

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós graduação em Filosofia

PATRICIA NAKAYAMA

## SOBRE A DESCRIÇÃO DO SER

(Estudo sobre ameríndios, Thomas Hobbes e os  
rebentos de seu estado de natureza)

**São Paulo**

**2014**

**VERSÃO CORRIGIDA**

PATRICIA NAKAYAMA

## SOBRE A DESCRIÇÃO DO SER

(Estudo sobre ameríndios, Thomas Hobbes e os rebentos de seu estado de natureza)

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

**São Paulo**

2014

VERSÃO CORRIGIDA

*“Quae illos, qui instructionem non a propria  
mediatione sed ab autoritate librorum accipiunt,  
tanto hominum ignorantium conditione inferiores  
reddunt, quanto homines, vera scientia praediti,  
eadem conditione superiores sunt.”* *Leviatã*, I, IV

## **Agradecimentos**

Agraciada pelos ancestrais, tanto os familiares quanto pelos filosóficos, pude finalizar este trabalho com algum êxito. Minha mais profunda gratidão aos que proporcionaram esta fascinante jornada: ao orientador Renato Janine Ribeiro, por ser um grande parteiro de ideias, qualidade de poucos. A Alcir Pécora, grande mestre nas artes da retórica, cuja leitura sempre foi de incomensurável valia e estima. À Maria das Graças, por sua leitura, amparo e ajuda inestimável desde o mestrado. A Marcio Suzuki, pela leitura e apontamentos. A Dominique Gallois, por seu histórico de vida e por me apresentar, de modo muito especial, há mais de dez anos, o maravilhoso mundo ameríndio. A Francisco Murari, por compartilhar tão generosamente suas pesquisas e achados intelectuais. A Wilson Sá, grande mestre da etnomusicologia, por me fazer cantar, dançar e tocar com os indígenas das terras baixas. A Gerardo Ramirez Vidal, grande mestre das artes retóricas de Antifonte, pela amizade sincera, por tudo que ensinou sobre Antifonte, sobre o México e a astronomia maya. A Carlos Lenkesrdorf (*in memoriam*), homem de grande coração, a quem tive o imenso prazer de conhecer. A Mutuá Mehinaku, grande antropólogo, pelo seu trabalho e a ajuda com o kuikuro. Aos convidados da banca e suplentes. Aos amigos maravilhosos que tenho a sorte de possuir e a Rogério de Campos, a companhia amorosa cuja ternura amparou meus passos nesta travessia em busca do conhecimento filosófico.

## RESUMO

NAKAYAMA, Patricia. SOBRE A DESCRIÇÃO DO SER (Estudo sobre ameríndios, Thomas Hobbes e os rebentos de seu estado de natureza). 2014. 245 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A presente pesquisa trata da inter-relação entre a enunciação do ser e a política, tanto no Estado Civil, a partir do paradigma hobbesiano, como dentre os ameríndios. Em outras palavras, segue-se em busca das relações entre os sujeitos filosóficos e linguísticos destes enunciados. Para a compreensão desta inter-relação, o estudo parte das fontes antigas que engendram as formas hobbesianas para se concretizar os monopólios das fontes de poder pelo soberano, a saber força e inventio, bem como sua relação com as unidades descritivas das línguas modernas que possibilitam estas formas de monopólio. No caso dos ameríndios, compreender a relação entre a efetivação da democracia grega idealizada ou da cosmodeliberação e as estruturas linguísticas enunciativas que a proporcionam. No Estado Civil, o soberano descreve o ser delimitando sua existência, seus deveres e direitos. Dentre os ameríndios, não há alguém ou alguma instância que descreva de modo monopolizador o que é o ser. A apropriação de palavras alheias aos modos operandi ameríndio também é interesse deste estudo, pois são indícios enunciativos do encontro destes dois modos de se conduzir os homens, conformando a relação entre a descrição do ser pelo Estado civil e a descrição polifônica ameríndia sobre o cosmo.

Palavras-chave: Hobbes, Ameríndios, Eloquência, Antilogia, Democracia

## ABSTRACT

NAKAYAMA, Patricia. ON THE DESCRIPTION OF THE BEING (Study on Amerindians, Thomas Hobbes and sprouts from his state of nature). 2014. 245 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This research provides the interrelationship between the enunciation of the being and policy, both in the Civil State, from the Hobbesian paradigm, as among the Amerindians. In other words, from the interrelationship, there follows in search of the relations between philosophical and linguistic subject of these propositions. For the understanding of this interrelationship, this study start from of the ancient sources who generate the Hobbesian forms to achieve the monopoly of the sources of power by the sovereign, namely strength and inventio, as well as its relationship with the descriptive units of modern languages enable these forms of monopoly. In the case of the Amerindians, to understand the relationship between the effectiveness of the idealized greek democracy or cosmodeliberation and enunciatives linguistics structures makes this possible. In the Civil State, the sovereign describes the being delimiting their existence, their rights and duties. Among the Amerindians, there are no instances of someone or something that describes in the monopolistic way what is the being. The appropriation of strangers' words to Amerindian *modus operandi* is also a concern of this study because they are evidence of the enunciative meeting of these two modes of leading the men, conforming the relationship between the description of the being by the Civil State and Amerindian polyphonic description of the cosmos.

Key Words: Hobbes, Ameríndians, Eloquence, Antilogy, Democracy

## SUMÁRIO

Introdução .....	8
<b>Sobre a descrição do ser em Thomas Hobbes.....</b>	<b>16</b>
I.1. Uso político da descrição ciceroniana.....	17
I.1.2. Opinião e definição: uma questão de monopólio dos sentidos das palavras.....	21
I.2. O contrato de todos com todos - sobre o monopólio das palavras ( <i>inventio</i> ) e das espadas (força).....	23
<b>O Estado de natureza de Thomas Hobbes e o nascimento da vida política .....</b>	<b>26</b>
II.1. Hobbes e sua meta invenção .....	31
II.2. A invenção do conceito de filosofia em Hobbes .....	36
II.3. Hobbes e o Método da invenção .....	37
II.4. A invenção na filosofia política de Hobbes .....	42
<b>Os homens são iguais no estado de natureza .....</b>	<b>48</b>
III.1. A recepção de um Hobbes definido como “ <i>monárquico</i> ” e “ <i>totalitário</i> ” .....	50
III.1.2. Os problemas de se definir Hobbes como “ <i>monárquico</i> ” e “ <i>totalitário</i> ” .....	53
III.2. A recepção de um Hobbes definido como “ <i>igualitário</i> ” .....	58
III.3. Os dois Hobbes são, em verdade, um só: uma necessidade antilógica .....	72
<b>Acerca da disposição dos argumentos no estado de natureza (A antilogia de Hobbes, Antifonte e Tucídides) .....</b>	<b>77</b>
IV.1. O palimpsesto de Hobbes .....	83
IV.2. A simultaneidade do positivismo e do jusnaturalismo jurídico em Hobbes.....	95
<b><i>De veritate et de fictione</i> em Thomas Hobbes .....</b>	<b>106</b>
V.1. Sobre a ficção em Hobbes .....	106
V.2. Sobre a verdade em Hobbes .....	110
A enunciação hobbesiana (Sobre os três termos da enunciação: sujeito, predicação e cópula).....	122
VI.1. O <i>modus operandi</i> a partir de um único referente.....	123
<b>Sobre o encontro da história da filosofia com os índios sul americanos.....</b>	<b>126</b>
<b>Enunciação na qual não há propriamente um sujeito do qual se predica (O modo inter-relacional das unidades da enunciação) .....</b>	<b>148</b>

VIII.1. Dos modos enunciativos ameríndios.....	157
<b>A cópula e sua função política (Sobre os casos das enunciações com e sem cópula com verbo <i>ser</i>) .....</b>	<b>162</b>
IX.1. Uma breve história da cópula: a metonímia do monopólio do político.....	162
IX. 2. O enunciado sem cópula e a projeção da idealização da democracia.....	174
<b>As especificidades da singularidade ameríndia e a invenção do sujeito coletivo.....</b>	<b>193</b>
X.1.Desnaturalizando conceitos (o caso da autoria da enunciação, suas singularidades e pluralidades) .....	198
<b>O encontro (ou confronto) dos modos enunciativos.....</b>	<b>204</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>211</b>
<b>Bibliografia sobre Hobbes.....</b>	<b>223</b>
<b>Bibliografia geral.....</b>	<b>226</b>



## Introdução

O exercício da filosofia, complexo desde seus elementos constitutivos até a construção de todo seu edifício, coloca-nos ainda uma questão pouco pesquisada, basilar do filosofar, a bem dizer, os assuntos que concernem à descrição de suas definições. Pensar a descrição da definição do ser coloca-se, deste modo, como algo homólogo ao ser da coisa em questão. Em outras palavras, a descrição define e enuncia, *quem se é* ou *o que se é*. Ao atentarmos sobre esta questão, percebemos que as descrições guardam aspectos de sensações individuais (ainda que reflitam sobre uma coletividade) e controvérsias políticas acerca de assuntos diversos. A experiência de descrever uma definição ocorre sempre em um único enunciado, apagando-se as controvérsias e os demais pontos de vista em questão. A definição caracteriza-se, pelo menos, por descrever algo segundo a finalidade de quem a escreve, num enunciado, cujo sujeito deve definir uma coisa por vez. Na enunciação, que estabelece uma definição, pode-se postular ou negar acerca de algo. Como seria, se os enunciados do pensamento filosófico da política, em especial às que concernem ao poder, na tentativa de definir um ser, considerasse mais que um ponto de vista?

Este estudo nasceu do deslumbramento proporcionado por esta possibilidade enunciativa. Diante de uma língua outra, cuja enunciação possibilita que se expresse os múltiplos pontos de vista da descrição de um ser, o pensamento não pôde furtar-se de se repensar. Estes enunciados não se limitam a afirmar ou negar algo acerca de um único sujeito do qual se predica. Eles portam as múltiplas inter-relações sociais que compõem a trama da definição do ser, no movimento de suas unidades sintáticas, em uma única enunciação. Num primeiro momento, coloca-se um impensável, um ininteligível. Impensável na medida em que os sujeitos colocam-se em movimento e esta ideia, a de múltiplos sujeitos, e não de um único sujeito (que pode ser singular ou plural, ou ainda composto em nossa língua) é de fato, desconcertante para o pensar, pois isto não se admite nas gramáticas. A referência da informação, sempre uma unidade na proposição, passa a não ser mais o único referente. Imagem impossível de se efetivar neste momento, uma vez que a *res* pensante só atua a partir de um único referente por enunciado. Este estudo pretende tornar esta imagem visível e proporcionar ao leitor novas possibilidades de pensamento.

A percepção individual é própria deste modo de pensar, um único referente por enunciado e sua limitação reside nessa experiência individual. Ainda que se aproprie

da experiência alheia, a percepção do sujeito que define o mundo é individual. Isso impossibilita a compreensão total de enunciados dessa natureza, cujas unidades que compõem a sentença se inter-relacionam. Confuso, pois não há sequer um exemplo em nossa língua que traga pleno esclarecimento. Acerca desta polifonia, é possível afirmar que um enunciado afirma ou nega sobre as variadas interações sintáticas, nas quais o sujeito está, no mais das vezes, em movimento diametralmente oposto a sua predicação o que equivale a dizer que o sujeito não permanece na mesma pessoa. A polifonia dos sentidos é expressa em uma única sentença. Isto é impensável porque enunciados desta natureza envolvem a percepção da vivência, o cogito e a percepção alheia ao referente na enunciação do emissor. Como a descrição estruturar-se-ia nestes modos? Ou ainda, porque nosso pensamento realiza a descrição por um único referente? Os estudos sobre recepção<sup>1</sup> se aproximaram destes enunciados polifônicos, a partir da noção de ponto de vista em movimento do leitor, mas não chegaram a abordar a polifonia dos enunciados desta natureza. A inquietação diante do novo, provocante atitude que deseja ir além do contemplar e traduzir uma língua para outra, conduz estes caminhos experimentais que aqui se esboçam.

Para a presente análise, tomaremos um termo basilar do pensamento, a própria enunciação, em especial, a enunciação sobre a descrição do ser. A descrição do ser aparece-nos como central, na medida em que define ontologicamente o fundamento primeiro da ação política. Uma vez definido *quem se é*, através de uma descrição, uma série de consequências políticas e sociais decorre em função desta determinada enunciação na existência do ser. O recurso linguístico da *descrição* foi especialmente escolhido porque aparece como ferramenta comum a estes dois tipos de enunciados, mas com surpreendentes diferenças em seus usos. Cabe ressaltar que, a linguagem aqui é compreendida como campo inerente às relações sociais, ora definido a realidade do ser através de um poder monopolizante, ora sendo definida pela força dos dinamismos sociais em controvérsia.

Consideremos então as enunciações que descrevem o ser dentre estes dois modos: um primeiro, I) no qual enuncia-se um sujeito do qual se predicam objetos

---

<sup>1</sup> Os principais teóricos desta corrente são Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. A aproximação se dá quando desenvolvem a relação texto-leitor, e a noção de ponto de vista em movimento: “Em relação ao objeto da percepção, sempre nos encontramos diante dele, ao passo que, no tocante ao texto, estamos dentro deste. É por isso que a afeição entre texto e leitor se baseia num modo de apreensão diferente do processo perceptivo. Em vez da relação sujeito-objeto, o leitor, enquanto ponto perspectivístico, se move por meio do campo de seu objeto. A apreensão de objetos estéticos tecidos por textos ficcionais tem sua peculiaridade em sermos pontos de vista movendo-se por dentro do que devemos apreender.” (Iser, 1999, p. 12)

(podendo ser estes sujeitos coletivos, compostos ou individuais), e um segundo (ainda não estudada em termos filosóficos), II) no qual não há propriamente um sujeito do qual se predica e o que se descreve apresenta-se de modo inter-relacional.

O mecanismo de voz verbal, que na língua mais complexa que conhecemos, o grego antigo, possui três vozes (média, passiva e ativa), neste tipo de enunciado, o II), apresenta-se como polifônica. Trata-se do enunciado do tipo ameríndio.

Não é nova a relação entre história da filosofia e a descrição acerca dos ameríndios. Desde o período colonial, os relatos dos cronistas e viajantes afetaram de modo inexorável o pensamento ocidental acerca da condição humana, colocando estes mundos como contíguos e não independentes entre si. Veremos como estas contribuições, dos ameríndios para a filosofia ocidental, ao mudar o ponto de vista acerca da descrição do passado, alterou de modo profundo a percepção do presente. Para o desenvolvimento destes temas, nosso trajeto partirá das ideias políticas de Thomas Hobbes. Sua filosofia nos esclarece acerca dos motivos pelos quais pensamos a partir de um único referente, embora a realidade seja múltipla. Veremos que sua filosofia, cujas ideias centrais deitam suas raízes nas doutrinas das artes da eloquência, começando pela própria ideia de *descrição*, considera primordial, para que exista Estado civil e vida política, que as descrições das definições sejam monopolizadas pelo poder soberano. Para se garantir este monopólio, um outro se faz igualmente importante, o monopólio da força. Na ausência ou debilidade de monopólios da força e da descrição encontra-se a controvérsia interna, o que conduz o grande deus *Leviatã* à morte. Para demonstrar estas ideias em Hobbes, nosso caminho pretende partir de um mito de origem do pensamento político ocidental, de um estudo acerca do lugar de nascimento da política e da eloquência, que não por acaso, brotam juntas nos campos dos homens que desejam a concórdia.

Assim como aquela tópica antiga que trata das cidades como o lugar da razão em oposição à rusticidade das almas dos habitantes do campo, das terras afastadas da cidade, de fora das suas cercanias, nossos escritos resgatam em Hobbes a passagem do estado de natureza rumo ao Estado civil, ou seja, a passagem do homem sem organização política para uma sociedade organizada por um Estado, já em fértil terreno de reflexões. Veremos como o surgimento da política coincide com o surgimento da imagem do homem eloquente, de modo que a origem da eloquência alicerça a possibilidade da vida política tal qual conhecemos. Thomas Hobbes foi um homem de grande engenho ao edificar seu *Leviatã*, seu “*discourse of common-*

*wealth*” (Hobbes, *Leviatã*, 1966, p. A) a obra capaz de mover extremos políticos em direção à concórdia. Através da recepção dos trabalhos de Hobbes observamos suas mais extremas interpretações, desde um defensor da monarquia absoluta até como o ideólogo dos radicais da Revolução Inglesa. Embora num primeiro momento isto apareça como um grande problema de interpretação na historiografia sobre Hobbes, em verdade constitui uma estratégia retórica para unir antagonistas em concórdia, o melhor caminho para todos. Dirá Hobbes, que seu *Leviatã*, o grande Deus mortal, pode ser um homem ou uma assembleia de homens, desde que possua poder absoluto, ou seja, que todos obedeçam somente ao homem ou somente à assembleia. Aos defensores do governo do um, Hobbes procurar captar sua adesão ao elogiar a monarquia e aos defensores do governo dos muitos, não deixa de mencionar como somos iguais por natureza. O filósofo, ao captar os dois lados da controvérsia nos conflitos da guerra civil inglesa<sup>22</sup>, procura conduzi-los à concórdia baseado em uma ideia que não pende para nenhum dos dois lados: seja qual for o regime (de muitos ou de poucos) constituído, deve-se obedecer ao poder soberano, abrindo-se mão de seu poder de força e de invenção individualmente. Deste modo, Hobbes procurou igualmente mostrar aos litigantes antagonistas que, tanto seremos sempre iguais por natureza quanto sempre haverá diferenças entre as pessoas, instituída pelos costumes.

Um outro momento da recepção antagônica em Hobbes dá-se com relação às suas leis. Há uma discussão, desde o século XVII até a contemporaneidade, sobre os seus fundamentos, se naturais ou civis. Neste *agon*, veremos que, pelos mesmos motivos do antagonismo sobre se era ele um monarquista ou radical, as leis hobbesianas podem ser lidas como naturais e igualmente civis e positivas. O objetivo de Hobbes era captar a adesão tanto dos religiosos que observavam fundamentos divinos nas leis quanto dos desejosos de uma lei laica, de modo a conduzi-los a uma concórdia em obedece-las dentro do contexto do Estado Civil. E por fim, dirige-se a

---

<sup>22</sup> Historiadores de inspiração marxista como Hill e Stone denominam este episódio da história inglesa como *Revolução Inglesa*. Stone elabora uma rica pesquisa de muitos anos em torno das causas destes conflitos, perpassando por toda historiografia sobre o tema. Conclui o historiador que “*deu-se muita atenção às mudanças na distribuição da riqueza, e muito pouca aos fatores menos tangíveis, tais como a mudança dos ideais, das aspirações e dos hábitos de obediência.*” (Stone, 2000, p.92) e do ponto de vista das tensões internas da sociedade “*assumiram as formas tradicionais de um conflito político entre uma série de elites de poder local e o governo central, e de um conflito religioso entre puritanos e anglicanos. O que começou a emergir foi a base social destas tensões, isto é, a transferência do poder, da propriedade e do prestígio para grupos da elite fundiária local, sempre mais organizados, tanto no plano nacional quanto local, para resistir às imposições políticas, fiscais e religiosas da Coroa; e igualmente para os novos interesses mercantis londrinos organizados para desafiar o monopólio econômico e o controle político da entrincheirada oligarquia mercantil.*” (Idem, Ibidem, p.78)

todos com o discurso de que a concórdia é a saúde do Deus mortal, a sedição a doença e a guerra civil, a morte (Hobbes, *Leviatã*, 1966, p.x). Ao buscar a concórdia, os escritos de Hobbes nos conduziram a Antifonte de Ramnunte. É através da antilogia que Antifonte, assim como Hobbes, busca construir a concórdia. A antilogia é composta de pontos de vistas antagônicos a fim de conduzi-los a uma unidade. O que possibilita a ambivalência interpretativa dos temas supracitados de Hobbes (sobre os Tipos de regime e sobre as Leis) é a disposição antilógica de seus argumentos. Convém lembrar que a antilogia em latim é *controversia*, e Cícero nos ensina que definir é importante para se evitar a controvérsia. Para que haja concórdia, necessita-se eliminar as controvérsias. A controvérsia surge quando, acerca de um mesmo acontecimento, descrições de divergentes definições emanam dele. Hobbes dirá que somente do soberano podem provir definições, para se dirimir a discórdia social.

Ao buscar as origens do Estado encontramos homens conduzidos em concerto do estado de natureza ao Estado civil. Notamos, a partir desta constatação, que o nascimento de um tipo de organização política que move os homens em uma única direção, em necessária e complexa concórdia, ocorre simultaneamente ao nascimento da eloquência. Constrói-se um monopólio político da fala eloquente, seja este monopolizador um homem ou uma assembleia, em um cenário do qual não poderiam apagar-se as “*espadas*”. Propomos uma diferente perspectiva acerca de uma afamada tese hobbesiana “*Covenants, without the Sword, are but Words*” (Hobbes, *Leviatã*, 1966, II, XVII, p.154). *Convenções sem espadas são apenas palavras* nos adverte também que **espadas sem palavras não convenciam nada**. Um mundo de espadas sem convenções sociais é um mundo sem política. Há muitos indícios de que Hobbes observa a supremacia das palavras sobre as espadas, com o intuito de amplificá-las, caso contrário não teria redigido seu discurso sobre o Estado.

Veremos como Hobbes é devedor de Cícero, especialmente de suas imagens acerca do surgimento da retórica e da vida civil. É Cícero quem nos conta, em seus tratados *De inventione* e no *De oratore* como nascem juntas política e arte da eloquência, pelas palavras de um sábio eloquente, um homem forte e destacado dentre os demais, que congrega a todos. Deste modo, foi formada a primeira cidade. Este ato primordial marca uma exterioridade do poder, cuja condução externa (seja por um homem ou por uma assembleia) é que mantém a coesão social e a unidade do

poder. Assim também que se engendra a linguagem, sempre a partir de um único referente.

Para a primeira parte de nossa pesquisa, nossa principal hipótese é de que Hobbes tem uma afinidade especial com as práticas consolidadas na política do Estado Ocidental, e esta consolidação, em muitos aspectos, está ligada ao poder da linguagem, especialmente ao modo como escrevemos a história da filosofia política. Quando se menciona a história, rememoramos também Tucídides, especialmente se considerarmos que Hobbes foi o primeiro tradutor de Tucídides para o inglês. Ainda pensando-se por estes caminhos hobbesianos, é interessante resgatar esta linhagem intelectual pela qual Tucídides<sup>3</sup> foi discípulo de Antifonte, com suas antilogias. Há, como veremos, profundas marcas metodológicas desses autores, Cícero, Antifonte e Tucídides, em Hobbes. Como num palimpsesto, o método de Tucídides em busca da verdade revela-se em outras camadas e formas na obra de Hobbes, mas conservando-se a matriz da antilogia sofística de Antifonte, da *inventio* de Cícero e do método narrativo de Tucídides. Ao desvelar estes pensamentos que conformam de grão em grão a filosofia de Hobbes, nossa pesquisa pretendeu contribuir para a história da filosofia, sobretudo resgatando o problema interpretativo, que apresenta interpretações opostas, sobre sua obra.

Os textos de Hobbes guardam estas ideias compostas de modo antilógico, trata-se do grande engenho filosófico. Notemos que, ao comportar os extremos opostos de um conflito ideológico existente em seu tempo, Hobbes capta a adesão de duas perspectivas sociais e busca colocá-las em concórdia. A guerra civil (onde impera a controvérsia), ou no fim do monopólio das espadas e das palavras, encontra-se o fracasso do projeto hobbesiano. Para consolidar esta concórdia, Hobbes explica-nos acerca de seus instrumentais para consolidar as suas definições, a bem dizer, sua teoria da enunciação. A partir dela, compreenderemos as unidades sintáticas que compõe o pensamento e possibilitam o monopólio do poder político.

Hobbes assim situa-nos acerca de nossa condição e dela partiremos para acessar aquele ininteligível supracitado. O tipo de enunciação que permite a expressão das inter-relações presentes na enunciação é o enunciado ameríndio. Enquanto Hobbes nos mostra duas perspectivas em sua filosofia para conduzir em

---

<sup>3</sup> Tucídides também foi discípulo de Górgias. Embora os temas aqui tratados possuam grande diálogo com as questões gorgianas, a presente pesquisa limitar-se-á aos autores citados por Hobbes. A discussão sobre Górgias será tratado em um estudo à parte.

direção à unidade, o que já espantoso, o enunciado ameríndio é capaz de apresentar múltiplas perspectivas para mantê-los em multiplicidade. A partir do estudo destes enunciados, buscaremos construir algumas hipóteses sobre as relações de autoridade que possibilitam este tipo de enunciado, que não se limita à sintaxe. Ela existe na forma vivência-pensamento. Não é possível manter estritos paralelos em função da própria estrutura sintática ameríndia e, eis que a imagem invertida se mostra uma tentativa vã, mas que nos ampara para somente organizar as reflexões.

