – UFES. 2012/2.

SILVER, V. 2011. Hobbes acerca da retórica. In: *Hobbes*. Tom Sorel (org.). Trad. André Oídes. Título original: *The Cambridge Companion to Hobbes*. São Paulo: Idéias & Letras.

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

STIER, M. L.L. 1999. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

TUCK, R. 1990. *Hobbes*. Great Britain: Oxford University Press.

Recebido em 31 de dezembro de 2023. Aprovado em 05 de abril de 2024.