Sobre as relações de autoridade ameríndias, veremos como estas constituíram uma verdadeira revolução nas interpretações sobre a Grécia antiga. Antes do encontro da filosofia com estas preciosas etnografias, olhava-se o passado como se ele fosse hoje. Só foi possível mudar o paradigma e reconhecer, por exemplo, a dimensão divina do *logos*, após este encontro. Além disso, o contrário também ocorreu, como projetar a democracia grega nas assembleias ameríndias, na qual *todos* deliberam. A atenção especial desta pesquisa incidiu em compreender qual seria a natureza deste sujeito linguístico e político, deste *todos*, uma vez que seus enunciados portam múltiplas perspectivas. Aqui, *todos* não significa a soma do número de pessoas que nela deliberam, ele excede este resultado. Nesta assembleia ameríndia, os deliberantes falam a partir destes enunciados e o resultado, como veremos, é de uma riqueza em termos políticos ocidentais de difícil tradução. Por este motivo, este estudo também pretende limpar alguns terrenos e apontar as especificidades desta deliberação. Não se trata de democracia, mas de um outro tipo de regime, além dos que já conhecemos. Trata-se de algo que expressa as relações de autoridade dentre os ameríndios, que a denominamos por *cosmodeliberação*. A maneira como os ameríndios descrevem o ser, por estas constatações, é bastante particular. Mais que apontar e reduzir as práticas ameríndias a pobres conceitos filosóficos, a pesquisa pretende introduzir o leitor, num primeiro momento, em um novo modo de enunciar o ser, e posteriormente, apresentar situações nas quais tentaremos descrever estas relações de autoridade, para que se possa pensar o político a partir de outras perspectivas, mais plurais. Trazer imagens de um outro mundo, sem se esquecer de uma espécie de óculos, pelo qual é necessário ver. Mais que explicar, pretendemos mostrar a descrição do ser, primeiro a partir da perspectiva de um poder soberano e, a partir disto, compreender descrições cujos enunciados possuem múltiplas perspectivas. Ao final, será inevitável não se repensar as ideias e as práticas

políticas, conforme atesta a própria experiência da história da filosofia em sua relação com o mundo ameríndio.

Resumidamente são estas as ideias. O texto que segue pretende, com as devidas citações, conformar a tentativa de demonstrar o que aqui afirmamos de modo sucinto.



### Sobre a descrição do ser em Thomas Hobbes

O tema da *descrição* que nos toca é cara à arte da eloquência de Cícero. Pouco abordada pelos estudos em filosofia política, a descrição, uma das ideias mais importante nos tratados sobre a eloquência, merece um olhar atento. Em Hobbes, ela converte-se em filosofia política e, até os dias atuais, circunscreve e define o ser e os limites políticos dos cidadãos. Vejamos por quais caminhos isso se consolida.

Propomos uma diferente perspectiva acerca de uma afamada tese hobbesiana “*Covenants, without the Sword, are but Words*” (Hobbes, *Leviatã*, 1966, II, XVII, p.154). É consensual que em Hobbes o poder do soberano (que pode ser um rei numa monarquia, os melhores numa aristocracia ou o povo no poder numa democracia) impõe-se a partir da força bélica. Poucos, em verdade, atentam para a guerra entre “*pen and the sword*”, ou a disputa entre o *certo e o errado* (Idem, *Ibidem*), em que Hobbes parece indicar que o certo, nas doutrinas, está grafado e o errado, é quando há a presença das espadas. Neste estudo colocaremos mais peso sobre as palavras, contrariando o consenso: a frase *convenções sem espadas são apenas palavras* nos adverte, conforme o cerne da pesquisa de Janine Ribeiro, que as espadas sem as palavras não convenciam nada. Segundo Janine Ribeiro, a linguagem em Hobbes ocupa o cerne de suas questões políticas, o que distancia-lhe definitivamente da alcunha de despótico.

*Falando à razão, e, sobretudo à introspecção do cidadão, fazendo deste seu referente (o ablativo De Cive) e seu interlocutor (“ao leitor”), Hobbes jamais deixa o mundo da linguagem, que não é o do despotismo. (Janine Ribeiro, 1999, p.53)*

Um mundo de espadas sem convenções sociais é um mundo sem política. Há muitos indícios de que Hobbes observa a supremacia das palavras sobre as espadas, com o intuito de amplificá-las, caso contrário não teria redigido seu discurso sobre o Estado.

A busca incessante de Hobbes pelo apaziguamento da guerra civil inglesa é o que o moveu na edificação de sua filosofia política. Ao analisar as origens dos conflitos<sup>4</sup>, Hobbes constata que os sediciosos que inflamavam o povo contra o Rei

---

<sup>4</sup>

No diálogo *Behemoth* Hobbes analisa as causas da guerra civil inglesa.

eram de várias espécies, divididos em sete grupos (presbiterianos, papistas, religiosos independentes que pregavam a liberdade de fé, parlamentares oriundos da Câmara dos Comuns, comerciantes e pessoas comuns que professavam o desenvolvimento comercial dos Países Baixos depois da revolta contra o rei da Espanha, oportunistas e por fim o povo) (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.31-33). Destes, cinco grupos eram de sedutores pela eloquência e os demais, os que perfaziam os seduzidos, o povo e os amantes do ganho fácil. Por estas constatações, podemos afirmar que Hobbes considerou a arte do bem falar uma arma poderosa, ainda mais potente que o poder bélico do Rei.

*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. (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.32)*

### **I.1. Uso político da descrição ciceroniana**

Hobbes chama a atenção para distinguir o povo dos oportunistas. Se contemporaneamente o povo é levemente tomado como sinônimo de ignorância, para o filósofo inglês o conceito de povo é muito circunscrito. Uma das causas da sedição, dirá Hobbes, deita suas raízes na controvérsia acerca da definição filosófica de povo, como veremos mais adiante nesta mesma seção. Antes disso, cabe algum esclarecimento sobre a definição de **controvérsia**. Hobbes, ao introduzir a sua descrição de povo, afirma que as **controvérsias** elevadas em torno do que é o povo procedem do equívoco com relação ao seu significado, que é duplo (Hobbes, *Elementos*, 1969, II, II, 11, p.124). A inegável presença de Cícero neste ponto nos explica a descrição retórica e a questão da controvérsia.

A partir de uma *descrição*, considerando o sentido estrito do termo, ou seja, a descrição baseada nas regras da arte, o latino nos convida a imaginar um furto de

objetos sacros em uma casa particular: o culpado deve ser julgado como um ladrão ou como sacrílego? Neste caso, será necessário **definir** *ladrão* e *sacrílego*, e, através de uma explicação, demonstrar que o ato em questão merece um outro **nome** que aquele dado pelo adversário. (Cícero, 1932, I, VIII, 11, p.17). Um outro exemplo que esclarece a questão é descrever um grupo de jovens que gritam palavras contra o sistema político vigente como *criminosos*, *arruaceiros* e *drogados* ou como partícipes de um *movimento político organizado de oposição*. A definição de controvérsia em Cícero nos mostra que “A **controvérsia** se dá a partir do nome [do fato], quando sobre o fato se está de acordo e se disputa por qual nome aquele fato é chamado” (Nossa tradução do latim)”<sup>5</sup> (grifo nosso) (Idem, Ibidem, p.16). Embora Cícero deva esta ideia a Aristóteles e Hobbes a tenha resumido em sua retórica, a presença fundamental no discurso hobbesiano é a latina, pois contém a dimensão da **controvérsia** entre as definições e os nomes:

*And because the defendant does many times confess the fact, but deny the injustice; as that he took, but did not steal; and did, but not adultery; it is necessary to know the definitions of theft, adultery, and all other crimes*<sup>6</sup>. (Hobbes, *Whole Art of Rhetoric*, 1966, I, XIV, p.445).

No *De Corpore*, Hobbes nos diz que *definições* são princípios ou proposições primárias, portanto **discursos**. As definições podem ser vazias, como é o caso dos que estão aprendendo, mas sua explicação deve-se dar a partir de um **discurso**. Note-se que Hobbes emprega o termo **nome** (como em Cícero) como sinônimo de **definição**.

*definitions (as I have said) are principles, or primary propositions, they are therefore speeches; and seeing they are used for the raising of an idea of some thing in the mind of the learner, whensoever that thing has a name, the definition of it can be nothing but the explication of that name by speech*<sup>7</sup> (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 14, p.83)

<sup>5</sup> *Nominis est controversia, cum de facto convenit et quaeritur id quod nomine appelletur.* (Cícero, 1932, I, VIII, 11, p.16)

<sup>6</sup> *E porque muitas vezes a defesa confessa o fato, mas nega a injustiça; como aquele que tomou, mas não roubou, e fez, mas não cometeu adultério. É necessário conhecer as definições de roubo, adultério e outros crimes.* (Nossa tradução)

<sup>7</sup> *Definições (como eu havia dito) são princípios, ou proposições primárias, são, portanto discursos; e observando-se que são usados para erigir uma ideia de algo na mente daquele que*

A arte do bem falar embasa até a descrição dos corpos na lógica de Hobbes. Isso se observa também na definição de povo. Observando-se a controvérsia dos nomes em Cícero, Hobbes definirá o povo. Acerca desta ideia, notamos uma diferença em seus usos, e, a partir de uma análise cronológica dessas passagens, observamos um acréscimo semântico do poder do povo no corpo político hobbesiano. Hobbes, no *Elementos da Lei*, sua primeira obra a tratar do tema, afirma que a palavra *people* é equívoca, pois é usada de modo duplo e não no seu sentido correto. Num sentido significa apenas um certo número de pessoas que se distinguem pelo lugar onde habitam. Esse primeiro sentido exprimiria o povo da Inglaterra, da França, que não são mais do que uma multidão de particulares que habitam aquelas regiões sem nenhum contrato ou pacto entre eles, o que não corresponde exatamente ao que Hobbes estaria compreendendo por povo nesta obra. Um outro sentido, este sim, a definição de Hobbes, **significa uma pessoa civil, quer dizer, um homem, ou um conselho, na vontade do qual está compreendida a vontade de cada um em particular**. Então, por exemplo, neste último sentido, a câmara baixa do parlamento inglês compreende todos os Comuns, enquanto eles estão lá com autoridade e direito para esse fim. Entretanto, uma vez dissolvida, ainda que estas pessoas lá permaneçam, não são mais o **povo**, nem os Comuns, mas somente o agregado, a **multidão** de homens que ali estão sentados, por maior que seja o acordo reinante entre as suas opiniões. (Hobbes, *Elementos*, 1969, II, II, 11, p.124).

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

Segundo a afirmação hobbesiana “*rights to a dissolved multitude, as belong only the people **virtually** contained in the body of the commonwealth or sovereignty*”<sup>8</sup>(Grifo nosso) (Idem, *Ibidem*) podemos deduzir duas consequências. A primeira consequência é a correspondência do povo com uma virtualidade, ou seja, como a ideia de sociedade, não é possível vê-la, mas reconhecemos sua existência, que é virtual. A segunda consequência, deduzida da primeira, pode ser observada nos três tipos de regime. O povo, por residir no corpo de uma república ou da soberania,

---

*aprende, sempre que essa coisa tenha um nome, a definição dela pode ser falha, porém é a explicação daquele nome pelo discurso* (Nossa tradução)

<sup>8</sup> *direitos a uma multidão dissolvida que pertencem somente ao povo **virtualmente** contido no corpo da República ou no soberano* (nossa tradução).

e em momentos muito restritos, como observamos no exemplo dos Comuns, está contido no povo soberano (numa democracia), nos aristocratas soberanos (numa aristocracia) e no monarca soberano (numa monarquia).

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

Hobbes nos conta como acontece este processo. A aristocracia nasce quando uma assembleia soberana, a democracia, renuncia seu direito em favor dos aristocratas. Neste ato o povo, como pessoa civil, já não existe mais. (Idem, Ibidem, II, VII, 8, p.125). No *Elementos da Lei* esta descrição está pormenorizada. Nela Hobbes nos mostra como na democracia, embora o direito de soberania esteja em toda assembleia, que é virtualmente o corpo, é sempre um homem ou um número pequeno de particulares que fazem uso desse direito. Este homem ou este pequeno grupo emerge dentre os homens pela sua capacidade de seduzir o conjunto. Deste ponto de vista, a democracia já é uma aristocracia de oradores, interrompida por vezes pela monarquia temporária dum orador<sup>9</sup> (Hobbes, *Elementos*, 1969, II, II, 5, p.120). A monarquia, eletiva ou absoluta, por sua vez, tal como a aristocracia, “*se deriva do poder do povo*” (Idem, Ibidem, II, VII, 11, p.127) que transfere seu direito a um

---

<sup>9</sup> Nesta passagem de Hobbes há a presença de Platão. Platão afirmara que o *demos* não é unido e manda pouco na democracia. Os que mandam numa democracia pertencem a duas categorias: a primeira categoria, dos que mais falam e mais atuam, que não difere muito de uma oligarquia (Platão, *República*, 1972, VIII, 565e). A segunda categoria é a dos ricos, que mandam menos que os da primeira categoria. Em Platão *demos* e *multidão* se misturam devido à dificuldade dos homens em associar-se, de se transformar em uno. A multidão ou o vulgo em Platão, tende a valorizar àqueles que satisfazem seus desejos imediatos, sendo presa fácil dos demagogos. O vulgo é avesso ao amor e à ciência, o que lhe imprime uma peculiar maldade pueril, daquele que age sem sabedoria. Como cada regime acaba por conformar um homem, a democracia também conforma o seu. Por ser o regime em que predomina a liberdade, os desejos também libertam-se. Ocorre que há desejos bons e ruins, mas o homem democrático tende a entendê-los como sendo todos de uma única natureza. O democrata abandona-se ao desejo (Idem, Ibid., VIII, 561d), levando-o à servidão, o mesmo caminho que leva tanto o indivíduo quanto o Estado a fazer de seus chefes tiranos.

homem. Por este motivo “*Populus in omni ciuitate regnat*”<sup>10</sup> (Hobbes, *De Cive*, 1983, II, XII, 8, p.190).

### I.1.2. Opinião e definição:

#### uma questão de monopólio dos sentidos das palavras

À *oligarquia*, à *tiranía* e à *anarquia*, Hobbes aplicará a redescritção retórica novamente, invertendo a lógica supracitada. Se antes se definiam os nomes com o fim de evitar a controvérsia, aqui Hobbes descreverá a aparição destas no contexto da guerra civil inglesa como não definições ou definições equívocas, depreciando-as como **opinião**. Assim a *oligarquia* é o nome dado à *aristocracia* pelos descontentes com quem exerce o poder ou com a forma de governo (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, VII, 2, p.120) e por este motivo não se trata de uma forma diferente de governo mas antes de uma **opinião** divergente com relação ao poder. A *tiranía* é o nome dado à *monarquia* pelos descontentes com ela (Idem, *Ibidem*, II, VII, 3, p.121). A *anarquia* não é uma forma de governo, é a ausência de governo, por este motivo não serve para nomear uma *democracia*, (Idem, *Ibidem*, II, VII, 2, p.120) o poder do povo. Assim, Hobbes nos mostra que os nomes obedecem menos às suas definições e mais às paixões de quem os profere, gerando opiniões.

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

Uma das principais causas da sedição é não ter clareza destas definições: povo e *multidão*. Elas podem ser utilizadas conforme as paixões dos sedutores sediciosos. Em qualquer governo é o povo quem governa, mesmo na monarquia, situação na qual ele diz sua vontade através da vontade de um único homem (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, XII, 8, p.190). Na monarquia hobbesiana, o *povo* não é a multidão de um país excetuando-se o monarca, o *povo* é o Rei. A multidão, na monarquia de Hobbes, é sinônimo de *súdito* e, o termo *povo*, sinônimo de *monarca*. Esta concepção, como o próprio Hobbes diz, parece paradoxal, mas de fato, não é. O *povo* em Hobbes é uma

<sup>10</sup>

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

virtualidade que atualiza-se na medida em que exerce sua soberania. Lembremos o caso da democracia, na qual o *povo* existe somente no momento da deliberação em assembleia. Após o encerramento da reunião pública, todos os votantes da assembleia, ainda que sentados em suas cadeiras, retornam a sua condição de multidão (Hobbes, *Elementos*, 1969, II, II, 11, p.124). No caso da monarquia, o *povo* está investido na vontade da pessoa do Rei. O *povo*, somente neste restrito sentido, governa em todos os regimes. São nestas ocasiões de atualização do poder do *povo* (seja na monarquia, seja na democracia ou ainda numa aristocracia) que este exerce sua soberania.

As *definições*, como *invenções*, são monopólio do soberano. No *De Cive*, seu tratado sobre os deveres dos homens<sup>11</sup>, o filósofo erige a regra de seu próprio discurso, cuja primeira parte é “*não definir nada do que diz respeito à justiça das ações singulares, mas deixa-las para serem determinadas pela lei*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, p.19). Hobbes nos ensina, a partir desta reflexão acerca das definições, que as descrições acerca das ações singulares, no que concernem à justiça, devem ser únicas e monopolizadas pelo soberano, expressas pela lei. Somente assim evitar-se-ia a controvérsia. Definições alheias aos interesses do poder soberano devem ser tratadas como opinião.

*Disso decorre que aquilo que um chama democracia, outro diz ser anarquia; o que um considera como aristocracia, outro avalia ser oligarquia, e aquele a quem chama de rei, outro nomeia como tirano. De modo que, como vemos, esses nomes não assinalam distintas espécies de governo, mas sim distintas opiniões dos súditos em relação àquele que tem o poder supremo. (Hobbes, 1998, p.120)*

Diante da controvérsia acerca dos nomes, duas consequências evidenciam-se como necessárias à manutenção do poder político em Hobbes: **a descrição do ser e da força devem ser monopólios do soberano, estabelecido nas cláusulas de seu contrato social.**

---

<sup>11</sup> Nestes livros verás sucintamente os deveres dos homens, primeiro enquanto homens e depois enquanto súditos, e súditos cristãos, demonstrando os limites da religião cristã (Hobbes, *De Cive*, 1998, p. 9).

A compreensão sobre o monopólio da **força** para se fazer cumprir a lei apresenta-se de entendimento quase que imediato, mas a **descrição do ser** ainda apresenta-se como uma ideia vazia, e de fato, ela é um tipo de conceito plástico, que expressa o que descreve. Este tema será trabalhado ao longo deste estudo. Introdutoriamente, pode-se dizer que a descrição do ser coloca-se como necessário monopólio político porque é o Estado quem define quem se é, e, a partir da definição das pessoas e das coisas, operam-se as definições políticas. Para ilustrar o exposto, tomemos as definições acerca do ser *índio*. É o poder soberano quem define a política indigenista e o objeto desta: se há uma política de cotas universitárias públicas para indígenas, primeiro define-se o que é o *índio*. O atributo do ser indígena enquadra algumas pessoas, que terão direito aos benefícios previstos pela política, excluindo-se as demais. Ou em sentido inverso, quando define-se o que é um crime, e, a partir disto, descreve-se a pessoa do criminoso, cuja existência ficará marcada a partir desta definição. As descrições que definem o ser estão presentes na lei e sua execução é prevista pelo contrato social.

## I.2. O contrato de todos com todos

### (Sobre o monopólio das palavras [*inventio*] e das espadas [força])

É importante salientar que, em Hobbes, o contrato se dá de todos com todos e não por parte de todos com o soberano. No caso do contrato social hobbesiano, argumenta-se em favor de um contrato entre cada um com cada um dos que compõe a multidão para se abrir mão de “*sua própria força e de sua própria invenção*” (grifo nosso) (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XIII, p.109) e deste modo, sair do estado de natureza<sup>12</sup> e edificar o Estado civil. Trata-se de uma afirmação central em Hobbes que história da filosofia não deteve muita atenção. A ideia de força não nos demanda muita discussão, mas, ao tratar do termo **invenção**<sup>13</sup>, não podemos afirmar com

<sup>12</sup> O Estado de natureza em Hobbes é o espaço onde o homem vive vulnerável à violência por parte de outros homens, na famosa guerra de todos contra todos. Além de estar suscetível a violência generalizada, o homem está impossibilitado de viver a partir da acumulação proporcionada pelo seu próprio trabalho. A passagem do estado de natureza para o estado civil também se trata de uma ideia encontrada na descrição da origem das cidades e da eloquência em Cícero. Conferir Cícero, em seu *De Inventione* (Cícero, 1932, I, II, p.2-4).

<sup>13</sup> Na versão latina do *Leviatã* encontramos o termo *ingenio*. Cícero emprega esta palavra para significar engenho, inteligência (Cícero, *Brutus*, 93) e também, em outro contexto, como talento, gênio, capacidade (Idem, *Cartas Familiares*, IV, 8.), o que não difere muito do termo em inglês, *invention*, que é capacidade de conjecturar sobre as causas, ou seja, um tipo de inteligência, de gerar uma reflexão. Em Tácito, o termo é utilizado como sinônimo de *invenção* e *inspiração* (Tácito, *Historia*, III, 28).



certeza de que assunto estamos tratando. Nossa hipótese interpretativa é que se trata de um campo semântico ligado à arte da eloquência transmutado em filosofia política. A *invenção*, a primeira parte da arte da eloquência de Cícero, diz respeito ao surgimento de reflexão a respeito de causas prováveis ou verossímeis (Cícero, 1932, I, VII, 9). Estes dois fatores concatenados, *força* e *reflexão de causas prováveis ou verossímeis*, aparecem na filosofia de Hobbes como as principais fontes de poder. As duas compõem o monopólio de poder. Observemos como a reflexão das causas, ou seja, a enunciação da descrição dos fenômenos políticos, a partir do contrato social, passa a ser monopólio do poder soberano. Hobbes nos mostra como o monopólio da reflexão chega até ao seu limite, no significado das palavras, que passa a ser determinado politicamente. Por exemplo, com as palavras duque, marquês e barão.

*os títulos de honra, como duque, conde, marquês, e barão, são honrosos, pois **significam** o valor que lhes é atribuído pelo poder soberano do Estado. Nos tempos antigos esses títulos correspondiam a cargos e funções de mando, sendo alguns derivados dos romanos, e outros dos germanos e franceses. Os duques, em latim duces, eram generais de guerra. Os condes, comites, eram os companheiros ou amigos do general, e era-lhes confiado o governo e a defesa dos lugares conquistados. Os marqueses, marchiones, eram condes que governavam as marcas ou fronteiras do Império* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, III, XXXV, p.299) (grifo nosso).

O soberano, como máxima autoridade civil, é quem interpreta e significa o todo. Por este motivo, o significado das palavras não é algo permanente e muito menos imanente: *“porque quem quer que tenha o poder de tornar lei a qualquer escrito, tem também o poder de aprovar ou desaprovar a interpretação do mesmo”* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, III, XXXIII, p.288). A autoridade civil demarca o que anacronicamente designaríamos por “campo semântico”. E o significado do que expressa o sentido literal está circunscrito nisso. Cada autoridade soberana concebe um “campo” em particular.

Para os que não concordam em abrir mão de sua *invenção* e sua força, Hobbes lhes concede as condições do estado de natureza. Em outras palavras, isto significa afirmar que não haverá proteção de sua vida tampouco a possibilidade de viver a partir de seu trabalho. A descrição que não concorde com a do poder soberano

encontrará sanções jurídicas e, quando se tratar de uma facção na república, será reprimida e considerada como perigosa à paz pública.<sup>14</sup>

A *inventio*, portanto, nos aparece como próprio do florescimento da vida política e, a força, como seu contraponto. Nos contextos civis onde encontramos força em demasia, reconhecemos, simultaneamente, a debilidade do cumprimento das leis e a fraqueza do exercício da política. Hobbes nos ensina a necessária combinação das duas fontes de poder para se garantir a paz pública. Por este motivo, consideramos necessário aprofundar esta ideia de *inventio* em Hobbes, assunto do próximo capítulo. O estado de natureza, o campo da *inventio* não submetida ao jugo das leis, guarda importantes fundamentos para a vida civil.

---

<sup>14</sup> Desenvolvemos em outro estudo as apropriações das ideias contidas nas doutrinas retóricas e da eloquência antigas (em especial o livro II da retórica de Aristóteles, o conceito de *movere* de Quintiliano e a arte da eloquência de Cícero) na filosofia política de Thomas Hobbes. Cabe aqui ressaltar que esta apropriação não ocorre somente em seu estrito sentido técnico (uso da arte para persuadir), mas, sobretudo, em seu conteúdo, como no caso da *descrição*. Conferir Nakayama, Patrícia *A arte retórica de Thomas Hobbes (tradução e comentário)*, dissertação de mestrado. FFLCH-USP, São Paulo: 2009.

## O Estado de natureza de Thomas Hobbes e a invenção da vida política

O estado de natureza é o lugar do nascimento da vida política em Thomas Hobbes<sup>15</sup>. A vitalidade deste lugar primitivo, descrito no século XVII inglês, pulsa em muito dos filósofos posteriores que escreveram sobre política<sup>16</sup>. Nos momentos em que a violência reina, evoca-se Hobbes e seu estado de natureza para explicar este retorno ao estado primitivo das sociedades. Embora nunca tenhamos experimentado o estado de natureza, a descrição soa tão verossímil que não refletimos acerca deste argumento e nem sobre suas origens. Dado o caráter paradigmático do estado de natureza hobbesiano, são as suas preciosas raízes que aqui nos interessam. As paisagens deste trajeto ilustram a relevância da eloquência e da arte retórica. A *inventio*, a primeira parte da arte da eloquência em Cícero (Cícero, 1932, I, VII, 9, p. 14), é o primeiro passo para a descrição do ser. Neste capítulo trataremos das apropriações filosóficas que Thomas Hobbes fez da noção de *inventio*, a saber: em primeiro lugar, da maneira pela qual Hobbes desenvolveu uma meta invenção, na qual atribui à invenção da linguagem o nascimento das artes e do homem como ser racional. Em segundo, reconhecendo indícios da presença da *inventio* em sua definição de filosofia. Em terceiro, reconhecendo a *heuresis* (*inventio*) em seu método e por fim, a apropriação que Hobbes fez da *inventio* em sua filosofia política.

<sup>15</sup> Conferir *Leviatã* (I, XIII), *Do Cidadão* (II, VI, 1, 2, 3), *Elementos da Lei* (II, 15, 1-II, 17, 1-II, 19,6,7,8 e 9), *Diálogo entre um filósofo e um jurista* (Das leis do *meum* e do *tuum*).

<sup>16</sup> Encontraremos o estado de natureza hobbesiano, com diferentes significações, em toda a tradição de filosofia acerca do político posterior a Hobbes: Locke, Rousseau, Hegel, Kant, Hume, Grocius, Burke, Stuart Mill, Vico, Hannah Arendt entre outros. O estado de natureza no qual o fator primordial para a fundação da sociedade fora a linguagem não é uma invenção de Hobbes. Trata-se de um lugar comum da antiguidade. Até onde nossos olhos alcançaram, um dos registros mais antigos sobre este *topos* encontra-se na doxografia ligada a Demócrito: “As gerações de seres humanos nascidos no princípio levavam um ávida desregrada e bestial (...) Os sons de suas vozes eram primeiramente confusos e inteligíveis, mas gradualmente, eles passaram a articular palavras, e estabelecendo signos (*symbola*) para cada coisa existente, ensinaram uns aos outros o significados deles.(...) Os primeiros seres humanos levavam uma vida cheia de penúria, pois nada das coisas que usamos em nossas vidas haviam sido descobertas (...) E, quando passaram a conhecer o fogo e as outras coisas úteis, gradualmente também aprenderam as artes manuais e as outras coisas que facilitaram a vida da comunidade. Pois, como regra geral, em todas as coisas, a própria necessidade foi a professora dos homens, fornecendo a instrução adequada em cada área para uma criatura que era, ao mesmo tempo, bem-dotada pela natureza e tinha ajudantes para tudo, isso é, mãos e discurso (*logos*) e uma mente perspicaz;” (DK Demócrito B,5, Vol II, p. 135) (Citação baseada na tradução de Paul Cartledge [Cf. Cartledge, Paul, 2001, p.34] com pequenas adaptações a partir do cotejamento com o texto grego). Optamos por traduzir *logos* por discurso, diferentemente de Cartledge, que o havia traduzido por *linguagem*. *Linguagem* refere-se a um sistema não necessariamente em uso, diferentemente da noção de *discurso*.

De modo geral, Hobbes é interpretado como um autor que iniciou-se no humanismo e, após o contato com a geometria euclidiana, passou a rechaçar o emprego das artes retóricas. Após este período (delimitado, sobretudo, por duas obras, o *De Cive* e o *Elementos da Lei*), Hobbes teria retomado o humanismo e empregado as artes outrora tão criticadas. Dentre os interpretes Skinner é o mais representativo desta tese. Skinner estudou profundamente a arte retórica inglesa, em especial o período de Hobbes. O que nos interessa aqui é resgatar a base da tese de Skinner no que toca a Hobbes, segundo a qual nas obras *De Cive* e no *Elementos da Lei*, o filósofo evitaria todos os recursos da arte retórica, haveria uma “*substituição da eloquência pela ciência*” (Skinner, 1999b, p. 397). Skinner ainda concluiu que “*não seria exagero dizer que um de seus principais objetivos, nesses dois livros [De Cive e Elementos da Lei], é questionar e derrubar os esteios centrais da Ars rhetorica*” (Skinner, 1999b, p. 346).

De fato, Hobbes empenha-se em criticar a arte da retórica nestas obras, porém estas críticas são circunscritas dentro dos moldes antigos quando se trata de discorrer sobre este tema. A bem dizer, em primeiro lugar, reconhece-se a natureza da arte e posteriormente, critica-se seus maus usos. Como arte, ela é isenta de valor intrínseco. Em sua *Arte Retórica*, Hobbes define o que é a arte e discorre, nos capítulos subsequentes, sobre seu uso. Em outras obras Hobbes alerta sobre o bom e o mau emprego desta técnica. Conforme veremos, certamente o objetivo das obras supracitadas de Hobbes não era de questionar ou derrubar os esteios da arte retórica.

No *De Cive*, ao introduzir o tema da eloquência, Hobbes cita a descrição de Catilina (afamado pelo poder de provocar a sedição) feita por Salústio, na qual ele “*tinha muita eloquência e parca sabedoria*<sup>17</sup>” (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, XII, 12, p.193). Partindo desta tópica, encontraremos em *De Cive* os dois aspectos da eloquência. Pode-se classificar em seu bom e mau uso. Em seu aspecto profícuo, Hobbes observa as ocasiões em que há uma “*expressão elegante e clara das concepções da mente*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, XII, 12, p.193). O *elegante e clara* refere-se ao emprego das “*significações das palavras em seu sentido próprio e definido*” (Idem, *Ibidem*), ou seja, definidas pelo poder soberano. No mau aspecto, Hobbes assinala o uso metafórico nas quais se comove as paixões da mente. No

---

<sup>17</sup> Segundo Hobbes, “*Sabedoria, a bem dizer, nada mais é do que o perfeito conhecimento da verdade em todos os assuntos que seja*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, p. 4).

primeiro sentido, o “discurso é elaborado a partir de princípios verdadeiros<sup>18</sup>” (Idem, Ibidem), no segundo, partem de “opiniões, de qualquer natureza” (Idem, Ibidem).

*Mas a eloquência tem dois aspectos. O primeiro é o de uma expressão elegante e clara do que a mente concebe, e nasce em parte da contemplação das coisas mesmas, em significado próprio e definido. O outro é uma comoção das paixões da mente (tais como a esperança, o medo, a ira, a piedade) e deriva de um uso metafórico de palavras adequadas às paixões. O primeiro elabora um discurso a partir de princípios verdadeiros; o segundo parte de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam. (Hobbes, De Cive, 1998, II, XII, 12, p.193)*

Na seção posterior à supracitada, Hobbes afirma como a “eloquência e a loucura concorrem ambas para subverter o governo” (Idem, Ibidem, 13 p. 195). Trata-se da passagem mais citada para corroborar a tese pela qual Hobbes rechaça a eloquência. A frase, descontextualizada, pode corroborar a tese de Skinner, mas a seção 13 é denominada como “Como a loucura do vulgo e a eloquência dos ambiciosos concorrem para destruição das repúblicas” (Idem, Ibidem, p. 194), o que demonstra a situação em que a **eloquência dos ambiciosos** ocorre em seu mau uso, ou seja, com pouca sabedoria, como foi o caso do sedicioso Catilina. É a eloquência utilizada para um fim torpe.

No *Elementos da Lei*, Hobbes cita novamente a tópica salustiana sobre a sedição, para em seguida, apontar “que quando há o encontro entre falta de sabedoria e eloquência, não temos Catilina e, sim, **sedição**” (Grifo nosso) (Hobbes, *Elementos da Lei*, 1840, II, VIII, 13, p.209). Na sequência, o filósofo considera em separado o “que é a chamada sabedoria, e o que é a eloquência” (Idem, Ibidem). No momento em que vai explicar o que é a eloquência, a definição é a mesma que se encontra em sua arte retórica (Hobbes, *Whole Art of Rhetoric*, 1966, I, II, p.424), o “**poder** de ganhar a crença dos outros sobre aquilo que dissemos” (Hobbes, *Elementos da Lei*, 1840, II, VIII, 14, p.211). Atentemos ao **poder**, um grifo nosso, que confere grande peso à eloquência dentro do contexto político. O fato é que esta

<sup>18</sup> No capítulo V aprofundaremos o que Hobbes entende por verdade, mas neste momento, cabe lembrar que a verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas na proposição que as definem (Hobbes, *De Corpore*, 2009, I, 3, 7, p.77 e 79).

arte, somente na ocasião em que é conjugada com pouca sabedoria, é capaz de gerar sedição.

*E o poder da eloquência é tal que muitas vezes um homem é levado a crer que sente um aborrecimento e um prejuízo, quando de fato nada sente e entra em estado de raiva e indignação, sem qualquer outra causa que a existente nas palavras e paixão do orador. Isto posto, juntamente com o assunto que deve ser a ação do autor da rebelião, isto é, fazer crer aos homens que a sua rebelião é justa, que os seus descontentamentos são fundamentados sobre graves injúrias, e que grandes são as suas esperanças, não é mais necessário provar que não pode haver autor de rebelião que não seja um eloquente e poderoso orador, e além disso, como dissemos anteriormente, um homem de pouca sabedoria<sup>19</sup>. (Nossa tradução) (Hobbes, *Elementos da Lei*, 1840, II, VIII, 14, p.212)*

O título da seção na qual Hobbes discorre sobre o assunto no *De Cive* resume a questão: “A eloquência, **desprovida de sabedoria**, é a única faculdade necessária para a sedição” (Grifo nosso) (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, XII, 12, p.193). A crítica de Hobbes dirige-se à sedição, não a Catilina nem à arte da eloquência, que é imprescindível para se concretizar o consenso nos pleitos. Segundo Skinner, no *Leviatã* Hobbes teria se reconciliado com a retórica (Skinner, 1999b, p.445). Mas como foi demonstrado, nunca houve uma intenção de derrubar seus fundamentos da retórica registrada em nenhum de seus textos e somente a descrição do mau uso no contexto sedicioso. No *Leviatã* Hobbes é categórico com relação à necessidade da eloquência no campo da política.

*Contudo, se não houver uma eloquência poderosa que chame a atenção e o consenso, será pequeno o efeito da razão. (...) Do mesmo modo, a razão e a eloquência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem estar*

---

<sup>19</sup> And such is the power of eloquence, as many times a man is made to believe thereby, that he sensibly feeleth smart and damage, when he feeleth none, and to enter into rage and indignation, without any other cause, than what is in the words and passion of the speaker. This considered, together with the business that he hath to do, who is the author of rebellion, namely, to make men believe that their rebellion is just, their discontents grounded upon great injuries, and their hopes great; there needeth no more to prove, there can be no author of rebellion, that is not an eloquent and powerful speaker, and withal, as hath been said before, a man of little wisdom. (Hobbes, *Elementos da Lei*, 1840, II, VIII, 14, p.212)

*juntas* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, Revisão e Conclusão, p.486)

Há também que se considerar um procedimento convencional da arte retórica denominado *captatio benevolentiae*. No prefácio do *Elementos da Lei* Hobbes nos diz que foi forçado a consultar “*mais lógica que retórica e, por este motivo, a obra é fraca em estilo*” (Hobbes, *Elementos da Lei*, 1969, p.xvi), uma outra passagem muito citada por aqueles que seguem a tese de Skinner. Esta frase, assim como outras nas quais Hobbes critica o uso da arte retórica ou da eloquência pelos sediciosos, encontramos o procedimento retórico de *captatio benevolentiae*. Neste procedimento, pretende-se captar a benevolência do leitor para com a tese a ser tratada, segundo as recomendações de Cícero.

*Podemos tornar os ouvintes benevolentes de quatro maneiras: baseados em nossa pessoa, na de nossos adversários, na dos ouvintes e na própria matéria (...) também se declararmos nossas desvantagens, desgraças, desamparo, desventura e rogarmos que nos venham em auxílio, dizendo que não queremos depositar nossas esperanças em outrem.* (Cícero, *Retórica a Herênio*, 2005, I, 8, p.59)

Neste prefácio do *Elementos*, na qual Hobbes afirma a lógica em detrimento da eloquência, o filósofo viria a declarar sua desvantagem em termos de estilo e roga ao leitor sua compreensão.

A tese de Skinner pela qual Hobbes teria o objetivo de derrubar os esteios da arte retórica e da eloquência nas obras *De Cive* e no *Elementos*, não se sustenta, conforme demonstramos a partir dos próprios documentos supracitados. Há ainda uma presença das artes da eloquência mais visceral do que em geral se supõe. Veremos a seguir que a noção de estado de natureza<sup>20</sup> permite-nos observar muitas das ideias das artes retóricas antigas nas definições filosóficas hobbesianas, de modo

---

<sup>20</sup> No *De Cive* Hobbes trata do estado de natureza como o lugar do nascimento do estado civil ao longo do capítulo VI da parte II. No *Elementos da Lei*, conferir os capítulos 14 ao 20, no qual Hobbes também descreve a passagem do estado de natureza ao estado civil. Trata-se de uma tópica antiga presente nos tratados da arte da eloquência. O nascimento da eloquência e da política ocorrem em situação similar à descrita por Hobbes em seu estado de natureza. Homens em situação de penúria e desregramento que, ao se submeterem ao poder soberano, desenvolvem as cidades e a vida civil. Em nossa pesquisa de mestrado trabalhamos uma crítica mais aprofundada à leitura que Skinner faz do papel da arte retórica em Thomas Hobbes. (Conferir Nakayama, P., 2009, *A arte retórica de Thomas Hobbes*)

que permanecem presentes em Thomas Hobbes, sendo difícil sustentar a ausência desta em qualquer obra do filósofo.

O estado de natureza aparece, caso nos tornássemos objetos de estudo antropológico, como um mito de origem da política ocidental. Um mito na medida em que essa imagem substituiu o argumento da ascendência adâmica. Nesse mito uma cruel natureza figura na fantasia acerca de um mundo sem um poder soberano. Sobre o mundo sem o monopólio de poder pelo soberano, pouco avançamos em nossa imaginação caso nos recusássemos a pensar a partir de um estado de natureza. Sua força reside em um mito fundador, não só do político, mas também das leis e de suas condições necessárias, a saber, o desenvolvimento da linguagem, da eloquência e das convenções sociais.

## II.1. Hobbes e sua meta invenção

Em primeiro lugar, tratemos da maneira pela qual Hobbes desenvolveu uma meta invenção, na qual atribuiu, à própria invenção humana, a invenção da linguagem e o nascimento das artes. Em outras palavras, a invenção humana que possibilitou a definição de todas as coisas foi a invenção da linguagem. Esta descoberta, esta *inventio*, é a maior e mais profícua de todas porque foi esta invenção que possibilitou a invenção da existência de todos os outros seres. Trata-se da invenção que permitiu o acesso a todas as outras invenções humanas, por isso também configura-se como o carácter humano por excelência. Se há algo que proporciona ao homem, ser descrito como homem, é a invenção da linguagem. Hobbes afirma que as faculdades que parecem características somente dos homens, procedem todas da “*invenção da linguagem e do discurso*”<sup>21</sup>. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, III, p. 42). No texto latino de Hobbes, encontraremos “*inventione vocabulorum sermonis*” (Hobbes, *Leviatã*, 1841, I, III, p.20). O termo *discurso*, que em latim encontramos *sermão*, é o meio pelo qual a linguagem se efetiva. Atentemos ao fato pelo qual Hobbes, que poderia empregar o termo *criação* da linguagem, valesse do termo *invenção*.

A invenção da ideia da invenção de linguagem e principalmente do discurso é a grande base da filosofia hobbesiana, uma vez que, segundo o filósofo, a *existência* e a *verdade* só ocorrem na linguagem expressa em discursos. Como veremos no

<sup>21</sup> Em inglês, na passagem traduzida por *invenção das palavras e discurso* encontramos *invention of Words and Speech* (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, III, p.14).



capítulo IX deste estudo, há duas maneiras de se designar a existência para Hobbes: por cópula ou por nomes e no capítulo V aprofundaremos o que se entende por verdade em sua filosofia, mas neste momento, cabe ressaltar que a verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas na proposição que as definem (Hobbes, *De Corpore*, 2009, I, 3, 7, p.77 e 79) e “*onde não houver linguagem, não há verdade nem falsidade*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, IV, p.46). A invenção da ideia de invenção da linguagem em Hobbes opera como o princípio de todas as coisas. Se pensarmos a partir da categoria do Mito, esta seria a entidade que deu origem a dia e noite, e a todas as coisas, a partir do recurso linguístico da descrição.

No supracitado capítulo III do *Leviatã*, no qual Hobbes descreve a natureza dos homens, encontraremos a *inventio* descrita como uma faculdade, como naquelas ocasiões em que elaboramos discursos mentais governados pelos desígnios ou desejos, buscando causas e efeitos ou os não efeitos e as não causas. O exemplo hobbesiano nos transporta para a situação de procura de um objeto perdido, onde conjecturamos e rememoramos o caminho, para encontrá-lo, uma espécie de método de busca. Na edição latina, encontraremos termos interessantes para expressar *Discourse of the mind*, para o qual teremos *discursos da alma* ou dos ânimos, se optarmos para uma tradução fora do campo semântico cristão “*Discursus animi*” (Hobbes, *Leviatã*, 1841, I, III, p.17); para *seeking*, encontraremos investigação, “*investigationem*” (Idem, *Ibidem*) em destaque e para *faculty of invention*, faculdade da invenção “*facultatem inveniendi*” (Idem, *Ibidem*), com o *inveniendi* em eloquente destaque. A palavra *investigationem* aparece em destaque porque, parágrafos antes, Hobbes explicava o que diferenciava os homens dos animais, justamente a capacidade investigativa sobre as causas e efeitos e vice versa. Não sabemos ao certo porque Hobbes teria ressaltado o termo *inveniendi*, talvez por conta das mesmas razões que diferenciam os homens dos animais, por poder aplicar o aprendizado da investigação através da invenção. Na edição inglesa encontramos em destaque somente a *investigationem*. O motivo do destaque do conceito de *invenção* aos leitores letrados, não sabemos, mas apresentaremos neste capítulo uma série de hipóteses acerca da importância desta ideia na filosofia de Hobbes:

*In sum, the discourse of the mind, when it is governed by design, is nothing but **seeking**, or the faculty of invention, which the Latins called sagacitas, and solertia; a hunting out of the causes, of some effect, present or past ; or of the effects, of some present or past cause. (...) in which to begin a method of seeking<sup>22</sup>*  
(Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, III, p.14)

À noção de *invenção* de Hobbes atribuímos ainda uma referência àquela arte pela qual os homens recorrem quando desejam convencer, ou seja, a *invenção* é uma parte imprescindível da eloquência, marcada pela razão. Hobbes trata da *inventio* em sua *Arte Retórica*. Nesta obra, a *inventio* é apresentada dentro do contexto da definição da arte, que é ganhar a crença do ouvinte no que concerne sobre qualquer assunto (Hobbes, *Whole Art of Rhetoric*, 1966, I, II, p.424). As crenças são geradas por duas fontes: sem nossa *invenção* (testemunhos, evidências e similares) e a partir da **arte**, isto é, as provenientes de nossa *invenção* (Idem, *Ibidem*). A **invenção** é a fonte da arte retórica.

Ao desenvolver a definição da arte, Hobbes nos diz que essas crenças, geradas pela *inventio*, são baseadas parcialmente no comportamento de quem fala, parcialmente a partir das paixões de quem ouve e especialmente, das provas que elegemos. Sobre as provas, em retórica, Hobbes as define como entimemas ou exemplos, como em lógica, indução ou silogismos, para as quais o entimema é um silogismo reduzido e o exemplo uma indução reduzida. (Idem, *Ibidem*).

*Of those things that beget belief, some require not the help of art, as witnesses, evidences, and the like, which we invent not, but make use of; and some require art, and are invented by us. The belief that proceeds from our invention, comes partly from the behaviour of the speaker, partly from the passions of the hearer; but especially from the proofs of what we allege. Proofs are, in rhetoric, either examples or enthymemes; as in logic, inductions or syllogisms. For an example is a*

---

<sup>22</sup> Em suma, o discurso da mente, quando está governada pelo seu desígnio, não é nada além da investigação, ou a faculdade de invenção, que os latinos chamaram de **sagacitas** e **solertia**; uma pesquisa das causas, de algum efeito, presente ou passado; ou dos efeitos, de alguma causa presente ou passada. (...) pelo qual se inicia um método de investigar. (Nossa tradução)

*short induction, and an enthymeme a short syllogism;*<sup>23</sup>  
(Hobbes, *Whole Art of Rhetoric*, 1966, I, II, p.424)

No trecho acima se verifica que a *invenção* é de natureza estritamente humana, ou seja, criada por nós e pode figurar como uma das duas causas das crenças. A *crença* em Hobbes desempenha um importante papel político, pois, juntamente com a opinião, são fontes de poder e governam o mundo<sup>24</sup>, o que confere à ideia de *inventio* uma característica marcante dentro de sua filosofia. Encontramos uma definição de *inventio* em Hobbes, e ela diz respeito às possíveis não causas e não efeitos. Há uma valorização tão grande da *inventio* por parte de Hobbes que a denomina como um tipo de refutação na qual há a primavera das razões. Em seu tratado sobre sofística, Hobbes apresenta uma definição de *inventio* ao tratar da refutação de um argumento duvidoso. Há um tipo de refutação, denominada por Hobbes como *especial*, que pode se referir a certas partes da lógica.

*Special* are those, which may be referred to certain parts of logic, and they are of two sorts. Such as are referred to the spring of reasons, called *invention*; or to judgment. (...) Those referred to *invention*, are when anything is put for a reason, which is not; as no cause for a cause, no effect for an effect; and so of the rest.<sup>25</sup>  
(Hobbes, *Art of Sophistry*, 1966, p. 533)

Vejamos o exemplo abaixo, dado por Hobbes.

*Aquele que diz que não há sete sacramentos, diz a verdade.*

<sup>23</sup> Das coisas que geram as crenças, algumas não requerem o auxílio da arte, como os testemunhos, evidências e similares, que nós não inventamos, mas, no entanto, fazemos uso. Por outro lado, algumas requerem arte e são inventadas por nós. A crença que procede de nossa invenção provém parcialmente do comportamento do falante, parcialmente das paixões do ouvinte, mas, sobretudo, especialmente das provas do que alegamos. (Nossa tradução)

<sup>24</sup> Hobbes em seu diálogo Behemoth, ao apontar o poder dos religiosos nos conflitos da guerra civil, afirma que “Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo” (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.48). Além disso, a imagem do poder edificado na opinião e na crença seria uma máxima corrente na Inglaterra de fins do século XVII. (Idem, *Ibidem*). Observamos também que no *Elementos da Lei* Hobbes já havia afirmado que “o mundo é governado pela opinião” (Hobbes, *Elementos*, 1969, I, XVII, 6, p. 63). Todas estas passagens conferem grande poder às artes retóricas, a arte de gerar as crenças nos ouvintes.

<sup>25</sup> *Especiais* são aqueles [argumentos] que podem se referir a certas partes da lógica, e eles são de dois tipos: tais como são referidos à primavera das razões, chamado *invenção* ou para o julgamento [de sentenças] (...) Aqueles referidos à *invenção*, ocorrem quando algo, que não é, é colocado pela razão: como não causa, para a causa, não efeito para um efeito, e assim para o restante. (Nossa tradução).

*Aquele que diz que há somente três, diz que não são sete.  
Ademais, aquele que diz que são três, diz a verdade.*<sup>26</sup>

Para responder a esta falácia, a argumentação deve incidir sobre a não causa, ou seja, o fato da não existência de sete sacramentos ser a verdade (a não causa), não admite como efeito que aquele que afirma que há somente três, dizer a verdade. Ademais, Hobbes afirma, ainda que a última sentença reafirmasse a primeira, mesmo assim configuraria uma não causa, porque são sete os sacramentos católicos. (Hobbes, *Art of Sophistry*, 1966, p. 533)

Ao condicionar a causa das artes à invenção da linguagem e do discurso, Hobbes opera, em verdade, uma meta invenção, na qual se atribui à invenção da ideia de invenção da linguagem e do discurso as causas de tudo aquilo que torna um homem, homem, diferindo-o dos demais animais. A linguagem e o discurso aparecem ainda como condição descritiva do ser, como causa primeira.

Esta ideia é marcadamente inspirada por Cícero. A *inventio*, primeira parte da retórica em Cícero, significa a invenção ou a descoberta de algo, cujo efeito no discurso seja capaz de transformar a causa em algo plausível:

*Invenção, disposição, elocução, memória, pronúnciação. Invenção é refletir acerca das coisas verdadeiras ou verossímeis que tornem provável a causa (...) elocução é a acomodação das palavras idôneas para a invenção* (Nossa tradução do latim)<sup>27</sup>  
(Cícero, 1932, I, VII, 9, p. 14).

A reflexão que a *inventio* exige possibilita alcançar um conhecimento de algo que, a partir de argumentos verdadeiros ou verossímeis, transforme a causa em algo provável e, portanto, persuasivo. Em outras palavras, a invenção tanto é mais poderosa quanto formos capazes de produzir, no ouvinte do discurso, a sensação de que a causa defendida é válida. A este conhecimento poderoso, conhecimento que produz determinados efeitos a partir do conhecimento de suas causas, ou o seu contrário, remontar as causas a partir dos efeitos, Hobbes deveu o princípio de sua

<sup>26</sup> *He that saith there are not seven sacraments saith true. He that saith there are only three saith there are not seven. Therefore he that saith there are three saith true.* (Hobbes, *Art of Sophistry*, 1966, p. 533)

<sup>27</sup> *inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant (...) elocutio est idoneorum verborum ad inventionem accommodatio* (Cícero, 1932, I, VII, 9, p. 14)

filosofia. Aqui apresentamos como a *inventio* de Hobbes é cara a Cícero. A seguir, veremos como esta noção foi fundamental na edificação da filosofia de Thomas Hobbes.

## II.2. A invenção do conceito de filosofia em Hobbes

A doutrina da eloquência em Hobbes vai além do emprego de tropos e figuras, ela é fonte de ideias para sua ciência civil. É provável que a definição de filosofia de Hobbes, por se valer do conhecimento das causas e de seus efeitos e assim produzi-los pelo reto raciocínio, esteja calcada na ideia de *inventio* de Cícero:

[Filosofia é o conhecimento do] *efeito concebido a partir daquelas causas ou gerações; e inversamente, a partir das gerações que possam existir, a ciência adquirida segundo o conhecimento dos efeitos pelo reto raciocínio*<sup>28</sup>. (Nossa tradução do latim) (Hobbes, *Leviatã*, 1841, IV, XLVI, p.490)

Ou conforme a definição em inglês, encontrada no *De Corpore*:

*Filosofia é o conhecimento que adquirimos por raciocínio verdadeiro das aparências ou dos efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma produção possível ou geração do mesmo; e de semelhante produção, como tem sido ou pode ser, a partir do conhecimento que nós temos dos efeitos.* (Tradução de Janine Ribeiro e Nakayama) (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, VI, 1, p.65).<sup>29</sup>

Notemos que a filosofia, para Hobbes, possui como verdadeiro<sup>30</sup> somente o raciocínio. Os efeitos aparentes ou as aparências são objeto de conhecimento. É a partir do estudo dos efeitos que se chega as suas causas. Filosofia é o conhecimento adquirido da possível produção destes efeitos, ou seja, o conhecimento das causas prováveis. Assim como a *invenção* de Cícero, qual seja, refletir sobre as coisas

<sup>28</sup> *effectuum ex conceptis eorum causis seu generationibus; et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiotinem acquisitia scientia*

<sup>29</sup> *Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects*

<sup>30</sup> Trataremos da noção de verdade em Hobbes no quarto capítulo deste estudo.

verdadeiras ou verossímeis que tornem a causa provável, a filosofia de Hobbes busca as causas prováveis dos efeitos aparentes (o que podemos equivaler ao verossímil de Cícero), ou seu inverso, dos efeitos atribuir-lhes as causas. Aparência, no caso de Hobbes<sup>31</sup>, é uma sensação diminuída<sup>32</sup> captada pelos órgãos do sentido e é o mesmo que *fantasia* para os gregos e *imaginação* para os latinos (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, II, p.33). Esta constatação axiomática traz consequências para toda a filosofia hobbessiana.

### II.3. Hobbes e o seu Método da invenção

Hobbes observou na invenção um campo fértil para sua filosofia. Sobre esta ideia, desenvolveu também um método, que denominou como método dos princípios descobertos, ou como Hobbes nos apresenta em inglês “*method from principles found out*” (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 6, p. 70) ou em latim “*Methodus a principiis inventis*” (Hobbes, *De Corpore*, 1999, 1966, I, 6, 6, p. 62) é o método pelo qual “*tending to science simply, what is*” (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 6, p. 70). O método da invenção ou o método dos princípios descobertos de Hobbes nos conduz ao *διότι*, aparentemente uma presença de Aristóteles, ao citar o termo grego referindo-se às causas: “*a filosofia é ciência τοῦ διότι, quer dizer, das causas*” (Idem, *Ibidem*, 2009, p.133). Não por acaso é o método pelo qual Hobbes erigiu toda sua filosofia<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> O conceito de aparência em Hobbes relaciona-se diretamente com o campo semântico da noção de *phantasma* e exprime um aspecto fundamental de sua filosofia. Este termo, por estar em seu conceito de filosofia, incorre em todos os níveis de seu sistema filosófico e a dificuldade de sua apreensão ocorre porque, segundo Zarka, “*la notion de phantasma est polysémique*” (Zarka, 1992, p.25). A noção de *phantasma* aparece como equivalente de *representação* (Hobbes, *Leviatã*, 1989, I, I, p.85), de *imagem* (Idem, *Ibidem*, IV, XLV, p.668), de *ideia* (Hobbes, *De Corpore*, 1966, II, 14, p. 32 e também em Hobbes, *Leviatã*, 1989, IV, XLV, p.669) e de *espectro/ídolo* (Hobbes, *Leviatã*, 1989, IV, XLV, p.668). Trata-se de uma noção polissêmica, porém circunscrita em um campo semântico, como veremos no capítulo IV deste estudo.

<sup>32</sup> A sensação da aparência em Hobbes é diminuída, primeiro porque retemos as sensações dominantes (em detrimento de outros detalhes sensoriais) e segundo porque, com o passar do tempo, ainda que for um minuto após àquela sensação, outras sensações far-se-ão presentes, o que enfraquece e diminui a sensação que é objeto de descrição. Hobbes diz que quanto “*mais tempo decorrer da sensação do objeto, tanto mais fraca é a imaginação*”. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, II, p.34)

<sup>33</sup> Hobbes teria apreendido somente três partes da retórica em seu método segundo Reik. As demais, “memória” e a “pronúnciação” não seriam importantes porque são irrelevantes na oratória escrita e eram pouco utilizadas no currículo renascentista. *Elocutio* e *dispositio* estavam sob a *elocution*. (Reik, 1977, p. 44). Tanto Reik quanto Skinner baseiam suas análises nos currículos renascentistas. Porém, no *Leviathan* e em outras obras, Hobbes ressalta a importância da memória, tanto para designar apetites e aversões como necessárias à arte da política, na figura dos conselheiros. A pronúnciação é ressaltada como um dos principais recursos sediciosos descritos em *Behemoth*. O método de Hobbes guarda as cinco partes da retórica de Cícero “*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*”.

No *De Corpore* Hobbes descreve o método pelo qual o homem produz o conhecimento a partir de um verdadeiro raciocínio, o seu “*método da invenção, e então exhibe sua relação com o método pelo qual nós demonstramos aos outros*”. (Shapin, 1985, p. 145). Shapin, um historiador da ciência, interpretou a invenção de Hobbes como a descoberta de um método científico. Segundo o historiador, na Inglaterra de Hobbes, ocorriam os primeiros experimentos científicos. A transmissão dos experimentos (em especial as da bomba de ar) era realizada por textos escritos, já que as reuniões da Royal Society, local onde aconteciam estes encontros, eram privadas e Hobbes não integrava a lista dos ilustres convidados. (Hobbes, *Dialogus*, 1985, 240-241, p.350). Não havia regras para a feitura deste texto, cada um descrevia o que bem entendia, e isso gerava muita discórdia dentre a comunidade científica. A divergência residia em torno do conteúdo invisível da bomba, se era composta de ar ou de vácuo. Uma das principais reivindicações de Hobbes, neste contexto de dissensão, era de que deveriam, antes de tudo, definir o que era o ar, uma vez que o vácuo era a ausência de ar. Atentemos para este episódio da história da ciência, que muito esclarece sobre o método dos princípios descobertos, ou método da invenção, de Hobbes. O filósofo defendia a adoção de definições primárias ou mais universais a serem testadas pelo experimento. O texto descritivo elaborado a partir do experimento deveria compor-se de silogismos em silogismos, a partir desta definição primária ou mais universal do que era o ar, até o resultado encontrado. O que chama atenção é justamente este caráter “mais universal”, que não é exatamente “universal”. O silogismo que Hobbes recomendava para a descrição da ciência não partia de premissas universais ou verdadeiras porque estas deveriam ter um caráter provisório a ser testado pelos experimentos.

O silogismo de Hobbes em seu método da invenção partia de definições cujas proposições são primárias ou mais universais e não necessariamente universais e causas da conclusão, como são os silogismos científicos de Aristóteles. O que diferencia o silogismo retórico (*enthymema*) do silogismo científico (*apodeiktiké*) em Aristóteles são suas premissas primeiras. No caso do científico, as premissas são “*verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão*” (Aristóteles, *Seg. Anal.*, I, I, 24b 18-20). Essas premissas obviamente são indemonstráveis, pois se carecessem de demonstração, não mais poderiam ser considerados princípios. A partir destas premissas, surge o nexos entre sujeito e predicado, entre causa e consequência de estados e/ou eventos, e deste modo

assegura-se que as conclusões são verdadeiras e que “*não é possível ser de outra maneira*” (Idem, Ibidem, I, II, 71b 9-12). No caso do silogismo retórico, não se parte de premissas necessariamente verdadeiras.

Não somente a demonstração do método da invenção em Hobbes é marcada pela arte, mas o método em si remete ao entimema, o silogismo caro à arte da retórica. É do caráter da ciência experimental a descoberta de algo novo, que supera o conhecimento anterior. Por este motivo as premissas deverão ser testadas, experimentadas, ou seja, não podem ser as causas da conclusão, que se baseia no experimento. Isso casa-se perfeitamente à noção de *inventio* da retórica. Mas é notável que Hobbes tenha erigido um método baseado na arte retórica e descrito em seu *De Corpore*, que servirá igualmente para sua demonstração, na sucessão de provas (silogismos ou induções, conforme vimos na definição de prova<sup>34</sup>) através do qual o discurso deveria construir-se para demonstrar a verdade científica e provisória.

*E ver que o ensino nada mais é que conduzir a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas invenções, naquele mesmo caminho pelo qual nós o alcançamos com nossa própria mente; consequentemente, o mesmo método que serviu para nossas invenções, servirá igualmente para a sua demonstração... O método inteiro, portanto, a demonstração, é sintética, consistindo nessa ordem de discurso que começa nas proposições primárias ou mais universais, que são evidentes por si próprios e procedem por uma composição perpétua de proposições em silogismos, até ao fim em que aquele que aprende compreendeu a verdade da conclusão procurada.*<sup>35</sup> (Nossa tradução) (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81)

O método da invenção de Hobbes deita suas raízes no *entimema* (silogismo retórico) de Aristóteles, umas das bases da teoria da *heuresis* (invenção em grego).

<sup>34</sup> Conferir também Hobbes, *The Art of Rhetoric* I, II, p.424.

<sup>35</sup> *And seeing teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same with our own mind; therefore, the same method that served for our **inventions**, will serve also for demonstration to others... The whole method, therefore, of demonstration, is synthetical, consisting of that order of speech which begins from primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogisms, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after.*



Cabe ressaltar que a *Inventio* de Cícero baseia-se na *heuresis* de Hermágoras de Temnos<sup>36</sup> e que Aristóteles não emprega este termo com este sentido. No corpo de fragmentos sobre Hermágoras, um dos documentos é Cícero, que afirma sobre a “*escola de Hermagoras, que, embora pobre em ornamento, é efetiva na invenção*” (Nossa tradução do latim) (Cícero, *Brutus*, 1988, LXXVI, 263ss, p.226).

A *heuresis* como *inventio* retórica é posterior a Aristóteles, consagrada teoricamente por Hermágoras. Segundo Kennedy, muito do que Aristóteles discutiu no livro III de sua retórica foi posteriormente absorvido na teoria da *stasis*<sup>37</sup> de Hermágoras. Este assunto foi sistematicamente organizado primeiramente por Hermágoras e foi a fonte da teoria da *inventio* na *Retórica a Herennius*, bem como para os escritos retóricos de Cícero, Quintiliano, Hermógenes e outras autoridades posteriores (Kennedy, 1963, p. 303). Embora o livro III da *Retórica* de Aristóteles trate da expressão e das partes do discurso, não se separa do livro I, na qual trata dos entimemas e silogismos. Logo no início do livro III, Aristóteles enfatiza que já tratou dos tipos das provas e de suas classes, bem como dos entimemas e de suas fontes, alguns deles em especial, outros gerais, que são os lugares comuns e que estas coisas configuram o que **deve** ser dito (*hos deî eipeîn*) (Aristóteles, *Retórica*, 2006, III, 1, 2, 1403b ss). Portanto, os entimemas e os lugares comuns devem ser mencionados e, por este motivo, não são independentes da elocução (*léxis*) e da disposição (*táxis*). A maneira **como** é dito, em outras palavras, a elocução (*léxis*), é o tema do qual do III livro (Aristóteles, *Retórica*, 2004, III, 1, 2, 1403b ss).

*Considerou-se os entimemas e em qual lugar podem ser encontrados. (Há, por um lado [eidê] dos entimemas e, por outro, os tópicos).*

*2. O próximo assunto a ser discutido é a **lexis**, pois não é suficiente que saibamos o que devemos dizer, mas é*

<sup>36</sup> Hermágoras de Temnus, talvez o mais influente teórico sobre retórica depois de Aristóteles. Sua atividade se deu ao longo da metade do segundo século a.C.. Nenhum de seus escritos chegou até nós, mas seu sistema exerce um grande papel nos tratados posteriores sobre a *inventio* retórica, em especial, segundo Quintiliano (2, 21,21; 3,3,9 e 14; 3,6; 3,21,56-61; 3,II. I-2 e também I8-22; 5,9,I2; 9,2,I06) por analisar, classificar e nomear os argumentos a serem utilizados no discurso (Grube, 1968, p. 143).

<sup>37</sup> Segundo Grube, a teoria da *stasis* de Hermágoras, assim como seu nome indica, refere-se a *constitutio* ou *status*, isto é, as bases gerais de um argumento num caso particular. A principal teoria de Hermágoras parece ter sido sua análise dos diferentes tipos de *stasis*, que para ele eram quatro: a questão de fato, isto é, se a ação foi realizada ou não (*coniecturalis*); a questão da definição, isto é, considerando-se a ação realizada, sua natureza deve ser determinada (*definitiva*, por exemplo, Foi assassinato?); a questão qualitativa (*generalis*, por exemplo, Foi justificada? Era legal?); e finalmente a questão da objeção (*translativa*, isto é, o tribunal é apropriado ou a acusação é apropriada?) (Grube, 1968, p. 143).

*também necessário dizê-lo no correto caminho, e isto contribui em muito para que o discurso pareça ter uma certa qualidade.* (Aristóteles, *Retórica*, 2004, III,1,2, 1403b ss).

Segundo Kennedy, a ideia de *heuresis* de Hermágoras em Aristóteles aparece como *dianoia*. Como podemos observar em Aristóteles: “*consideremos suficiente o que foi dito sobre paradigmas e máximas e entimemas e em geral sobre o pensamento (dianoia) e as fontes de argumentos e como nós devemos refutá-los.*” (Aristóteles, *Retórica*, 2004, II, 5, 1403b).

Hobbes apoiou-se no silogismo retórico aristotélico e em Cícero para edificar seu método de encontrar verdades. Hobbes o denominou *método da invenção*, o método pelo qual demonstramos o que é, por basear-se na invenção ciceroniana que pressupõe o entimema aristotélico, via Hermágoras. A conclusão verdadeira para Hobbes só teria validade se demonstrada a partir de premissas auto-evidentes (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81) ou *as que se dão sempre ou na maioria dos casos*, como recomenda Aristóteles ao definir o entimema (silogismo retórico) em sua *Retórica*. Uma coisa que se dá sempre ou na maioria dos casos é bem similar à ideia de algo mais ou menos universal. O método da invenção de Hobbes é sintético, **consiste em partir de proposições primárias ou mais universais, evidentes por si só, da qual se deduzem silogismos, até que se esclareça o entendimento** (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81). Este método de Hobbes está presente na *Retórica* de Aristóteles, chama-se *entimema*, ou silogismo retórico:

*Demonstrar que algo é de uma determinada maneira por meio de casos similares era ali uma indução, e em nosso caso, exemplo. Deduzir algo diferente (eterón) e novo a partir de algumas premissas dadas, as que se dão sempre ou na maioria dos casos, ali se chamava silogismo (sillogismós) e, em nosso caso, entimema.* (Nossa tradução apoiada em Mondino) (Aristóteles, *Retórica*, 2004, 1356b, p. 16)<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> *Demostrar que algo es de una determinada manera por médio de casos similares era allí inducción, y en nuestro caso, ejemplo; deducir algo diferente y nuevo a partir de unas premisas dadas, las que se dan siempre o en la mayoría de los casos, allí se llamaba razonamiento y, en nuestro caso, entimema.* (Aristóteles, 2004, 1356b, p. 16)

Para demonstrar aos outros nossas descobertas Hobbes defendeu o uso do mesmo método pelo qual se descobre algo novo, um método com base no *entimema* aristotélico e na *inventio* de Cícero. Em Hobbes, diferentemente de Aristóteles, o silogismo científico e o retórico não se diferenciam, pois *o mesmo método que serviu para nossas invenções, servirá igualmente para a sua demonstração* (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81).

Demonstramos aqui que as ideias dos tratados de retóricas antigos estão presentes no método da filosofia de Hobbes. Com isto pretendemos contribuir para a história da filosofia, e que o leitor não compreenda, com isso, uma estratégia retórica ou supremacia da mesma na filosofia de Thomas Hobbes. Ao contrário, trata-se de uma filosofia política com ideias baseadas nas artes retóricas<sup>39</sup>.

#### II.4. A invenção na filosofia política de Hobbes

Tratemos ainda da apropriação política que Hobbes fez da *inventio*. No estado de natureza Hobbes ressalta que os homens viviam sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua “*própria força e sua própria invenção*”<sup>40</sup> (grifo nosso - Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XIII, p.109). Sobre a força e a invenção, como já afirmamos no primeiro capítulo, compreender o sentido da força não oferece maiores entraves. Acerca da invenção, tudo indica que o seu sentido em Hobbes é o mesmo que Cícero descreve em sua arte da eloquência.

Ao edificar o pacto que funda o estado civil, conta Hobbes que os homens, acordaram entre si a cederem a um único soberano (um rei ou uma assembleia) o direito de governarem a si próprios (Hobbes, *Leviatã*, 1966, II, XVII, p. 158). O autogoverno realizava-se a partir da força e da invenção, ou seja, a força física e

<sup>39</sup> Skinner em sua *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* fez um amplo estudo sobre a retórica em Thomas Hobbes. Skinner considera que a arte retórica se restringe à técnica linguística formal e pragmática, derivada das doutrinas retóricas da *inventio*, *dispositio* e da *elocutio*. Se partimos do pressuposto que a retórica no século XVII se restringia a uma técnica formal e pragmática, ignoramos seu papel como fonte de conhecimento. Assim incorreremos em grave equívoco, cegando para toda a presença destas doutrinas em Hobbes.

<sup>40</sup> Hobbes menciona em inglês *invention* e em latim *ingenio*. Convém lembrar que as traduções do século XVII não obedeciam ao paradigma atual de tradução de texto (no qual há a uma atenção especial para se assegurar a fidelidade ao texto original), ou seja, em geral as versões resultavam em passagens divergentes de seus originais. *Ingenio* frequentemente é empregado para significar talento, gênio e empregado como sinônimo de *inventio*, ou seja, atributos de uma *inventio* útil aos homens. A *inventio*, primeira parte da retórica em Cícero, significa descoberta, invenção (Cícero, *De Officiis*, I, 15, 15 seguindo a edição de C. Atzert. Seguindo a edição brasileira citada na bibliografia, que não obedece a uma convenção universal de capítulos, página 45). Por este motivo, muitas vezes *ingenio* e *inventio*, são utilizados como sinônimos. O fato de a versão latina empregar *ingenio* não invalida nossa tese, ao contrário, corrobora o fato de que no estado de natureza, os homens ficam à mercê de sua força e seu talento, ou seja, de sua força e de suas descobertas engenhosas.

aquela capacidade de conjecturar sobre possíveis causas a fim de realizar determinados efeitos. A invenção e a força deveriam ser cedidas ao soberano, pois ambas são as fontes que constituem o poder e somente seu monopólio asseguraria a paz<sup>41</sup>. Os pactos para Hobbes, por este motivo, se fazem por meio de palavras e espadas (Idem, *Ibid.*, II, XVII, p.141). As palavras correspondem à *inventio* e as espadas, à força. Para que este monopólio se efetive, a condição *sine qua non* foi a invenção do discurso. Hobbes admite que a fala é a mais nobre e a mais útil de todas as invenções e que sem ela não existiria Estado.

*Mas a mais nobre e a mais útil de todas as invenções foi a da fala<sup>42</sup>, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam quando estão no passado e também os **declaram uns aos outros para a mútua utilidade e conversas recíprocas**, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos. (Grifo nosso) (Nossa tradução do inglês) (Hobbes, *Leviatã*, I, IV)*

Traduzimos a passagem por considerar que as edições brasileiras omitem a ênfase no caráter declamatório da fala. Em inglês encontramos “*and also declare them one to another for mutuall utility and conversation*”. Em geral a traduzem omitindo a declamação mútua, simplesmente afirmando que “*os usam [os nomes] entre si para a utilidade e conversas recíprocas*” (Hobbes, *Leviatã*, I, IV, 1997, p. 43). A edição latina é ainda mais clara em ressaltar a importância do discurso “*et ab uno ad alium patefieri possunt*” (e de um ao outro possam revelar-se) (nossa tradução do latim). Convém ressaltar que o verbo *patefaciere* é um verbo composto,

<sup>41</sup> Os sediciosos contra o Rei Carlos Stuart, filho de Jaime I, segundo Hobbes, eram sedutores (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.32) que corromperam o povo, posicionando-os contra a monarquia. Esta classe de sedutores incluía clérigos, homens da Câmara dos Comuns e a experiência dos Países Baixos que se rebelaram contra o rei da Espanha. Todos se valiam de uma só arte, a arte da retórica, sendo descrita por Hobbes como a “*Deusa da Retórica*” (Idem, *Ibid.*, p.112), trecho em que afirma o exposto. A este respeito, Conley, um historiador da retórica, afirma que para Hobbes os autores de rebelião são necessariamente eloquentes, embora homens de pequena sabedoria e que retórica, em resumo, é um tipo de coerção que não pode deixar de levar ao conflito e à instabilidade política. O historiador afirma ainda que “*as observações de Hobbes estão embebidas em sua atenção em explicar como as “comoções das paixões” afetam tanto indivíduos quanto a sociedade civil com base em seu sistema de mecanismo universal. (...) muitas das observações políticas de Hobbes são similares às observações que Aristóteles faz em sua Política e que Cícero faz em seu De Inventione.*” (Conley, 1994, p.166)

<sup>42</sup> Em inglês encontramos *Speech* (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, IV, p.18), que traduzimos por fala. Em latim *Sermonis* (Hobbes, *Leviatã Opera Omnia*, I, IV, p.21) (no caso genitivo, que significa conversa, fala em discurso, conversação, e discurso, ou seja, a linguagem em sua forma viva).

*patescere* mais *facere*. O verbo *patescere* possui a mesma raiz do verbo deponente *pati*, que significa sofrer. Estes verbos devem sua origem ao grego *páschein*, que dá origem à paixão (*páthos*) no sentido de afecção e sofrimento. Quando Hobbes escreve em latim *patefieri*, ressalta o caráter da descoberta que um homem revela ao outro, o “*revelar-se um ao outro*”, portanto, comporta também ideia de afetar um ao outro. Ao omitirem o caráter declamatório e a mútua utilidade, nas edições brasileiras apaga-se a relevância da eloquência. Observamos que em Hobbes a fala, na edificação do Estado, não é algo feito sem arte. Os discursos são frutos de uma arte, a arte retórica.

Encontramos a ideia de contemporaneidade entre o nascimento da arte discursiva e o nascimento do Estado civil, que marca toda a filosofia civil de Hobbes nos tratados sobre a arte de bem falar dos antigos, em especial nas obras de Cícero *De Inventione*<sup>43</sup> e *De Oratore*. Vejamos a passagem da obra *De Oratore*:

***De fato, a mais alta vantagem na qual superariamos as feras, é aquela através da qual conversamos entre nós e pela qual podemos exprimir os nossos pensamentos. Desta maneira, não deveríamos cultivar esta admirável faculdade pela qual alguém se distinguiria sobre os demais, elevando-os estes homens mesmos sobre os maiores animais? Verdadeiramente, este é o maior elogio da eloquência. Qual outra força poderia congrega os homens dispersos em um só lugar, fazê-los deixar sua vida selvagem e rústica, dirigi-los pelo culto humano civil através da constituição da cidadania circunscrita pelas leis, e transcrever o Direito? Não entraria em detalhes, os quais seriam infinitos. Direi brevemente que a moderação e a sabedoria de um orador perfeito não são só por elas mesmas dignas, mas sobretudo devem sustentar a salvação de muitos de seus indivíduos e a segurança de toda República***<sup>44</sup>. (Grifo nosso) (Nossa tradução do latim) (Cícero, *De Oratore*, I, 32-34ss)

<sup>43</sup> Conferir a passagem que inicia com *Nan fuit até esse versata* (Cícero, 1932, I, II, p.2-4). Esta passagem fala da fundação das cidades e certamente constitui a principal fonte de Thomas Hobbes. Não a analisaremos aqui porque esta passagem foi discutida, segundo nossos propósitos, em outro lugar. Conferir o capítulo III da *A arte retórica de Thomas Hobbes (tradução e comentário)* de Patricia Nakayama (2009).

<sup>44</sup> “32 (...) *Hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod conloquimur inter nos et quod exprimere dicendo sensa possumus. 33. Quam ob rem quis hoc non iure miretur summeque in eo elaborandum esse arbitretur, ut, quo uno homines maxime bestiis praestent, in hoc hominibus ipsis antecellat? Ut vero iam ad illa summa veniamus, quae vis alia potuit aut dispersos homines unum in locum congregare aut a fera agrestique vita ad hunc humanum cultum civilemque deducere aut iam constitutis civitatibus leges iudicia iura describere?* 34. *Ac ne plura, quae sunt paene innumerabilia,*

Nesta passagem, assim como a supracitada de Hobbes<sup>45</sup>, a invenção da eloquência figura como a grande descoberta humana, que possibilitou tanto a criação do Estado em Hobbes quanto o surgimento da República em Cícero. Hobbes apontou, assim como Cícero, que através de *Speech* (que pode ser traduzido por discurso) os homens registram seus pensamentos, declarando-os uns aos outros. Hobbes constatou que sem a descoberta deste *Speech*, não haveria Estado, nem paz, nem contrato, assim como estas coisas não existem entre os animais (Hobbes, *Leviatã*, I, IV). O orador perfeito, como afirmou Cícero, não deve sua glória somente a sua sabedoria e moderação, mas deve assegurar, através de sua arte, a salvação de muitos e a segurança da República. Em Hobbes há algo semelhante, o orador perfeito deverá ser o soberano, que tem como objetivo o *salus populi*: a segurança do povo (Hobbes, *Leviatã*, 1997, p27). Por este motivo, no Estado civil todos os demais, exceto o soberano, devem ceder a *inventio* ao poder soberano, ou seja, sua capacidade de declaração mútua de suas descobertas, de suas conjecturas. O soberano hobbesiano é afamado por deter o monopólio da violência, mas destacamos assim a notória importância do monopólio da eloquência e assim a elucidação da necessidade de cada qual em ceder *força e invenção* ao soberano na edificação do Estado civil. Se o monopólio da fala eloquente é rompido, como observamos na atuação dos sediciosos na guerra civil da Inglaterra de Hobbes por ele narrada em seu *Behemoth*, surge a facção na república e com ela a morte do Estado, em outras palavras “a sedição é a doença, a guerra civil, a morte” (Hobbes, *Leviatã*. 1997, p.27). O monopólio da eloquência instala no povo a crença de que a força é maior do que ela de fato é, amplificando o verossímil. Como Hobbes afirmou, pelo seu personagem A<sup>46</sup>, Jaime I deixara o reino em paz e em felicidade, pois no seu reinado os soldados e os súditos estavam sob o mando de Sua Majestade. Quando o povo corrompeu-se pelos sedutores, que seduziam pela arte da retórica, o Rei Carlos

---

*consecter, comprehendam brevi: sic enim statuo, perfecti oratoris moderatione et sapientia non solum ipsius dignitatem, sed et privatorum plurimorum et universa et rei publicae salutem maxime contineri.*”

<sup>45</sup> Mas a mais nobre e a mais útil de todas as invenções foi a da fala (*Speech* em inglês, em latim *Sermonis*) (...) pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam quando estão no passado e também **os declaram uns aos outros para a mútua utilidade e conversas recíprocas**, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos (Hobbes, *Leviatã*, I, IV)

<sup>46</sup> O “*Behemoth or the Long Parliament*”, diálogo no qual Hobbes narra as causas da guerra civil inglesa, os personagens são A e B. O personagem A é o mais velho e fora testemunha ocular da guerra.

perdeu sua coroa, apesar de seu exército. (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.32). Assim temos clareza que as espadas, embora necessárias, são insuficientes para se manter os pactos. Os sedutores, com sua eloquência, foram mais fortes que as forças armadas do Rei.

A eloquência figura como a parteira da vida política, estabelecendo-se como uma condição para que a mesma exista. Muitas ideias filosóficas foram gestadas neste generoso ventre, possibilitando o surgimento de todas as outras artes. Esta é uma antiga constatação, na qual a filosofia política é denominada justamente como arte da retórica. Trata-se de uma herança aristotélica que se mantém em Hobbes, a forte relação entre **retórica** como rebento de um **método** e da ciência dos **costumes** a que é justo chamar de **política**.

*A retórica é uma espécie de ramificação (paraphyés) da dialética e trata das ocupações éticas (ta ethe pragmateías), que é justo denominar política (hen dikaion esti prosagoreuein politiken). Por isso a retórica cobre-se com a figura da política. (Aristóteles, Retórica, I, 2, 1356a-b) (Aristóteles, Retórica, Trad. baseada em Mondino, 2004, p.15 e cotejada ao texto grego).*

Se esta interpretação da filosofia de Hobbes e da própria história da filosofia política soa estranha ou mesmo nova, é devido ao primado histórico de uma interpretação da filosofia de Platão que desacredita qualquer tipo de arte retórica. Platão critica toda retórica que não tenha compromisso com a verdade, mas não invalida a arte retórica em si, como se pode ler em seu *Fedro*<sup>47</sup>. Discutiremos este tema mais adiante. Para o presente propósito, o leitor deve ser alertado sobre este fato.

A arte da eloquência nasce juntamente com a cidade, não somente no mito de criação da vida política sob regimes democráticos em Cícero, mas também em seu

---

<sup>47</sup> Conferir 260d do Fedro, em que Sócrates diz a Fedro: “Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: Que mentirada amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só vos digo uma coisa: sem mim o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte.” (Platão, *Fedro*, 260d, tradução de Carlos A. Nunes, 2007)

tempo histórico. Córax e Tísias<sup>48</sup>, os inventores da arte retórica, segundo Navarre (Navarre, 1900, p.18), escreveram manuais sobre a matéria para os cidadãos de Siracusa e Magna Grécia para defender suas propriedades, reivindicando-as assim que se viram livres do jugo dos tiranos, na primeira metade do século V a.C.

*A teoria do verossímil tinha uma importância capital naquelas circunstâncias sociopolíticas quando os cidadãos, despossuídos de seus bens, não contavam com títulos de propriedades e não podiam demonstrar seus direitos mais que com a palavra, os argumentos e, em alguma medida, com testemunhos. (Navarre, 1900, p.18).*

Ao buscarmos as raízes mais profundas do estado de natureza hobbesiano e sua concomitância com o nascimento da eloquência, pretendemos demonstrar que não é possível afirmar, com Skinner, que as obras *De Cive* e *Elementos da Lei* são alijadas de retórica, propósito deste capítulo. O nascimento da arte retórica, conforme demonstração de Navarre, está ligada ao nascimento da vida política em que o discurso torna-se seu alimento, assim sobrepujando o uso da força física em função do uso da palavra eloquente. A partir destes indícios encontramos em Hobbes a presença de oradores áticos do final do primeiro período, em especial Antifonte<sup>49</sup>. Antifonte foi o grande defensor dos oligarcas quando da queda dos tiranos. Os antigos consideram Antifonte o inventor da oratória pública, sendo o mais eminente dentre os oradores áticos do primeiro período (Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, I, 15, 2 tradução de Pinto, 2005, p.225; Hermógenes, *Art rhet.*, 399-20 e ss, tradução de Patillon, 1997, p.498; Quintiliano, *Inst. Orat.*, 2004, III. I, 1). Foi também o primeiro a afirmar, do que temos registro, que os homens são iguais por natureza, assim como Hobbes. Esta presença de Antifonte, juntamente com as interpretações acerca do estado de natureza hobbesiano, serão objeto de análise a seguir.

<sup>48</sup> Embora Aristóteles mencione que o inventor da arte retórica seja Empédocles (Diógenes Laércio, VIII, 57), segundo Hinks há muitas evidências de que esta informação não é correta. Hinks faz um aprofundado exame das fontes antigas e chega a esta conclusão. Conferir *Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric* (Hinks, 1940, p.61)

<sup>49</sup> Antifonte de Ramnunte (480 a.C.- 411 a.C.). É considerado o mais antigo dos dez oradores áticos. Era aristocrata e produziu três discursos judiciais e obras relativas ao ensinamento da eloquência. Também escreveu modelos de exórdios, perorações e um texto chamado “*Sobre a verdade*”, ao qual analisaremos alguns fragmentos mais adiante. Pertence à geração de Górgias e dos primeiros sofistas. Foi mestre de retórica e logógrafo. Participou ativamente da conjuração dos Quatrocentos (a conjuração contra o governo democrático), sendo considerado por muitos seu mentor intelectual. Foi condenado à morte em 411 quando a democracia retorna seu efêmero poder na Magna Grécia, que durou somente um ano. (Smith, 1813-1893, p.206-207)



**Os homens são iguais no estado de natureza**  
**(As duas perspectivas antagônicas sobre uma filosofia)**  
**Sobre Antifonte e Hobbes**

Quanto mais sofisticado um filósofo, mais sua obra suscitará controvérsia. Aqueles que a interpretam, como litigantes em um tribunal, levam seus leitores de um extremo ao outro. Assim é o *Leviatã* de Thomas Hobbes, em especial a recepção da passagem do estado de natureza ao civil. Sua filosofia civil é rememorada pela historiografia por **duas teses antagônicas**: foi tanto o ideólogo cujas ideias inspiraram os radicais niveladores (*levellers*)<sup>50</sup> na guerra civil inglesa como o defensor da monarquia e posteriormente, como o precursor dos regimes totalitários<sup>51</sup> no século XIX. Mais próximos do século XIX, nos é mais familiar a recepção de um Hobbes “totalitário”, ilustre “pai do absolutismo”, mas convém lembrar que no XVII, o inglês foi também interpretado como o ideólogo da igualdade de condições entre os homens, uma tese inovadora em seu tempo. Este é, a nosso ver, o grande problema interpretativo na historiografia filosófica acerca da recepção das obras de Hobbes. Consideramos estas duas teses antagônicas, a saber, a recepção filosófica de um *Hobbes igualitário* e a de um *Hobbes totalitário ou monárquico*, como presentes em uma única tese. Conforme veremos, a obra hobbesiana comporta as duas interpretações e, devido a esta engenhosa possibilidade, é possível se construir a crítica de ambas as teses apenas justapondo uma tese à outra. Em outras palavras, à recepção da obra hobbesiana que o vê como um monarquista ou um totalitário em função de seu *elogio da monarquia* (Hobbes, *De Cive*, 1998, 3, p.15), pode-se responder com a principal tese de seu lado oposto, àquela recepção de Hobbes que enfatiza a tese de que *nascemos iguais por natureza* (Hobbes, *Leviatã*, I, XIII, 1997, p. 107). Antagonicamente, estas duas ideias estão presentes na obra de um mesmo filósofo. O objetivo da obra de Hobbes não era defender o governo de um ou o governo de muitos, mas, sobretudo, angariar a recepção dos dois lados do conflito

<sup>50</sup> *Levellers* (niveladores, numa tradução literal) era o movimento que pregava a igualdade de nascimento e condições entre os homens na Inglaterra do século XVII, como veremos mais adiante.

<sup>51</sup> Conferir Hannah Arendt em *As origens do totalitarismo*, página 168 à página 176 e também a interpretação de Polin que observa em Hobbes as raízes do “socialismo germânico”. Polin, que é partidário do socialismo germânico, observa em Hobbes uma “socialização” progressiva, partindo de uma filosofia política absolutista e tradicionalmente monarquista (poder ser constatado em *Elementos da Lei*) para uma “monarquia social” prefigurando um “socialismo de Estado” germânico. Segundo o autor, há o coroamento desta tese no *Leviatã*: o soberano será definido como uma pessoa coletiva. (Polin, 1953, p.X).

para que se mantivesse a obediência ao poder soberano, fosse ele uma assembleia ou um rei e, deste modo, assegurar a paz.

A possibilidade de portar teses antagônicas e fazer com que ambas convivam em uma única obra provém da presença em Hobbes de Antifonte de Ramnunte, o mestre de Tucídides<sup>52</sup>, que lhe forneceu o argumento e um modo muito peculiar de dispo-los<sup>53</sup>.

Cabe ressaltar que o exposto pretende uma abordagem original, pois **não nos posicionamos nem a favor nem contra a uma tese em detrimento de outra**. Ambas integram uma unidade. Este estudo busca elucidar a dimensão lógica do proposital antagonismo político na obra, ou ainda, lançar luzes sobre seu aspecto antilógico a fim de esclarecer sua função dentro da filosofia hobbesiana. A antilogia, cabe lembrar, em latim se diz *controversia*, uma importante noção que compõe a ideia de descrição em Cícero. A este respeito, o historiador Murari denomina este procedimento como *retórica agonística* (Murari, 2003, p.129) ao tratar de Tucídides, que expõe constantemente os dois lados da guerra em sua história da Guerra do Peloponeso<sup>54</sup>.

*L'historien désigne ici, comme aporie informative de base pour son exposé des faits belliqueux, le dilemme posé par la diversité discordante des récits, qui se rapportent, toutefois, à une singularité factuelle: observateurs différents donnent des informations divergentes sur les mêmes événements.*<sup>55</sup> (Idem, Ibidem, p131)

<sup>52</sup> A doxografia atesta como certa esta relação de mestre e discípulo: “Com efeito, ouço muitos dizendo que Tucídides foi aluno de Antifonte de Ramnunte” (Hermógenes, De ideis, 2, 11 [A.2 DK]); “[Sobre Antifonte] Diz-se ter sido professor de Tucídides” (Suda s.v. Antiphôn (a2744-46, 1.245 Adler) [A.1 DK/ A.1 U/ T3 P]; “Cecilio, em sua obra sobre Antifonte, assevera que Tucídides foi seu aluno” Pseudo-Plutarco (Vitae decem oratorum A.6 DK). Todas as passagens foram traduzidas por Bellintani Ribeiro (Bellintani Ribeiro, 2008, p.27, p.28 e p.33 respectivamente).

<sup>53</sup> Este dispositivo de Antifonte, a antilogia, será tratado no próximo capítulo.

<sup>54</sup> Murari afirma que Tucídides, ao contrário do que geralmente se afirma, não elabora uma metodologia da história científica, objetiva. O pesquisador da antiguidade observa antes uma retórica agonística: “A finalidade retórica é apenas firmar as dificuldades, e não anunciar suas soluções. Assim, tanto mais se aprecia a capacidade historiográfica de quem, entretanto, transpõe, não regras metodológicas descobertas, mas sim, pela obra narrativa de fato consumada, os impasses então declarados, pois, das dificuldades e aporias, a guerra dos Peloponésios e Atenienses não revela mais os traços, a não ser por algumas ínfimas alusões esparsas. E capacidade historiográfica por tal excelência distintiva que configura a autoridade de seu sujeito humano em padrões heroicizantes” (Murari, 1998, p.12)

<sup>55</sup> O historiador refere-se aqui, como aporia informativa de base para a sua exposição dos fatos bélicos, o dilema posto pela diversidade discordante das narrativas, que se relacionam, no entanto, a uma singularidade factual: observadores diferentes dão informações divergentes sobre os mesmos eventos. (Nossa Tradução)

A retórica agonística, de Murari, nos parece perfeita em termos de demonstração, mas como estamos nos campos da filosofia, preferimos o termo *antilogia*, que porta o *logos* em seu nome, e toda a dimensão política que isso implica. A fim de demonstrar nossa tese, na qual esta antilogia opera em Hobbes, na primeira seção deste capítulo disporemos a recepção de um *Hobbes monárquico e totalitário*, seguido de uma breve explicação dos problemas desta interpretação e na segunda, a recepção de um *Hobbes igualitário*, cujos limites interpretativos não são necessários mencionar, basta-se recuperar a seção anterior. Demonstradas as recepções antagônicas e seus problemas, por fim, teremos a descrição de como os dois Hobbes são na verdade, um só.

Não é demasiado relembrar, como foi exposto no primeiro capítulo, que a controvérsia se dá a partir do nome ou do fato, quando sobre o fato se está de acordo e se disputa por qual nome aquele fato é chamado. Neste sentido, as descrições acerca da filosofia de Hobbes são antagônicas e controversas (no sentido estrito do termo) e o intuito desta parte do trabalho é demonstrar como a arte da oratória de Antifonte possibilita estas duas perspectivas interpretativas, bem como sua finalidade que é manter a unidade do poder.

### **III.1. A recepção de Hobbes como “monarquista” ou “totalitário”**

Conforme exposto anteriormente, faz-se necessário compreender quais são as possibilidades documentais apresentadas pelas obras de Hobbes que permitiram a sua recepção como um monarquista ou totalitário para que posteriormente, esta integre de modo inteligível a antilogia hobbesiana ao lado da recepção do Hobbes igualitário. Cabe ressaltar que este estudo não é partidário desta recepção e tampouco da outra, o objetivo desta seção é somente demonstrar os aspectos monarquistas ou totalitários para em seguida, apresentar a crítica desta interpretação. Por ser uma descrição da filosofia hobbesiana de fácil acesso, não nos demoraremos muito em sua exposição. Citaremos somente três casos a fim de ilustrar a questão.

Dentre os seus contemporâneos, um ilustre leitor considera seus princípios e máximas muito perigosas e maldosas, além de ser um defensor da Monarquia. Passemos às palavras de Descartes, que escreveu a um jesuíta sobre Hobbes, em 1643.

*Tout ce que ie puis dire du livre De Cive, est que ie iuge que son autheur est le mesme que celuy qui a fait les troisièmes Obiections contre mès Meditations, & que ie le trouve beaucoup plus habile en Morale qu'en Metaphysique ny en Physique; nonobstants que ie ne puisse aucunement aprouver ses principes ny ses maximes, qui sont tres-mauvaises et tres-dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchans, ou qu'il leur donne sujet de l'estre. Tout son but est d'écrire en faveur de la Monarchie.*<sup>56</sup> (René Descartes citado por Schuhmann, 1998, p.80)

No discurso sobre os deveres do homem, o *De Cive*, encontraremos um claro elogio à monarquia, especialmente no seu capítulo X. O capítulo deveria tratar dos inconvenientes de cada regime, mas a disposição do texto apresenta todos os defeitos da democracia e da aristocracia em vantagem comparativa face à monarquia, além de apresentar como falácia as críticas mais recorrentes à monarquia, como “*Não se pode dizer que o governo de um seja menos razoável porque nele um tenha mais poder que todos os demais*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, X, 4, p.158). A seção 3 intitula-se “*Elogio da Monarquia*” (Idem, *Ibidem*, 3, p.157). Se tomarmos isoladamente este capítulo dentro da *Opera* hobbesiana, o que é um equívoco interpretativo quando se busca conhecer uma filosofia, conclui-se que o autor é um declarado monarquista. Além de Descartes, Carl Schmitt (1938), Joseph Vialatoux (1935), George P. Gooch (1915), Hugh Redwald Trevor Roper (1957) e John W. N. Watkins (1957) possuem teses importantes na historiografia que observam em Hobbes o ideólogo do absolutismo monárquico. Há muitos outros, mas em geral são seguidores teóricos destas célebres interpretações.

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

---

<sup>56</sup> *Tudo o que posso dizer do livro De Cive, é que julgo que seu autor é o mesmo que faz as terceiras Objeções contra minhas Meditações, e que o encontro muito mais hábil em Moral que em Metafísica e Física; Não obstante eu não possa de nenhum modo aprovar seus princípios nem suas máximas, que são muito maldosas e muito perigosas, nas quais se supõe que todos os homens [são] maus, ou dá-lhes propósitos para ser. Todo o seu objetivo é escrever em favor da Monarquia.* (Nossa tradução do francês)

*No English author in that age was more celebrated both abroad and home than Hobbes. In our time he is much neglected (...) Hobbes's politics are fitted only to promote tyranny, and his ethics to encourage licentiousness. Though an enemy to religion, he partakes nothing of the spirit of scepticism, but is as positive and dogmatical as if human reason, and his reason in particular, could attain a thorough conviction in these subjects.*<sup>57</sup>(Hume, VI, LXII, 1983, p.153)

Já no século XX, uma das recepções mais difundidas desta filosofia foi a imagem de um Hobbes “totalitário”, encontrada na filósofa Hannah Arendt. Em linhas gerais, Arendt classificou Hobbes como o filósofo dos modernos que são adeptos da força (Arendt, 1998, p.168), o teórico do qual a “*burguesia pode se orgulhar (...) embora nunca inteiramente reconhecido*” (Arendt, 1998, p.168 e 175 respectivamente) e criador da máquina do “*infinito acúmulo de poder*” (Idem, Ibidem, p.176). Segundo Arendt são essas propriedades características da filosofia hobbesiana que possibilitaram a origem dos governos totalitários do século XX. Observando o governo da pura força (também denominado contemporaneamente por tirania), Arendt afirmou que Hobbes homenageou a maneira tirânica de conduzir o Estado com sua filosofia civil. Para sustentar seu argumento, diz:

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

De fato, estes trechos foram escritos por Hobbes. Arendt também considera o *Leviatã* de Hobbes como a “*máquina de infinito acúmulo de poder*” (Idem, Ibidem).

---

<sup>57</sup> Nenhum autor naquele tempo foi mais celebrado tanto no exterior como em casa quanto Hobbes. No nosso tempo, ele é muito negligenciado (...) As políticas de Hobbes são dispositivos apenas para promover a tirania, e sua ética para incentivar a licenciosidade. Embora um inimigo da religião, ele em nada participa do espírito do ceticismo, mas é tão positivo e dogmático como se a razão humana, e sua razão em particular, pudessem atingir uma convicção completa nesses assuntos. (Nossa tradução).

Mas vejamos, a seguir, os problemas destas leituras, que servirá também como um ritual de passagem para o Hobbes igualitário.

### **III.1.1. Os problemas de se definir Hobbes como “monarquista” ou “totalitário”**

Hobbes passou a maior parte de sua vida prestando serviços aos Cavendish. Em 1608 inicia seus trabalhos como preceptor de Willian II, cuja família era membra constitutiva da monarquista. O próprio Willian II era amigo íntimo do rei Jaime II (filho de Charles I), e ocupou cargos no Parlamento e como governador de Derbyshire a serviço do Rei da Inglaterra (Aubrey citado por Schuhmann, 1998, p.25). A partir de sua biografia poder-se-ia inferir uma natural inclinação às teses monarquistas, mas os seus escritos não autorizam esta posição sem muitas ressalvas. Não adentraremos a esta querela, se Hobbes era monarquista ou não, porque se trata de um grande debate, mas cabe retomar alguns trechos do próprio *De Cive*, a obra citada por Descartes e apresentar porque esta possibilita uma outra recepção, antagônica.

A obra inicia-se com uma Epístola Dedicatória ao conde William de Devonshire, seu antigo pupilo, cuja abertura conta uma passagem da história romana na qual o povo, oprimido pela tirania dos Tarquínios, dizia que todos os reis deveriam ser incluídos entre os animais de rapina, segundo Catão. Após relatar a historieta, Hobbes pergunta-se se, deste modo, não estaria o povo comportando-se como fera rapace? Mas logo em seguida, quando o leitor poderia crer ser uma pergunta retórica, Hobbes coloca a possibilidade de Catão estar correto e cita Pôncio Telesino, um general que marchou sobre Roma, alegando destruir a floresta em que viviam os lobos e predadores da liberdade. Afirma Hobbes, mais adiante que, para ser imparcial, considera as duas posições como corretas, e eis que aparece a famosa sentença (que diga-se de passagem, não é de Hobbes e sim de Plauto) “*que o homem é um deus para o homem, e que o homem é o lobo do homem*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, p.3). O pensamento de Plauto ilustra que a primeira sentença é verdadeira para os homens viventes dentro de uma cidade e a segunda retrata a relação das cidades entre si. Ainda, no final da dedicatória, há uma passagem em que Hobbes endossa a necessidade de obediência a um governo aristocrático ou democrático, tal qual o monárquico, porque embora tenha se empenhado em fazer os homens acreditarem

ser mais cômoda uma monarquia, no capítulo X ele mesmo afirma que os argumentos não foram demonstrados.

*Não dar ocasião a pensarem que minha opinião seja que se deve menos obediência a um governo aristocrático ou democrático, do que uma monarquia; pois, embora eu me haja empenhado pela argumentação de meu capítulo décimo a fazer os homens acreditarem que a monarquia é o mais cômodo dos governos (única coisa neste livro inteiro que confesso não ter sido demonstrado, mas apenas enunciada segundo a probabilidade) afirmo, porém, a todo momento, expressamente, que em qualquer tipo de governo deve haver um poder supremo e igual. (Hobbes, De Cive, 1998, p.20)*

Hobbes de fato cumpre seus desígnios, não menciona, fora deste capítulo X do segundo livro, qualquer defesa da monarquia. Em suas outras obras, a defesa da monarquia não se coloca de modo explícito. Admitir que Catão estava correto, bem como assumir que os seus argumentos em favor da monarquia não foram suficientes demonstrados, também pode ser lido como uma concordância com Catão e que Hobbes não considerava como verossímeis ou verdadeiros os argumentos favoráveis à monarquia frente aos outros regimes. E este final, que *em qualquer tipo de governo deve haver um poder supremo e igual* de fato contradiz o elogio da monarquia, o governo de um, o elogio da desigualdade. Convém lembrar que, mesmo quando Hobbes faz o elogio da desigualdade na monarquia, a palavra *desigualdade* sempre vem acompanhada de *consentida* (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, X, 4, p.158).

Ainda sobre o *poder supremo e igual*, constatamos que esta enunciação acendeu em muitos a chama da igualdade, e tornou possível uma leitura completamente contrária a de Descartes de seu discurso, uma leitura que viabiliza também uma crítica da monarquia, como veremos no próximo tópico. Em muitos momentos é possível interpretar o *De Cive* como um panfleto democrático, como na passagem da origem das cidades:

*Devemos observar, a seguir, que cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia, 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.*  
(Hobbes, *De Cive*, 1998, II, VI, 2, p.102)

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

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

O argumento de Hobbes é bastante plausível, como podemos observar no título do famoso *Édipo Rei* (427 a. C.) de Sófocles, que em grego é *Oidipous Tyrannos*. Numa tradução mais literal *Édipo tirano*. Em Isócrates também encontraremos o termo *tyrannos* para designar “os governantes” (Isócrates, *Ad Nicoclem*, 4.1, 2,3). Sobretudo, encontramos usos que se referem ao tirano como o governante que não está submetido às leis, tal qual o poder soberano de Hobbes, simplesmente porque o soberano é o legislador (Hobbes, *Leviatã*, II, XXVI, 1997, p. 208) e, por este motivo, está acima delas. Hobbes afirmou que o preconceito sobre o termo deveu-se à filosofia civil de Aristóteles, ainda que já o tenhamos encontrado em Platão<sup>58</sup>.

O capítulo no qual está a citação que fundamenta toda a leitura de Arendt sobre o suposto totalitarismo de Hobbes é uma revisão (daí o título do capítulo “*Revisão e Conclusão*”) de seus capítulos mais importantes. Por este motivo Hobbes afirmou que soberania é tirania, recuperando o capítulo XLVI e, logo na sequência, suprimida por Arendt, Hobbes escreveu que tirania pode estar em **um ou em muitos homens**

<sup>58</sup> Conferir *Fedro* (248 d-e), no qual o tirano é o último grau das almas. Na *Carta III* (315d), Platão pede a Dioniso de Siracusa que mude o regime político de tirania ao reinado (*tèn archèn anti tyrannídos eis basileîan metastésanta*).



no caso de um regime democrático. Portanto, esta passagem se contextualizada historicamente, permite interpretar que não se trata de uma defesa da tirania em Hobbes, o regime da força, tal como concebemos contemporaneamente e de modo pejorativo, mas de reconhecer que a soberania nada mais é que tirania, em seu sentido arcaico. Arendt decupou as palavras *esteja ela em um ou em muitos homens* da citação para corroborar sua tese, conforme podemos ver na citação integral abaixo:

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

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

Arendt faz ressalvas acerca de sua própria afirmação de que Hobbes é o representante dos interesses da burguesia ascendente, de modo a reconhecer que nunca fora identificado como tal. De fato, à exceção de Macpherson<sup>59</sup> e seus

---

<sup>59</sup> Macpherson publicou seu estudo *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes a Locke*, no qual defende a tese de um Hobbes defensor do ideário burguês em 1962, onze anos depois da publicação da obra *Origens do totalitarismo* (1951) de Arendt, estudo aqui analisado.

seguidores, não há indícios de interpretações relevantes que defendam tal afirmação. Se Hobbes fosse um defensor da burguesia, estaria do lado do Parlamento, representando os emergentes, e sabe-se que isso de fato não ocorreu. A leitura de Arendt está presente em vários manuais escolares sobre história europeia e contribuiu fortemente para a imagem do Hobbes “pai do absolutismo”, absolutismo este lido como totalitarismo e não nos termos de sua própria filosofia. O poder soberano deve ser absoluto e o soberano pode residir em uma assembleia ou um homem. Como sugeriu Lebrum, sobre Hobbes, evitemos confundir o Estado como organizador da sociedade dotada de poder executivo com os exploradores que o monopolizaram (Lebrum, 1992, p.104). Há, sim, mais afinidade com os interesses da burguesia ascendente o Estado lockiano, que implementa a restrição da soberania no qual o poder é confiado aos indivíduos que *deixam* funcionar os mecanismos de liberdade econômica, e não possuem nenhum intuito no que concerne a *fazer* funcionar (Idem, Ibidem, p.63). Em Locke, a propriedade já se pronuncia no estado de natureza, pois ela se legitima pelo trabalho: “*O trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou minha propriedade sobre elas*” (Locke, II, §28, 1998, p.410). Já em Hobbes a propriedade só é possível no Estado civil, pelo soberano e não pelo mercado: “*E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens tem direito a todas as coisas*” (Hobbes, *Leviatã*, I, XV, 1997, p.124).

Sobre a máquina de infinito acúmulo de poder, outra tese de Arendt sobre Hobbes, a filósofa se baseou na frase “*como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte*” (Hobbes, *Leviatã*, I, XI, 1997, p.91). Embora o texto de Hobbes siga a explicar como os reis podem perpetuar seu poder, através das leis, há outras partes de sua obra que negam a possibilidade de infinitude ou eternidade para seu *Leviatã*. Em Hobbes a infinitude é uma característica de Deus. Chamava, de forma reverente, seu *Leviatã* de “*Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa*” (Hobbes, *Leviatã*, II, XVII, 1997, p.144). Desta maneira, portanto, se não imortal, a máquina de poder também pôde ser lida como finito em sua extensão.

O que nos chama atenção, na interpretação de Arendt, Descartes e Hume, é a maneira como foram definidas as ideias de Hobbes. Arendt, juntamente com Hume, constata ali uma gênese do totalitarismo e Descartes como o defensor da monarquia absolutista. Arendt, Descartes e Hume são documentos importantes acerca da

recepção das ideias de Hobbes na contemporaneidade, cujo epíteto resultante, o “pai do absolutismo monárquico”, não é de todo inverossímil para o século XVII. O próprio Hobbes, temendo por esta recepção de suas obras, ou seja, ter sua obra lida como um panfleto monarquista absolutista, parte para o exílio na França, em 1640<sup>60</sup>. Anos depois, quando Hobbes retornou à Inglaterra de seu exílio, foi banido da corte<sup>61</sup>. Para além dos temores de Hobbes, é ainda mais surpreendente a efetiva recepção de suas obras em meio aos conflitos da guerra civil, em especial as repercussões acerca da passagem do estado de natureza ao civil. Conforme procuramos demonstrar, o texto permite interpretar tanto uma apologia da monarquia quanto uma crítica à monarquia vigente. Assim passaremos à segunda recepção supracitada, contrária ao exposto: do Hobbes totalitário e monárquico ao Hobbes igualitário.

### III.2. A recepção de um Hobbes definido como “igualitário”

Conforme exposto na abertura deste capítulo, faz-se necessário compreender quais são as possibilidades documentais apresentadas pelas obras de Hobbes que permitiram a sua recepção como um *igualitário*, para que posteriormente, esta integre de modo inteligível a antilogia hobbesiana em simultaneidade ao *Hobbes monarquista* ou *totalitário*. Cabe ressaltar que este estudo não é partidário desta recepção e tampouco da anterior, o objetivo desta seção é somente demonstrar os aspectos igualitaristas encontrados em sua filosofia para em seguida criticá-los. Para tanto, será necessário avançarmos para além dos textos hobbesianos. Por não ser uma recepção difundida, o igualitarismo de Hobbes necessita de outros elementos para que se contextualize o debate e se esclareçam as ideias presentes no debate inglês do século XVII.

Em meio aos conflitos da guerra civil, chega a ser anedótico o fato de que Hobbes ficara exatamente em meio ao tiroteio, criticado pelos dois lados. E anedotas não faltaram. Conta-se que o conde de Clarendon<sup>62</sup>, defensor da monarquia, após ler

<sup>60</sup> Segundo a compilação documental de Schuhmann, em 20 de novembro de 1640, Hobbes parte em direção a Paris porque, em 3 de novembro, o Longo Parlamento teria iniciado suas perseguições àqueles que escreveram em defesa do Rei. (Schuhmann, 1998, p.65)

<sup>61</sup> Conferir Gooch (Gooch, 1946, p. 28).

<sup>62</sup> Conde de Clarendon, cujo nome era Edward Hyde, escreveu uma *History*, sendo este um dos documentos mais importantes da Guerra Civil Inglesa. Segundo Aylmer, o Conde estava do lado do Rei, era basicamente um realista, mas, por outro lado, defendia uma monarquia constitucionalista e não uma monarquia absoluta (Aylmer, 1963, p.12). Aylmer prescreve cuidado ao se tomar as edições decupadas da Oxford, porque, além de considerar o povo como o parlamento (havia populares ao lado

o *Leviatã* em sua publicação inglesa de 1651 chegou a Hobbes e lhe perguntou: “*como pôde ter publicado tais doutrinas?*”. E Hobbes teria respondido, meio jocosamente, meio sério que “*a verdade é que eu tinha em mente voltar para casa*”. Trata-se de uma piada sem graça, mas ela reflete um fato interessante: em 1651 o Parlamento estava instalado no poder e as principais ideias do *Leviatã* já estavam presentes no *Elementos da Lei*, de 1640, por este motivo, Hobbes não pretendeu armar seu retorno do exílio a partir deste livro (Gooch, 1946, p.28). Anos depois que chegou da França, Hobbes foi banido da corte. Segundo Gooch ele teria sido expulso não por motivos políticos, mas teológicos, sobretudo por causa das suas críticas às pretensões eclesiásticas (Idem, Ibidem). A nosso ver, ser banido por ateísmo é também ser banido por questões políticas. Suas ideias anticlericais já estavam em circulação desde 1642 com o *De Cive*. O próprio Gooch menciona os rumores de que sua obra, o *Leviatã*, fora “*escrito em defesa do título de Oliver*<sup>63</sup>” (Idem, Ibidem). A declaração de Sir Edward Nicholas, o secretário do Rei, atesta o banimento de Hobbes da corte inglesa:

*All honest men here are very glad that the King hath at length banished from his court that father of atheists Mr. Hobbes*<sup>64</sup> (Sir Edward Nicholas citado por Gooch, 1946, p.28)

De um lado, os partidários do parlamento em busca de sua cabeça, de outro, os nobres aterrorizados com suas ideias radicais sobre igualdade entre os homens. A igualdade entre os homens tinha como consequência a inexistência do direito divino e abolição do direito hereditário, orbitando seu direito terreno em torno do soberano absoluto, seu Deus mortal. O historiador britânico marxista Christopher Hill afirma que: “*No plano intelectual, Hobbes muitas vezes se situou junto aos radicais*” (Hill, 1991, p. 369)

O conde de Clarendon considerava que “*Hobbes não valia mais que um leveller, dada sua crença na igualdade entre os homens e a sua convicção de que a ascensão social devia estar aberta a talentos.*” (Clarendon citado por Hill, 1991, p.

---

do Rei, mas não parlamentares), as passagens omitem as qualidades da historiografia de Clarendon, que conhecia a matéria. Sobre o conflito ideológico entre parlamento e Rei, os textos concentravam-se entre a *Lei Comum* e a *Magna Carta* contra o *Direito Divino* dos Reis (Arruda, 2006, p.56).

<sup>63</sup> Oliver Cromwell foi o principal comandante do *Exército Novo* (New Model Army) que derrotou as forças realistas da Inglaterra no período da Guerra Civil Inglesa. Após isso foi nomeado como o primeiro *Lord Protector do Protetorado*, no período 1653-1659.

<sup>64</sup> Todos os homens honestos aqui estão muito satisfeitos que o rei, ao final, tenha banido de sua corte aquele pai dos ateus Mr. Hobbes (Nossa tradução).

369). A polêmica ocorria em meio a uma situação histórica muito particular. *Leveller*, qualidade atribuída a Hobbes pelo Conde, era um dos movimentos mais radicais da Guerra Civil Inglesa. Seu nome era derivado do verbo *to level*, em português *nivelar*. Eram desejosos da nivelação das condições sociais. Os *levellers*, assim como os *Diggers*<sup>65</sup>, tinham como um de seus principais líderes John Lilburne<sup>66</sup>. Seu texto foi um dos que mais circularam naqueles conflituosos tempos.

Lilburne afirma no *post scriptum* de sua defesa da liberdade do homem livre, intitulado *The Freeman's Freedom Vindicated*, que considerando a ascendência adâmica, por natureza os homens nascem iguais e, do mesmo modo, iguais no que concerne ao poder. O que os faz uns diferentes dos outros são as instituições ou doações por acordo e consentimento mútuo.

*[Adão e Eva] como pais e progenitores de todos e, de cada homem e mulher que alguma vez respirou neste mundo desde então, em sua particularidade e individualidade. São, e foram por natureza, todos iguais e do mesmo modo iguais em poder, dignidade, autoridade e majestade - nenhum deles possuindo (por natureza) qualquer autoridade, domínio ou poder de magistratura sobre alguém ou acima de quem quer que seja. Nem possuem ou podem exercer qualquer [poder], à exceção somente por instituição ou por doação, isto é, por mútuo acordo ou consentimento-dado, derivado, ou assumido por mútuo consentimento e concordância - para o bom proveito e conforto de um ao outro*<sup>67</sup> (nossa tradução do inglês) (Lilburne, in Sharp, 2002, p.31)

Encontramos as mesmas ideias centrais em Hobbes<sup>68</sup>. Quando Hobbes afirma que “a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do

<sup>65</sup> O nome *Diggers* provem do verbo *to dig*, que no caso expressa a ideia de revolver a terra com algum instrumento, também conhecidos como os verdadeiros *levellers*, pois propunham reforma agrária e uso coletivo das terras improdutivas.

<sup>66</sup> Juntamente com Richard Overton e Willian Walwyn.

<sup>67</sup> “as begetters and bringers-forth of all and every particular and individual man and woman that ever breathed in the world since; who are, and were by nature all equal and alike in power, dignity, authority, and majesty -- none of them having (by nature) any authority, dominion or magisterial power, one over or above another. Neither have they or can they exercise any but merely by institution or donation, that is to say by mutual agreement or consent -- given, derived, or assumed by mutual consent and agreement -- for the good benefit and comfort each of other”

<sup>68</sup> Encontraremos a mesma tópica em John Milton, no começo de seu *Tenure of Kings and Magistrates* (1650) “No man who knows ought, can be so stupid to deny that all men naturally were borne free, being the image and resemblance of God himself, and were by privilege above all the creatures, born to command and not to obey: and that they liv'd so. Till from the root of Adams transgression, falling among themselves to doe wrong and violence, and foreseeing that such courses

*espírito*” (Hobbes, *Leviatã*, I, XIII, 1997, p. 107), que a cidade é formada pela concórdia de cada um na multidão, concordando com os demais “*que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia, ele aceite o que for aprovado pela maior parte como constituindo a vontade de todos*” (Hobbes, *De Cive*, 1998, II, VI, 2) e sobretudo que “*sem mútua aceitação não há pacto possível*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XIV, p.118), evidencia-se a possibilidade de uma leitura a partir de uma perspectiva muito próxima a dos *levellers*.

Estes argumentos conduziram os *levellers* a criticar não somente o direito divino, mas, sobretudo, o domínio (ou direito de propriedade). Esta filosofia, em muitas ocasiões atribuída a Hobbes, deu origem a um grande movimento radical dentro da Guerra Civil Inglesa<sup>69</sup>. Os *Levellers* foram severamente reprimidos pelo próprio exército que antes havia integrado e contribuído decisivamente para tomar o poder, quando da ocasião em que o Parlamento o assume<sup>70</sup>.

A legitimidade do poder do Parlamento gerou um importante debate que muito contribuiu para a história do pensamento político. Analisaremos aqui o documento atribuído ao Sir William Davenant, sobretudo do ponto de vista de um Hobbes como matriz da defesa legal do parlamento no poder.

Influente poeta inglês panegirista do Rei contemporâneo de Hobbes, em suas *Considerations upon the reputation of Thomas Hobbes*<sup>71</sup>, Davenant considerou o filósofo como responsável pelo levante escocês que instituiu o presbiterianismo escocês de inclinação calvinista contra o catolicismo que resultou em grandes transformações políticas, assegurando um maior poder ao seu Parlamento. Este movimento foi denominado *The Covenanters* (Os Convencionadores). Estes assim foram nomeados em função de erigirem uma convenção, na qual prescreviam a manutenção da doutrina e da política presbiteriana (notadamente democrática) como

*must needs tend to the destruction of them all, they agreed by common league to bind each other from mutual injury, and jointly to defend themselves against any that gave disturbance or opposition to such agreement. Hence came Citties, Townes and Common-wealths. And because no faith in all was found sufficiently binding, they saw it needfull to ordaine son authoritie, that might restrain by force and punishment what was violated against peace and common right”.*

<sup>69</sup> Deram origem também a muitas das ideias contidas nas disposições da Constituição dos Estados Unidos da América.

<sup>70</sup> O *Lord Protector*, tal qual foi nomeado Cromwell ao destronar o Rei Carlos I, por não atender às demandas dos *Levellers* perde este apoio militar que fora decisivo para a derrocada dos exércitos do Rei. Cromwell, para conter a facção, os reprime. Os *levellers*, posteriormente, aliaram-se com as tropas do Rei contra o novo poder.

<sup>71</sup> Este texto foi publicado pela primeira vez em 1650 como um prefácio a um inacabado poema heroico de autoria de Davenant, intitulado *Gondibert an heroick Poem*. Quando finalizado, o editor publicou, além do ataque a Hobbes, a réplica de Hobbes e, na sequência, o poema na íntegra. Conferir edição de Davenant (1651). A última edição data de 1653.

única forma religiosa na Escócia. O primeiro documento data de dezembro de 1557. A *Convenção*, citada na acusação de Davenant (Davenant, 1840, p.418), remete a este movimento quando da ocasião na qual este associa-se ao Parlamento inglês para derrubar o Rei Carlos I. Em 1643 os *Covenanters* escoceses foram solicitados pelo Parlamento inglês a enviar auxílio bélico contra as tropas monarquistas. A condição para o envio das tropas escocesas foi a extensão da Convenção para o reino Inglês, através de uma nova convenção, conhecida posteriormente como *The Solemn League and Covenant for Reformation and Defence of Religion, The Honour and Happiness of The King, and The Peace and Safety of The Three Kingdoms of Scotland, England, and Ireland* (1644). A cláusula III desta convenção assegurava os direitos e privilégios do Parlamento e a salvaguarda da vida do Rei.

*III. Iremos, com a mesma sinceridade, realidade e constância, em nossas vocações diversas, esforçar-nos, com nossas propriedades e vidas, mutuamente para preservar os direitos e privilégios dos Parlamentos, e as liberdades dos reinos, e para preservar e defender a pessoa e a autoridade da majestade do Rei, na preservação e a defesa da religião verdadeira e as liberdades dos reinos; que o mundo possa testemunhar com nossas consciências de nossa lealdade, e que não temos outros pensamentos ou intenções em diminuir justamente o poder e a grandeza de sua majestade.*  
(Nossa tradução do inglês)<sup>72</sup>

Como se trata de um movimento anterior a Hobbes, tal responsabilização não pode ser considerada totalmente verdadeira<sup>73</sup>, mas certamente é possível reconhecer a ideia de convenção em Hobbes. Especialmente no *Leviatã*, veremos que a noção de

---

<sup>72</sup> *III. We shall, with the same sincerity, reality, and constancy, in our several vocations, endeavour, with our estates and lives, mutually to preserve the rights and privileges of the Parliaments, and the liberties of the kingdoms; and to preserve and defend the king's majesty's person and authority, in the preservation and defence of the true religion and liberties of the kingdoms; that the world may bear witness with our consciences of our loyalty, and that we have no other thoughts or intentions to diminish his majesty's just power and greatness. In* <http://www.covenanter.org/Westminster/solemnleague.htm>

<sup>73</sup> Hobbes assinala em seu *Leviatã* que a existência de ligas entre súditos, quando há um poder soberano, recebe geralmente “o nome de facção ou conspiração” (*Leviatã*, 1997, II, XXI, p.188). Mas na ausência de um poder soberano, são benéficas e promovem a defesa mútua. No caso de liga entre Estados, por exemplo, “não apenas são legítimas como também proveitosas durante o tempo em que duram” (Idem, *Ibidem*).

convenção<sup>74</sup>, evidentemente sobre outros parâmetros, é mencionada em muito de seus capítulos.

Outro movimento sedicioso também considerado por William Davenant como de responsabilidade de Hobbes, foi o *Engagement*. *Engagement* era a expressão que denominava os defensores do novo poder nos primeiros meses de 1649 na Inglaterra. Sua linha argumentativa baseava-se no engajamento junto ao Parlamento através da obediência ao novo regime. Segundo Skinner, os principais adversários do *Engagement* eram os realistas e oposicionistas presbiterianos. Os realistas não aceitavam a legitimidade do novo regime, uma vez que sua perspectiva de poder baseava-se na doutrina do Direito Sagrado dos Reis. Os presbiterianos, por sua vez, não admitiam descumprir seu juramento à *Solemn League and Covenant*, que incluía a defesa e a preservação do Rei. (Skinner, 2002, p.288).

É neste fecundo debate que compreendemos a recepção das ideias de Hobbes em seu tempo. Com o intuito de persuadir os grupos divergentes do *Engagement*, considerando as duas principais vertentes como baseadas em razões de natureza religiosa, o principal argumento do debate era de ordem sagrada. O novo poder deveria ser obedecido e reconhecido como legal porque, em linhas muito gerais, era fruto da providência divina<sup>75</sup>. Skinner, que fez um estudo magistral acerca deste episódio aqui exposto de maneira sucinta, é partidário da leitura de um Hobbes aliado e defensor da legalidade do poder do *Engagement*.

*A principal tese do presente capítulo é que um dos objetivos de Hobbes no Leviatã era contribuir precisamente para este debate sobre os direitos dos poderes de fato na conjuntura crítica da revolução*

<sup>74</sup> Hobbes trata dos mais diferentes tipos de convenções no *Leviatã* em: Parte I (Introdução, XII, XIV, XV, XVI). Parte II (XVII, XVIII, XX, XXI, XXII, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI). Parte III (XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVIII, XL, XLI, XLII).

<sup>75</sup> Segundo Skinner, inicialmente, os defensores do Parlamento, a fim de persuadir os críticos presbiterianos e realistas, evocavam a autoridade de Calvino. Em seu *Institutes of the Christian Religion* Calvino tem repetidamente enfatizado os deveres dos cidadãos privados a não se intrometer nos assuntos do Estado. (Skinner, 2002, p.289). Outro argumento também bastante utilizado foi o capítulo 13 da Epístola aos Romanos de São Paulo, no qual seus defensores, em especial Francis Rous, tentavam persuadir os presbiterianos a superarem o juramento à convenção. Rous em seu *The Lawfulness of obeying the present government*. (1649) defendia que “*embora a mudança de um governo que acredita não ser lícito, no entanto, pode ser legalmente obedecido*” (Rous, p.1 citado por Skinner, 2002, p.294). Este argumento desdobrava-se em três passos: o primeiro era o argumento de São Paulo: “Deveres de submissão à autoridade”. O segundo de que o governo pode ser estabelecido pela força e, portanto, o terceiro, em que São Paulo estabelece que se obedeça qualquer poder, pois este fato seria resultado da providência divina. A contraposição a este argumento era de que Rous confundia o genuíno poder que Deus ordena com a mera posse do poder. (Idem, Ibidem, p. 295)



*Inglês*. (Nossa tradução do inglês) (Skinner, 2002, p.289)

Isso seria constatável porque Hobbes, em seus primeiros trabalhos (*De Cive* e *Elementos da Lei*), deixava implícita a relação mútua entre obediência e proteção, e que foi tornado explícito em seus trabalhos após os anos de 1650 e 51, ocasião na qual o debate entre defensores e críticos do *Engagement* chegou ao seu ápice. A relação mútua entre obediência e proteção é, segundo Skinner, um fruto incontestado dos teóricos denominados como defensores do poder *de facto* (ou o poder existente de fato).

*Entende-se que a obrigação de submissão dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum.* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXI, p. 178)

Segundo Skinner, Hobbes foi o único, e, portanto, o primeiro, neste debate, a retirar todos os argumentos teológicos e a defender a obediência aos novos governantes em termos laicos, desde que houvesse a mútua relação entre obediência e proteção. (Skinner, 2002, p. 307). Mesmo os autores que defendiam o *Engagement* junto ao Parlamento com argumentos republicanos<sup>76</sup>, não abriram mão da legitimação assegurada pela providência divina.

Em linhas muito gerais, o movimento como um todo, do ponto de vista teórico, advogava em favor de qualquer governo que promovesse o fim da guerra civil *de fato*, daí a nomenclatura acerca dos direitos dos poderes *de fato*. William Davenant, contemporâneo de Hobbes, ao contrário de Skinner que constata a influência das ideias dos defensores do *Engagement* no *Leviatã*, atribui toda a responsabilidade do

---

<sup>76</sup> Segundo Skinner, o debate também foi constituído por um ponto de vista republicano, mas não laico. Henry Parker e Henry Robinson “ambos emprestam seu apoio ao **Engagement** com a reivindicação de que o novo governo reflete o desejo do povo”. Também observamos essa defesa em John Milton em seu *Ternure of Kings and Magistrados* (1649). Gerrard Winstanley, o líder dos *Diggers*, também escreveu em defesa do *Engagemnet* em termos republicanos. Muitos se baseavam em Grotius, na ideia central de que a necessidade de obediência ser menos por Deus e mais por necessidade da sociedade civil. (Skinner, 2002, p.296)

*Engagement* a Hobbes. Davenant, desta maneira, conclui que Hobbes foi também um democrata.

*Aquela mesma associação que resultou na Convenção [Covenant] junto à nação Escocesa contra o Rei, é por si só um crime grandíssimo, e tu [Thomas Hobbes] és o culpado. E igualmente foi a imposição do Engajamento [Engagement], do qual tu também és culpado, tal como está sendo feito pelo então Parlamento, cujos princípios democráticos tu aprovas<sup>77</sup>. (Nossa tradução) (Davenant, 1840, p.418)*

Hobbes fora identificado como alguém que partilhava das ideias radicais por conta de seu estado de natureza e, principalmente, pelo mecanismo de sua concepção de justiça. Uma das principais características que chamou atenção de seus críticos que o consideravam um revolucionário, aos nossos olhos, é sua definição de justiça: “a vontade constante de dar a cada um o que é seu” (Hobbes, *Leviatã*, I, XV, 1997, p. 125). O principal fundamento antropológico da definição de justiça hobbesiana encontra-se em Protágoras, em especial sua máxima “*El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existen como no existentes*” (Diógenes Laércio, *Vidas dos ilustres filósofos*, Protágoras, II, 1. Tradução de Ortiz, 1985, p.201). Para Hobbes, quem define a medida de todas as coisas, ou seja, quem limita a criação de diferentes medidas e convencionou uma única é o poder soberano. Ou ainda, quem define o que é o seu da sentença “*dar a cada um o que é seu*” é o soberano, seja ele um homem ou uma assembleia.

*Em todos os Estados o legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como numa monarquia, ou numa assembleia, como numa democracia, ou numa aristocracia. Porque o legislador é aquele que faz a lei. E só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a só uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, soberano), portanto o soberano é o único legislador. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, XXVI, 1, p. 209)*

---

<sup>77</sup> That very entering into the Covenant with the Scottish nation against the King, is by itself a very great crime, and you [Thomas Hobbes] guilty of it. And so was the imposing of the Engagement, and you guilty of that also, as being done by the then Parliament, whose democratical principles you approve of.

A medida das coisas é o homem, o inventor das leis, o soberano e não mais um ente divino. Como constatou Bobbio, Hobbes inventou a concepção de justiça formal, pela qual só existe injustiça no Estado Civil. É *“justo o que é ordenado por quem tem o poder de ordenar e injusto o que é proibido, pelo fato de ser proibido.”* (Bobbio, 1991, p.103). Por este motivo, ainda segundo Bobbio, Hobbes é o pai do positivismo jurídico (Idem, Ibidem, p. 102), ou seja, o criador do império das leis. Trata-se de uma concepção legalista de justiça e o mais interessante, tudo isso como derivado de um ditame da lei natural. A terceira lei de natureza de Hobbes nos manda respeitar os pactos celebrados, e esta Lei constitui a fonte e origem da justiça<sup>78</sup>. Cumprir os pactos significa que qualquer coisa pode ser instituída a partir de então, desde que os pactuantes sejam todos beneficiados. Não há, em Hobbes, nenhum impedimento acerca da matéria sobre a qual se celebram os pactos, nem mesmo se verdadeira ou não. Por este motivo, a filosofia de Hobbes é também a promessa e a esperança de um novo Estado, de um novo pacto, feito pelas mãos dos homens.

Os dizeres hobbesianos sobre os homens e suas leis, segundo Davenant inspiraram Lilburne, sobretudo porque seu soberano, que poderia ser uma assembleia de homens, era o detentor absoluto do poder do Estado através de suas leis. Se por um lado, isso foi lido como uma doutrina totalitária por Arendt, por outro pôde soar de modo libertador na medida em que interpretou-se a soberania de Hobbes como uma filosofia potencialmente promotora de uma nova criatura política, um novo estado artificial de coisas que, nas mãos dos *levellers*, poderia ser inteiramente edificada de modo equitativo, desde que fosse atribuída soberania absoluta à assembleia democrática. O Deus mortal, afinal, abriu uma possibilidade até então inexistente: a criação de um mundo inteiramente outro. Pode-se observar em muitas passagens do *Leviatã* de Hobbes esta possibilidade, mas nos concentremos em sua descrição do estado de natureza:

*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*

---

<sup>78</sup> Terceira Lei de Natureza em Hobbes *“Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. (...) Nesta lei reside a fonte e a origem da justiça”* (Hobbes, *Leviatã*, I, XV, 1997, p. 123)

*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.*  
(Hobbes, *Leviatã*, I, XIII, 1997, p. 107)

A afirmação de que os homens eram iguais por natureza acabava com as prerrogativas do direito divino dos reis, das distinções da nobreza para com as pessoas comuns e, sobretudo, dos clérigos para com o povo. As distinções sociais existiam graças ao consentimento mútuo entre dominantes e dominados. Hobbes colocava a mesma constatação revolucionária de Lilburne, mas muito provavelmente não possuía os mesmos propósitos. Hobbes não observa a igualdade entre os homens um bem em si mesmo. Esta condição é insegura, pode, por vezes, ser interessante ou não. Tratar-se-ia da guerra de todos contra todos, portanto, uma *“miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza”* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XIII, p.110), na qual não há perspectiva de futuro. Muitas vezes, amparados por estas ideias, a recepção que definiu Hobbes como monárquico encontra suas bases. Mas no capítulo seguinte, afirma o filósofo que a natureza manda buscar a paz. No capítulo XV, logo encontramos o Hobbes apologista das leis naturais e mostra que é uma lei da própria natureza que os *“homens cumpram os pactos que celebrarem”* (Idem, *Ibidem*, XV, p.123). Ora, novos pactos entre os homens podem edificar novos governos, por ditame da natureza e aí encontramos novamente o Hobbes democrata e crítico da monarquia. Hobbes, por outro lado, não recomenda a conquista da soberania pela rebelião. Embora possa ser *“coroadada de êxito”*, é contrária à razão, pois *“ao fazê-lo se ensina aos outros conquistar da mesma maneira”* (Idem, *Ibidem*, p. 125). Mas, não obstante, pode ser coroadada de êxito... Enfim, os problemas de se definir Hobbes como defensor da igualdade encontram-se no tópico II.1. A recepção de um Hobbes descrito como *“monarquista”* ou *“totalitário”*.

A edição Oxford (Sharp, 2002), na qual foram publicados os textos dos *Levellers*, o prefácio indica que provavelmente Hobbes teria lido Lilburne para descrever seu estado de natureza, mas observamos que sua fonte não foi o *leveller* e sim Antifonte. O estado de natureza de Hobbes é uma tópica antiga encontrada em Antifonte, um aristocrata.

*Conhecemos e veneramos, as dos que moram longe nem conhecemos nem veneramos. Agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis as mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas.* (Antifonte, Fr.44, POxy 1364, fr. B tradução de Bellintani Ribeiro, 2008, p.77)

Sobre esta relação entre Antifonte e Hobbes, não encontramos pesquisas que aprofundassem suas interligações políticas, somente um estudo sobre a quadratura do círculo<sup>79</sup>. Este fato é interessante na medida em que evidencia o contato de Hobbes com os fragmentos de Antifonte. No século XVII ainda não estava estabelecida a autoria dos textos de Antifonte<sup>80</sup>, mas isso não se configurou como um problema para Hobbes. Tudo indica que o inglês descobriu três séculos antes que se tratava dos textos do mesmo Antifonte pelo fato de ter incorporado a antilogia em sua filosofia.

<sup>79</sup> Do que se tem registro, Antifonte foi o primeiro a defender a tese da quadratura do círculo, por documentos doxográficos (conferir Aristóteles, *Physica* 185a 14-17(B14 DK); Simplicio, In *Aristotelis Physica* 54.12-55 (B13 DK); Temístio, in *Aristotelis Physica paraphrasis* (B13 DK) em tradução de Pinto, 2005, p. 216). Ao que tudo indica, estes textos eram muito lidos. Simplicio e Temístio apresentam descrições diferentes de como se chega ao cálculo da quadratura do círculo de Antifonte. No século XVII inglês, Logomontanus pretendeu ter conseguido demonstrar a quadratura do círculo. Hobbes contribuiu para demonstrar a falsidade da quadratura de Logomontanus, a pedido de Pell. John Pell era um matemático inglês que solicitou a insígnias matemáticos europeus (dentre eles Descartes, Gassendi e Roberval) para demonstrar a propriedade que implicaria na falsidade da quadratura de Logomontanus: «se  $A$  é a tangente de um arco menor que o quadrado de um círculo, e  $B$  é a tangente da metade de um arco do anterior, então  $A:B=2R^2:(R^2-B^2)$ , sendo  $R$  o raio do círculo». Hobbes fez uma complexa demonstração sintético-euclidiana na qual utilizou seus conhecimentos do livro V dos *Elementos* (1640), até chegar à conclusão de que a quadratura do círculo de Logomontanus era falaciosa. Depois deste episódio, no *De Corpore* (1651), capítulo XX, proposição II «A reta  $BF$  composta pelo raio do círculo e pela tangente do arco de 30 graus é igual à quarta parte do perímetro do mesmo círculo». Hobbes encontra sua própria quadratura do círculo através de uma divisão perpétua de toda diferença entre o arco e as cordas, que ao final, desaparece (Hobbes, *Elementorum Philosophiae*, 1655, p. 173) tal como descrito por Temístio (Temístio, in *Aristotelis Physica paraphrasis* (B13 DK)), onde afirma que Antifonte era partidário da bissecção ao infinito do arco e das cordas. Esta sua versão é muito criticada e em maio de 1669 Hobbes publica em Londres *Quadratura Circuli, Cubatio Sphaerae, Duplicatio Cubi*. A partir deste texto, os seus críticos o abandonam, dizendo que não perderiam mais tempo com Hobbes. Em 1678, Hobbes publica *Decameron Physiologicum or The Dialogues of Natural Philosophy*, demonstra que «A proporção de uma linha reta (segmento) é igual a metade do arco de um quadrante». Para melhor visualização desta tese, conferir estudo de Sirena in *Hobbes y la Cuadratura del Círculo*. Sirena, um historiador da ciência, considera a ideia de quadratura do círculo falaciosa, desde Antifonte. Embora a compreensão destas passagens fique gravemente comprometida pela falta de ilustrações, cabe aqui somente ressaltar que Hobbes manteve, em seus estudos de filosofia natural, a ideia antifonteana de quadratura do círculo.

<sup>80</sup> Conferir nota 51.

Por décadas discutiu-se sobre a existência de dois Antifontes, um orador e outro sofista e somente no século XX a historiografia concluiu que se tratava de um mesmo autor. Esta imprecisão se deveu ao fato de sua obra ser interpretada, assim como Hobbes, de maneira antagônica, ora defensor da igualdade ora defensor da desigualdade ou ainda como antidemocrata. Segundo Vidal, o líder oligarca e antidemocrático em nada se assemelhava com o sofista autor de *Acerca da Verdade*, na qual defendia a unidade do gênero humano igualando gregos e bárbaros, um homem inspirado em autênticos princípios democráticos (Vidal, 1998, p.42).

Havia também uma discussão sobre o estilo. Hermógenes, o mesmo já citado no capítulo II, conta-nos que Dídimos, um gramático alexandrino do século I a.C., defendia a distinção entre um que era de Ramnunte e outro de Atenas, o primeiro orador e o segundo sofista<sup>81</sup>. Escreveu-se dele que o de Atenas foi condenado à morte dentro do regime dos Trinta Tiranos (pelo tirano Dionísio (Filóstrato, 2002, I15, III, 25, 499-500) e, no entanto, o de Ramnunte foi também o líder da Conjuração dos Quatrocentos Tiranos contra a democracia (Idem, Ibidem, II, 498-499). Por liderar a conjuração dos Quatrocentos, foi acusado de traição e executado. Tucídides nos conta que ele mesmo se defendeu e que sua defesa foi a melhor que existiu (Tucídides, 1952, VIII, 25, 68, p. 581). Segundo Rosseti (Rosseti, 2008, p.13), após estudo de Narcy, (Narcy, 1989), não restam mais dúvidas, há somente um Antifonte.

Ao citar Antifonte, Hobbes optou pelo líder antidemocrata. Porém, ao incorporar as ideias, o filósofo ficou com o Antifonte considerado “democrata”, o autor do *Acerca da Verdade*, na qual há a citação sobre a igualdade dos homens. Na introdução de sua *Guerra do Peloponeso*, Hobbes diz:

*Em retórica, ele [Tucídides] foi o discípulo de Antifonte; alguém (por sua descrição no oitavo livro desta história) que pelo poder do discurso foi por pouco um milagre e também temido pelo povo por sua eloquência. De tal maneira, tanto em seus últimos dias ele viveu aposentado, mas quanto como foi conselheiro, e escreveu discursos para outros homens que recorreram a ele com este propósito. Foi ele quem planejou a deposição do povo, bem como o levante do governo dos Quatrocentos. Motivo pelo qual também foi morto, quando o povo novamente recuperou sua*

<sup>81</sup> Conta-se também que haveria um terceiro Antifonte, ou ainda que poderia ser o mesmo. Este era intérprete de sonhos, mas esta sua obra foi totalmente perdida (Pinto, 2005, p.205). Restaram as doxografias sobre a obra.

*autoridade, não obstante ele ter advogado em sua própria causa, a melhor de qualquer homem de seu tempo. Não necessita-se colocar em dúvida que de tal mestre de Tucídides era suficientemente qualificado para se tornar um grande demagogo, e de grande autoridade junto ao povo. Mas parece que ele não desejava em absoluto se intrometer no governo: porque naquela época era impossível para qualquer homem dar profícuos e rentáveis conselhos para a república, e não incorrer no desprazer do povo.*<sup>82</sup> (Hobbes, *Guerra do Peloponeso*, 1843, p.xv)

Consideramos assim que Hobbes, desde o princípio, não considerava que a expressa contradição era um problema. O problema estava na recepção que não compreendia a presença de ideias antagônicas em um mesmo autor, como veremos no próximo capítulo.

Cassin inicia sua ideia de que a política é uma questão de *logos* com os trabalhos de Antifonte. *Logos* no sentido forte de discurso persuasivo, seja classificado como sofístico ou não. Em linhas muito gerais, trata-se da noção de que o *logos* produz a criação contínua da cidade, porque é este o único capaz de produzir a *homonoia*: “*identidade de espírito e sentimento*” (Cassin, 2005, p. 69). Ao mencionar os fragmentos do *Sobre a Verdade* de Antifonte, Cassin defende a ideia de que foi este o primeiro pensador a opor natureza e lei, principalmente pela interpretação historiográfica acerca do trecho supracitado. Esta obra de Antifonte é uma grande referência, pois trata-se de um texto cuja autoria não é proveniente de doxografia. *Sobre a verdade* é um texto autêntico e concentra as ideias políticas de um pensador anterior a Platão, ideias estas “*Objeto de interpretações proliferantes (a propósito deste texto, falou-se de Hobbes, Rousseau, Kant, Sade)*” (Cassin, 2005, p.

---

<sup>82</sup> In rhetoric, he [Tucídides] was the disciple of Antiphon; one (by his description in the eighth book of this history) for power of speech almost a miracle, and feared by the people for his eloquence. Insomuch as in his latter days he lived retired, but so as he gave counsel to, and writ orations for other men that resorted to him to that purpose. It was he that contrived the deposing of the people, and the setting up of the government of the four hundred. For which also he was death, when the people again recovered their authority, notwithstanding that he pleaded his own cause the best of any man to that day. It need not be doubted, but from such a master Thucydides was sufficiently qualified to have become a great demagogue, and of great authority with the people. But it seemeth he had no desire at all to meddle in the government: because in those days it was impossible for any man to give good and profitable counsel for the commonwealth, and not incur the displeasure of the people.

70)<sup>83</sup>. Cassin não aprofunda esta relação, até porque não é este o objeto de sua análise.

Reik, uma estudiosa da renascença, apontou somente a presença de Protágoras em Hobbes, num sentido para além do argumento do *homomensura*.<sup>84</sup> O ideal da maior parte das obras dos sofistas que circulavam no contexto renascentista, segundo Reik, em especial Protágoras, era valer-se da retórica para unir a filosofia à vida, teoria à prática. Ainda os últimos sofistas equiparavam retórica a uma *techné* política ou a arte pela qual se moldava os cidadãos virtuosos e “*Hobbes era certamente consciente da visão dos últimos sofistas*”. (Reik, 1977, p. 40).

Há muitas semelhanças entre Hobbes e Antifonte (pelo qual não é possível excluir Protágoras, como veremos no próximo capítulo). Antifonte foi criticado por seus companheiros aristocratas mais tradicionais (Vidal, 2004, p.78), assim como Hobbes. Vidal, estudioso de Antifonte, afirma que a passagem na qual Antifonte fala sobre a igualdade dos homens em geral foi mal lida pelos modernos. A recepção moderna observou nestas passagens a igualdade de direitos, porém Antifonte reconhecia que os homens são iguais por natureza, mas diferentes em seus costumes (Idem, Ibidem, p.74). Na Grécia de Antifonte, os nobres costumavam estabelecer vínculos matrimoniais com nobres e príncipes de outras cidades, incluindo as bárbaras (que não falavam grego) e foi Péricles<sup>85</sup>, o dirigente da democracia, quem limitou os direitos de cidadania só a quem fosse nascido de pais e mães atenienses (Plutarco, ?, *Vidas*, III, §37, p. 102). Tratava-se de um golpe endereçado às riquezas das famílias nobres atenienses (Vidal, 2004, p.74). É a partir deste decreto de Péricles que surgiu a noção pejorativa de *bárbaro*, que antes da democracia significava simplesmente *estrangeiro* (Idem, Ibidem). Antifonte afirmava que não havia diferenças entre gregos e bárbaros, pois os gregos são estrangeiros em outras terras também.

---

<sup>83</sup> Cassin considera, com Nietzsche em seus escritos póstumos, que é necessário “*insistir no anti-idealismo dos pragmata e considerar o momento sofístico como um momento de lucidez da filosofia*” (Cassin, 2005, p. 14)

<sup>84</sup> *Homomensura*, um termo latino, designa o *Homem como medida de todas as coisas*, baseado na máxima de Protágoras: *El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existen como no existentes* (Diógenes Laércio, *Vidas dos ilustres filósofos*, Protágoras, II, 1. Tradução de Ortiz, 1985, p.201)

<sup>85</sup> Trata-se de uma lei de Péricles que proibia a Epigamia com um cidadão ateniense: “*E se alguém der uma mulher em casamento a um cidadão ateniense dizendo ser parente dela, perderá sés direitos civis, e seu patrimônio será confiscado, e um terço deste passará ao denunciador.*” (Demóstenes LIV (Contra Neaira) 52, fins do século V a.C., citado em Arnaoutoglou, 2003, p.20)



Hobbes observou a mesma relação quando proferiu a afamada sentença de Plauto, que acabou por vulgarizar-se como sua, sobre lobos e homens (Hobbes, *De Cive*, 1998, p.3). Dentro da cidade, o homem é o deus do homem, já os povos das cidades tratam-se uns aos outros como lobos e rapinantes.

*Bárbaro* passou a ter um sentido pejorativo, tal como constatou Hobbes em sua reflexão sobre o termo *tiranía*, no qual o termo *tirano* significava *Rei* e passou a significar algo execrável após a ascensão da democracia. Hobbes e Antifonte notaram que, depois da instituição das leis democráticas na Grécia, os termos *bárbaro* e *tirano* tornam-se pejorativos.

É possível observar em Hobbes, além de Antifonte, a mesma ideia de igualdade em Cícero, quando este afirma:

*en efecto, no existe una sola cosa tan semejante e tan igual como lo somos todos los otros entre nosotros mismos (...) De manera que, cualquiera definición de hombre, ésa misma es válida para todos los demás. Lo cual es prueba suficiente de que no hay ninguna diferencia en el género humano* (Cícero, *De legibus*, 1.10.29-30, 1989, p.204).

Embora ocorram muitas semelhanças entre Cícero e Hobbes, resta claro que as ideias sobre o gênero humano são mesmo de Antifonte. Hobbes observa a igualdade humana a partir das faculdades, tal como Antifonte, que as observa pelas capacidades (do grego *dynatà*, também traduzido por *potências*). Cícero, por sua vez, parte da definição (*definitio*) de homem para comprovar a igualdade. Além da proximidade em termos de ideias, Hobbes também apropriou-se da antilogia antifonteana. Já a *controvérsia* (o termo latino ciceroniano para *antilogia*), uma estratégia largamente empregada por Hobbes, como vimos no capítulo I, embasa o conceito de soberania: definir sobre qualquer matéria objeto de controvérsia, dá-se em função e monopólio do soberano. As *invenções* em controvérsia são dirimidas a partir das definições do poder soberano, que desta maneira, monopoliza a *inventio*. A antilogia opera em um plano de homologia estrutural da obra, como demonstraremos a seguir.

### **III.3. Os dois Hobbes são, em verdade, um só: uma necessidade antilógica**

Goyard-Fabre observa, acerca destas recepções (Hobbes totalitário e igualitário) consideradas por ela como “*aspectos desconcertantes*” (Goyard-Fabre,

p.24), uma dificuldade de compreensão da mensagem de Hobbes, apesar de sua rigorosa sistemática (Idem, Ibidem). Goyard-Fabre considerou estes antagonismos como “*os dois pontos sensíveis de uma obra ambivalente*” (Idem, Ibidem). À ambivalência dada, passemos ao nosso terceiro sentido da obra de Hobbes, o sentido que engloba os seus extremos ao mesmo tempo, como faz Antifonte ao conjugar leitores opositores.

Hobbes delimitou sempre seu poder soberano em *um homem* ou *uma assembleia de homens*. O fato é que a vitalidade do *Leviatã* deve-se a esta complexidade: quem quer que assuma o governo, quem quer que seja o leitor do *Leviatã* (um monarquista ou democrata), será capaz de manter-se em paz e em unidade ao submeter-se ao poder soberano. Por isso o *Leviatã* de Hobbes possibilitou as interpretações extremas supracitadas, do governo de um (com Arendt, Hume e Descartes) para o seu outro extremo, o governo de muitos (com Davenant, Clarendon etc). Constatamos com Janine Ribeiro que importa menos o regime e mais a unidade do poder:

*A questão principal da escolha do regime é, pois, a unidade e continuidade do poder. Unidade: pouco importa que a soberania caiba a um indivíduo ou uma assembleia, desde que o corpo seja unitário e sem falha; mas, se tomarmos ao pé da letra a palavra “monarquia”, veremos que se exige justamente um modelo monárquico enquanto forma do poder unitário. Assim como no nascimento do Estado há uma democracia contratual que não se deve confundir com o regime democrático, existe um modelo monárquico que não se reduz aos governos dos reis. (Janine Ribeiro, 2003, p.67)*

Trata-se de uma engenhosidade de Hobbes, cuja obra leva em consideração duas posições possíveis de governo e o seu leitor como um terceiro elemento, um juiz que escolhe qual governo seguir. As duas disposições são possíveis porque, o povo, o substrato do poder soberano, é como papel em branco, ou seja, nele inscreve-se qualquer valor, democrático (no caso de uma assembleia assumir o poder) ou monárquico (no caso de um monarca assumir o poder). Importa menos qual seja a forma de governo e mais assegurar a obediência ao poder constituído.

No capítulo XXX do *Leviatã*, Hobbes nos mostra os deveres de quem ocupar o ofício de soberano representante e, a certa altura, lembra ao ocupante da cadeira que

o espírito da gente vulgar é como papel limpo a ser impresso<sup>86</sup>. A autoridade pública deveria, por este motivo, inscrever nele o que desejar (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXX, p. 242). Deve-se, portanto, inscrever, antes de tudo, para evitar a sedição, não apenas pelo dever, mas pela segurança e benefício do povo. Analisando-se os pormenores desta pedagogia, observamos que Hobbes recomenda ensinar ao povo que nunca se apaixone por nenhuma forma de governo que observa nas nações vizinhas. Hobbes chama a atenção para sua incrível criação: não importa o regime, o que mantém a prosperidade e a paz em uma cidade é a *concórdia* do povo, é a manutenção daquele poderoso homem artificial, o *Leviatã*. Deve-se evitar a sedição porque ela é a doença, e a guerra civil a morte do corpo político. É dever do soberano ensinar ao povo evitar a sedição, pois este não pode ignorar os fundamentos e razões daqueles direitos essenciais<sup>87</sup>, uma vez que os homens são facilmente tomados pela sedição.

*Venho agora falar sobre as doutrinas particulares, as quais devem ser ensinadas ao povo. A primeira será que a nenhuma das formas de regime, as quais se observam nas gentes vizinhas, ou então, atraídos, intentem imitar. E qualquer que seja a grandeza que veem na prosperidade daquelas gentes, apaixonem-se mais do que pela própria forma [de governo] de sua cidade. Na verdade, o bem, em qualquer cidade, origina-se não pela aristocracia, ou pela democracia ou então pela monarquia, mas pela obediência e concórdia dos cidadãos. Em toda cidade, pela sua origem, destruída a obediência dos cidadãos e por consequência a concórdia, de modo algum florescerão os cidadãos e a cidade em breve tempo dissolver-se-á. (nossa tradução do latim).<sup>88</sup> (Hobbes, *Leviatã*, 1841, II, XXX, p.242-243)*

<sup>86</sup> Outra herança platônica. Em Platão, a bestialidade habitualmente atribuída à multidão não é por natureza, possui, portanto, um caráter mutável. Sócrates nos lembra “*não acuses em demasia a multidão*” (Platão, *República*, 1972, VI, 499e). O pensador sugere que, ao invés de provocar o vulgo, dever-se-ia aconselhá-lo, demonstrando quem são os filósofos, sua natureza e sua profissão, porque a boa cidade é aquela na qual a unidade do poder se dá pelo filósofo, ou seja, onde existe a coincidência da política e da filosofia, como um verdadeiro uno.

<sup>87</sup> Os direitos essenciais do povo são os mesmos direitos essenciais de soberania, descritos no capítulo XVIII do *Leviatã*.

<sup>88</sup> *Ut veniam jam ad doctrinas particulares quas **populos** docendus est, prima erit, ne formas regiminis, quas in gentibus vicinis conspiciunt, plusquam formam civitatis propriae adament, aut imitari cupiant, quamtamcumque gentium illarum prosperitatem videant. Non enim ab aristocratia, vel democratia, aut monarchia, sed ab obedientia et concordia civium in quacunque civitate res secundae oriuntur. In omni civitatis gerere, sublata obedientia, et proinde concordia, civium, non modo non florebunt cives, sed civitas brevi tempore dissovertur* (Hobbes, *Leviatã*, 1841, II, XXX, p.242-243)

Ainda que pressionado pelas desordens de seu tempo, Hobbes nos mostra que o pior dos mundos é a Guerra Civil e que os Estados devem a todo custo evitá-la e converterem-se em unidade o mais rápido possível. Antifonte também chegou à mesma conclusão em sua obra intitulada *Da concórdia* (Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, I, 15, 4 tradução de Pinto, 2005, p.225). Esta obra, da qual nada restou e que conhecemos apenas pela doxografia de Xenofonte, endossa a afirmação de Antifonte sobre ser a concórdia o maior bem para as cidades. Este conselho, tal como em Hobbes, não era para que os homens ficassem todos submetidos ao mesmo pensamento, o que é impossível, mas para que obedecessem às leis. Assim as cidades tornar-se-iam prósperas e fortes. Sem a concórdia, nenhum governo poderia existir.

*E efectivamente a concórdia parece ser o maior bem para as cidades e nestas, a maior parte das vezes, as assembleias dos anciãos e os homens mais eminentes exortam os cidadãos a viverem em concórdia entre si; e em toda parte, na Hélade, a lei determina que os cidadãos jurem viver em concórdia e em toda parte, prestam este juramento. Julgo que isto sucede não a fim de que elogiem os mesmos tocadores de flauta nem a fim de que elogiem os mesmos poetas nem para que se comprazam com as mesmas coisas, mas que obedeam às leis. Com efeito, quando os cidadãos lhes permanecem fieis, as cidades tornam-se muito fortes e muito prósperas. Mas, sem concórdia, nem a cidade poderia ser governada nem a casa bem administrada. (Xenofonte, *Memoráveis*, 4, 4, 16 tradução de Pinto, 2006, p. 226)*

Sobre o engenho de Thomas Hobbes em englobar teses conflitantes notamos a presença metodológica, ou melhor, antilógica de Antifonte, para além do argumento do estado de natureza. Seja qual for a escolha do leitor, se monarquista ou parlamentarista, haverá sempre unidade e paz em um Estado se houver concórdia em submeter-se ao poder constituído.

Hobbes descreveu a partir de Cícero o cenário do estado de natureza e a primeira parte de sua eloquência, a *inventio* (o conhecimento dos efeitos), conforme o capítulo anterior. Ao perceber a **controvérsia**, ou a **antilogia** dos argumentos dentro da guerra civil inglesa, o filósofo, ao invés de tomar um partido, resolveu definir-se por considerar tanto a monarquia quanto a democracia como regimes

possíveis. O importante, para Hobbes e para apaziguar o conflito, era a obediência e a concórdia, tal como em Antifonte. Antifonte amparou a Hobbes com seu estado de natureza, suas inversões e sua antropologia, pelas mãos de Tucídides<sup>89</sup>, como veremos a seguir.

---

<sup>89</sup> Hobbes traduziu a *Guerra do Peloponeso* de Tucídides para o inglês. Trata-se da segunda tradução direta do grego e de suma importância para os estudiosos da obra até nossos dias. Segundo os preceitos da época, o estudo da obra de Tucídides era importante para a orientação dos homens modernos em suas guerras, por este motivo utilizado na educação de estadistas e nobres ligados ao poder. Provavelmente o fez para seu pupilo Willian. Segundo Murari Pires, estudioso da obra, “Lorenzo Valla a traduziu para o latim entre 1448 e 1452, por encomenda do papa Nicolau V. Da latina de Valla originou-se a francesa de Claude de Seyssel, primeiras décadas do século XVI, dedicada a Luís XII de França, de quem ele era conselheiro régio. Da versão francesa de Seyssel, por sua vez, surgiram duas outras, uma para o inglês por Thomas Nicholl em 1550, ofertada ao Sir John Cheke, tutor de Eduardo VI, e a outra, agora na corte imperial de Carlos V em 1564, para o espanhol por Diego Gracián de Alderete, secretário real, porque se conta que o próprio rei levava Tucídides consigo em suas campanhas como se dizia que outrora Alexandre o fizesse com sua edição de Homero. Pela mesma época, 1545, Francesco di Soldo Strozzi traduziu Tucídides para o italiano, oferecendo a obra a Cósimo de Médici. Uma, em especial, ganha prestígio no âmbito da evolução do pensamento político moderno, a saber, a tradução inglesa, direta do grego, por Thomas Hobbes, de 1628, quando ele prestava serviços de secretário junto a William Cavendish, Barão de Hardwick e Duque de Devonshire, a quem a obra era dedicada, atuando também como tutor de seu filho. Assim, nos princípios de seu (res)surgimento moderno, a **fortuna da Guerra dos Peloponésios e Atenenses** aderia aos destinos da história do poder.” (Murari Pires, 2007, p.11)

**Acerca da disposição dos argumentos no estado de natureza  
(A antilogia de Hobbes, Antifonte e Tucídides)**

O estado de natureza de Hobbes, considerando-se suas vantagens e desvantagens, compõe o argumento central para que se institua o poder soberano, o *Commonwealth*, ou a *Civitas*. A igualdade de condições entre os homens, no estado de natureza, tornava imperioso o medo da morte violenta e a impossibilidade de viver a partir do próprio trabalho. São essas paixões do estado de natureza que mobilizam os homens à concórdia em edificar o Estado civil. Antifonte, pela escrita de Tucídides, forneceu ao filósofo, para além do argumento da igualdade entre os homens e da concórdia, a lógica do argumento. Hobbes apropriou-se da antilogia também nas leis para construir seu *Leviatã*. Neste capítulo, após a exposição do palimpsesto hobbesiano, que em sua camada mais profunda encontra Protágoras, passando-se à segunda camada encontrando Antifonte, depois à camada terceira em Tucídides para chegarmos à superfície hobbesiana, adentraremos em um relevante problema interpretativo na historiografia de Hobbes derivado destas questões, se é o filósofo um jusnaturalista ou um positivista (duas posições excludentes). Veremos como estas são duas facetas de um mesmo Hobbes. Estes serão os assuntos tratados neste capítulo.

O desejo de fruir do direito a todas as coisas (que ao mesmo tempo resulta em direito a nada) impulsiona os homens a edificarem o Estado, e assim passarem a usufruir ao direito sobre algumas coisas. O Estado civil não exclui o de natureza, uma leitura não deveria excluir a outra: são as vantagens e desvantagens do estado de natureza que conduzem os homens ao Estado civil, local onde todos, acordando uns com os outros, abririam mão de governar a si próprios para ceder este governo ao soberano<sup>90</sup>. O estado de natureza proporciona ao homem gozar os prazeres da existência (em especial o prazer de viver e de produzir), mas é para obter a garantia futura de algum desses bens, como evitar a morte violenta e poder viver a partir de sua própria indústria, que os homens, diante das vantagens e das desvantagens

---

<sup>90</sup> É digno de nota que o soberano pode ser um homem ou uma assembleia de homens, o que impossibilita a paternidade do absolutismo atribuída ao autor. O contrato, para Hobbes, é feito entre os homens, cada homem com cada um dos demais e exclui o soberano. Neste contrato que edifica o estado civil, cada homem deverá dizer para outro: “*Autorizo e cedo meu direito de governar-me a mim mesmo a este Homem ou Assembleia de homens, com a condição de cederes a ele o teu direito e autorizares todas as suas ações do mesmo modo*” (Hobbes, *Leviatã*, 1966, II, XVII, p.154, nossa tradução do inglês)

submetem-se ao poder soberano. O que mantém o corpo soberano vivo é justamente o conhecimento do estado de natureza, ou seja, a obediência ao soberano em função do medo do retorno às desvantagens e a perda das vantagens conquistadas.

As interpretações que levam de um extremo ao outro nesta passagem do *Leviatã* compõem um complexo quadro. Nele observamos um modo de dispor os argumentos empregados por Hobbes. Este modo de proceder, que encontramos claramente em Tucídides, implica em expor um assunto, enumerar as vantagens e as desvantagens, bem como suas causas e consequências. Após isso, expor o mesmo assunto, mas com argumentos contrários ao anterior, suas causas e consequências, enumerando suas vantagens e desvantagens a fim de **medi-las** com relação às vantagens e desvantagens do primeiro argumento, tornando o leitor o árbitro da questão. A cena compõe-se destes três elementos, a saber, um **argumento**, um **contra argumento** e um **leitor** que é conduzido, de um extremo ao outro, levado a agir perante o exposto. O resultado final é uma composição elaborada por estes três movimentos sob um mesmo tema. O capítulo XIII, que trata do estado de natureza, expressa bem esta ordem de coisas já em seu título: “*Da condição natural da humanidade relativamente a sua felicidade e miséria*” (Hobbes, *Leviatã*, I, XIII, 1997, p. 107). Os argumentos de Hobbes iniciam-se com a felicidade (do direito a todas as coisas, do fato de no estado de natureza não existir injustiça, da igualdade etc) e vão em direção à miséria (do direito a nada pela insegurança futura, de não haver alguém que julgue e faça cumprir as leis, da possibilidade da morte violenta etc). No fim do capítulo, após aterrorizar seu leitor a respeito das misérias, Hobbes apresenta o caminho de como escapar a elas, baseados nas paixões e na razão humana. A paixão que mobiliza é o medo e o desejo de bens necessários à vida cômoda. A razão, por sua vez, sugere normas de paz, pelas quais os homens podem entrar em acordo (Idem, *Ibidem*, p. 111). Hobbes assimila a noção latina de antilogia, a controvérsia, ao perceber que as descrições sobre o mesmo conflito se dão por lados divergentes. Como seu objetivo era dirimir o caos no qual a Inglaterra encontrava-se mergulhada, em nada resolveria posicionar-se como um ou outro. A razão certa residiria em emular o homem que se manteve na eternidade do tempo: “*Trata-se de aquisição para sempre, mais que uma peça para o concurso (agónisma) a ser ouvida de momento*” (Tucídides, I, 22, 4 traduzido por Hartog, 2001, p.81). Nesta passagem Tucídides, ao narrar a guerra do Peloponeso, adverte seu leitor que seu discurso é mais que uma peça agonística, ou seja, mais que um

relato das batalhas, que penderia para um dos lados. Adverte também, linhas antes, que não encontrará o deleite das narrativas míticas. Em compensação, o leitor terá a posse de um discurso cuja aquisição seria eterna. E foi esta a fonte que Hobbes procurou, e assim nutriu seu *Leviatã* com este elixir da vida eterna, ou ao menos longeva, que pulsa até hoje.

Ao mensurar os argumentos, Hobbes espera que seus leitores raciocinem matematicamente, ou seja, adicionem e subtraíam as vantagens e as desvantagens. As palavras eram as unidades mínimas pelas quais deveria ser feito o cálculo das sentenças (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, IV, p. 25). Veremos, na próxima seção, como este modo de dispor os argumentos de Hobbes deveu mais a Tucídides que a Euclides. Tucídides apresentava muitos de seus argumentos a partir de cálculos de sentenças.

Sobre a relação entre Hobbes e Euclides, cabe desenvolvermos o assunto. Strauss é o pai da tese que observa em Hobbes um método científico-matemático da política e considera que esta foi a grande inovação de Hobbes em termos históricos, cujo início teria marcado o fim da fase humanista. A matematização de sua linguagem seria posterior e fruto do contato com Euclides:

*Há visto que sus pensamientos más originales están más bien ocultos antes que revelados por una forma de demostración tomada de la matemática y una psicología tomada de la ciencia natural (...) (Strauss, 2006, p.56) Concluimos que no hubo cambio en el contenido esencial del argumento y en la intención de la filosofía política de Hobbes desde la introducción a su traducción de Tucídides hasta sus últimas obras. Lo que cambió fue fundamentalmente el método. Al principio, Hobbes apoya su argumento sobre todo en (inducido a partir de) la historia, luego en el estudio directo de las pasiones. Sólo el método de razonamiento, y por tanto también de presentación. Pudo haber recibido la influencia decisiva del “descubrimiento” de los **Elementos** de Euclides. (Idem, Ibidem, p.158).*

Quando tomamos o método hobbesiano, já analisado em capítulos anteriores e demonstramos que se deveu ao silogismo retórico de Aristóteles e a *inventio* de Cícero, chegando Hobbes até mesmo a nomeá-lo como *Método da invenção* (Hobbes, *De Corpore*, 1999, I, 6, 6, p. 62), compreendemos porque durante décadas



supôs-se que este era proveniente da geometria euclidiana. Como os pesquisadores não observavam no entimema (silogismo retórico) o método hobbesiano, o consideraram um legado de Euclides. Segundo Aubrey, Hobbes impressionou-se muito com a obra de Euclides, chegando a exclamar “*This is impossible!*” e de proposição em posição convenceu-se de que tudo aquilo era verdade. (Aubrey, *Brief Lives*, I, 332 compilado por Schumann, 1998, p.36). Esta passagem é uma das bases para se atestar a presença da mudança no método em Hobbes. Uma outra citação de Hobbes por Strauss para embasar o apreço do filósofo pelas matemáticas foi extraída do volume IV da ópera latina, intitulada *Various concerning mathematics, geometry and physics*. Reproduzindo a citação de Strauss:

*Se porventura... as doutrinas morais e civis fossem demonstradas, por qual razão eu não creria e aquelas diante das matemáticas, não deveriam ser? De fato, não para qualquer assunto, mas as demonstrações produzem matemática.* (Nossa tradução do latim).<sup>91</sup>  
(Opera latina, IV, p. 23, passagem latina de Hobbes citado por Strauss, 2006, p.188, nota 24)

Esta citação não afirma que Hobbes tenha empregado as demonstrações euclidianas na ciência moral e civil. Somente coloca a questão que ele mesmo responde, “*não para qualquer assunto, mas as demonstrações produzem matemática*”. Strauss cita as passagens em que Hobbes emprega o cálculo das sentenças, que é de Tucídides, como veremos na próxima seção. Antes, cremos que deveríamos, para discutir a tese de Strauss, voltar nossa atenção para o método de Euclides. Quando abrimos os *Elementos*, o que observamos são uma série de procedimentos matemáticos e geométricos, e nenhum tipo de definição de qual seria seu método. A única coisa que existe nos *Elementos*, segundo Heiberg, especialista e autor da tradução consagrada de Euclides, é uma definição dos procedimentos matemáticos de análise e síntese no apêndice do livro XIII. Há ainda toda uma discussão de interpolação dos fragmentos, mas que aqui não cabe introduzir<sup>92</sup>. Para nossos modestos propósitos, tomaremos a tradução de Heath, que considerou o final do manuscrito P (*Vaticanus*, 190, séc. X) (no qual Heiberg se baseia) ininteligível,

<sup>91</sup> *Si... doctrinae moralis et civilis fuissent demonstratae, cur non credam et illas pro mathematicis haberis debuisse? Non enim subiectum, sed demonstrationes faciunt mathematicam*

<sup>92</sup> Para uma maior compreensão desta discussão conferir o capítulo 4 “A análise geométrica na tradição euclidiana e a analítica de Aristóteles” em *Novos Estudos Aristotélicos I* de Enrico Berti (Berti, 2004).

no trecho da definição da *síntese*. Por este motivo ele utiliza os manuscritos B (*Boldleianus*, scr.888) e V (*Vindobonensis* XXXI 13, séc. XII). Assim, sobre os procedimentos matemáticos de Euclides, encontraremos:

*Analysis is an assumptom of that which is sought as if it were admitted <and the passage> through its consequences to something admitted [to be] true. Synthesis is the assumption of that which is admitted <and the passage> through its consequences to the finishing or attainment of what is sought*<sup>93</sup> (Euclides citado por Berti, 2004, p. 109 em tradução do grego de Heath)

Ao analisarmos este trecho, é com dificuldades que se pode afirmar que este procedimento mudou radicalmente a filosofia de Hobbes. Em Euclides observa-se a definição de análise e de síntese, e para Hobbes o “*método inteiro, portanto, a demonstração, é sintético*” (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81). Talvez os cálculos de Euclides tenham impactado sua pesquisa em ótica, assunto para o qual não temos competência para analisar. Poder-se-ia ainda alegar que se trata de uma leitura muito particular de Hobbes sobre Euclides, mas sendo o inglês versado em matemática, física e geometria, cremos que esta tese é falha. Ainda sobre o método de Hobbes, Strauss afirma que:

*La única ciência desapasionada, puramente racional, y por lo tanto la única ciencia ya existente, es la matemática; por eso sólo orientándose como los matemáticos a partir de principios autoevidentes por medio de conclusiones evidentes, puede se reducir a política “a las reglas y la infabilidad de la razón”.* (Strauss, 2006, p.188)

Hobbes, ao definir o que entende por princípios autoevidentes, declara que são as proposições primárias ou mais universais. Certamente um matemático jamais admitiria axiomas “mais universais”, porque isso é admitir que há proposições “menos universais”. Esta imprecisão, do mais ou menos, fragilizaria o princípio. O axioma não pode ser frouxo porque é a base ao qual se recorre em caso de dúvida em

---

<sup>93</sup> *Análise é uma suposição do que é investigado como se fosse admitido <permitido> através de suas consequências para algo admitido [ser] verdadeiro. Síntese é a suposição de que o que é admitido <permitido> através de suas consequências para a finalidade ou a realização do que é investigado* (nossa tradução do inglês cotejado com o texto latino)

meio a um erro dos cálculos baseados nele. Importante ressaltar que isto não é um problema no entimema, cuja função é convencer e não necessariamente demonstrar verdades imutáveis, como é o caso do silogismo científico aristotélico. Na ciência experimental hobbesiana isso também não é um problema, é uma condição. As verdades em ciência experimental são provisórias porque devem ser passíveis de experimentação. O método científico de Hobbes, por se basear no entimema, o silogismo retórico, é repleto de paixão e não se aparta da razão.

*O método inteiro, portanto, a demonstração, é sintético, consistindo nessa ordem de discurso que começa nas proposições primárias **ou mais universais**, que são auto-evidentes e procedem por uma composição perpétua de proposições em silogismos* (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81)

Os procedimentos de análise e síntese de Euclides podem ser encontrados em Aristóteles, nos silogismos científicos, como bem definiu Berti “A *analítica aristotélica aparece, assim (...) como aquilo que traz mais luzes para a definição de análise e de síntese transmitidas em Euclides*” (Berti, 2004, p.128). Hobbes já frequentava há muito as ideias lógicas de Aristóteles e optou pelo silogismo retórico ao invés do científico.

Certamente, dentre os pesquisadores da filosofia de Hobbes, Strauss possui umas das pesquisas mais profícuas sobre o autor. Foi o primeiro a apontar a grande presença da retórica de Aristóteles em Hobbes (Strauss, 2006, p.63-72), mas ressalta que a abandona após o contato com a matemática de Euclides. Mas a genialidade de Strauss ainda aponta para outras revelações. Embora não concordasse com nossa hipótese, Strauss identifica conosco um mesmo momento na pesquisa de Hobbes, segundo a qual ela apresenta uma mudança radical na demonstração de sua filosofia: “*La traducción de Tucídides fue la coronación y el fin del período humanista de Hobbes*” (Idem, *Ibidem*, p. 75). A nosso ver, o que mudou o modo de apresentar a disposição dos argumentos em Hobbes não foi tanto a descoberta de Euclides e sim o seu estudo e a tradução da obra de Tucídides. Encontramos aqui não um fim, mas seu contrário, o começo.

#### IV.1. O palimpsesto de Hobbes

Onde muitos observaram uma matematização euclidiana da política encontramos um historiador grego antigo.

Aqui começamos a revolver as camadas de nosso palimpsesto. Constatamos a presença da antilogia de Tucídides em Hobbes. Passemos aos detalhes disto que chamamos de lógica antilógica.

A palavra antilogia (*antilogía*) porta uma *anti logia*, um discurso que se opõe ao outro, uma contradição<sup>94</sup>, em latim, uma *controvérsia*. Tucídides empregou a antilogia em sua *História da Guerra do Peloponeso*, tomada de seu mestre Antifonte. Do que se tem registro, Protágoras é apontado como pai da antilogia, por este motivo é nossa camada mais profunda. Partiremos de alguns textos deste para a compreensão da antilogia empregada por Tucídides. A antilogia brota da ideia de Protágoras de que existem, sobre qualquer questão, argumentos contrários. Um mesmo assunto contém em si, duas teses opostas, como atestam Aristóteles e Diógenes Laércio<sup>95</sup>, a respeito de Protágoras:

*“Tornar mais forte o argumento mais fraco”*  
(Aristóteles, Retórica, II, 24, 1402a23)

*“Protágoras foi o primeiro a sustentar que em todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si”*  
(Diógenes Laércio, IX, 51 em tradução de Pinto, 2005, p. 83)

Os documentos levam a crer que Protágoras dedicou uma atenção especial à antilogia e que esta possui profunda relação com a vida política da *pólis*. Há um texto chamado *Antilogias* atribuído a sua autoria e a doxografia aponta uma forte presença desta obra de Protágoras na *República* de Platão:

*Aristoxeno<sup>96</sup> disse que quase toda a República está escrita nas Antilogias de Protágoras. A República... que Favorino, no segundo livro de Histórias Variadas, afirma que também se encontra quase toda em Protágoras, nas*

---

<sup>94</sup> Conferir *antilogéo* in LIDDEL, H.G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and argued by H. S. JONES. Oxford: 1940.

<sup>95</sup> Sobre esta tese de Protágoras conferir também Clemente de Alexandria (Strom, VI, 65).

<sup>96</sup> Conferir fragmento 33, FHG II 282.

Antilogias (Diógenes Laércio 3, 37 em tradução de Pinto, 2005, p. 83)

Este fragmento ilustra não só aspectos da obra, mas também aponta para sua presença na *República* de Platão. É uma afirmação que indica a relevância da antilogia na vida política da *pólis*. Segundo Pinto, a acusação de plágio contra Platão deveu-se ao tema tratado por Protágoras, a justiça (um dos principais temas da *República*), e ainda de ter caracterizado uma *pólis* ideal, obra da qual não há registros (Pinto, 2005, p.83, ver nota 147). Além da questão temática, a justiça, nota-se também da antilogia na *República* de Platão. A maneira como Platão expõe o problema filosófico, se é melhor a vida do justo que a do injusto na *República*, opondo-os em um diálogo e levando o leitor a acompanhar o debate a partir de argumentos antagônicos sobre a questão da justiça, muito se assemelha à antilogia de Protágoras<sup>97</sup>. Segundo Romilly (Romilly, 1998, p.144), o fato é que Platão pretende superar este meio de análise porque a antilogia não tem como condição o conhecimento da verdade para a tomada da decisão sobre agir justamente ou injustamente. Há um trecho que ilustra claramente o mecanismo metodológico da antilogia na *República*, segundo as palavras de Sócrates no diálogo:

*Se, por conseguinte (...), fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os benefícios e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juízes para resolver a questão. (Platão, República, I, 348a-b e ss. Tradução de Rocha Pereira, 1987)*

Aqui em Platão já observamos os cálculos com as sentenças, muito provavelmente uma herança de Protágoras. Como já foi dito acima, a doxografia atesta muitas similaridades entre os dois textos. A antilogia, em seu modo de expor argumentos convidando o leitor para o cálculo das sentenças, é uma importante ferramenta metodológica, muito utilizada por Tucídides<sup>98</sup>, discípulo de Antifonte.

<sup>97</sup> A antilogia de Protágoras será tratada mais adiante, na página 96.

<sup>98</sup> Não nos cabe aqui apresentar a aplicação da antilogia por Tucídides, dada a profundidade do tema. Romilly apresenta um importante estudo sobre a antilogia em Tucídides, em especial a antilogia de Camarina (Tucídides, VI, 75-88), na qual Tucídides analisa dois discursos rigorosamente antagônicos, o de Hermócrates e o de Eufemos. Tratava-se de saber se a *polis* de Camarina iria colocar-se ao lado dos atenienses ou dos siracusanos. (Romilly, 1998, p.121-126)

Antifonte, por seu turno, traz a arte de contrapor até em seu nome (*anti phoné*: fala contrária) e desenvolveu uma espécie de aprimoramento da antilogia de Protágoras. Retomando o fragmento supracitado de Antifonte (Antifonte, Fr.44, POxy 1364, fr. B tradução de Bellintani Ribeiro, 2008, p.77), no qual afirma a igualdade entre os homens, observaremos esta arte de contrapor. Há uma oposição inicial paradigmática para a história da filosofia política, a oposição relacional entre *nomos* e *physis*, ou seja, entre lei (costumes) e natureza. No diálogo intitulado Protágoras, de Platão, encontraremos lá também a tópica da criação das cidades, através do mito de Prometeu, contado pelo personagem Protágoras. Há dúvidas se de fato esta versão do mito seja de Protágoras, mas trata-se de mais uma doxografia, que nos fornece algumas pistas. Em linhas gerais, o mito conta a criação da humanidade e da arte política. Quando chegou a ocasião, fixada pelo destino, da criação dos seres mortais, os deuses assim o fizeram e pediram para os irmãos Epimeteu e Prometeu que os dotasse de suas capacidades e as distribuíssem dentre eles. Epimeteu, considerado na mitologia o mais ingênuo e de escassa inteligência, pede ao irmão para que fizesse sozinho a empreitada, que aceita. Quando terminou seu trabalho, Prometeu verificou que Epimeteu havia distribuído todos os dons dentre os animais privado de razão (*tà áloga*) esquecendo-se do homem, que restou “*nu, descalço, sem cama e sem armas*” (Platão, 1970, 321c-d). Para sanar esta carência, pois já estava chegando o dia dos homens irem da terra para a luz, roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo e de Atenas a arte da sabedoria, mas isso não foi suficiente. Começaram a coordenar sons e palavras, vestes, calçados, buscar alimentos etc. “*Providos desse modo, viviam os homens dispersos, não havia cidades. Por isso eram dizimados pelos animais selvagens*” (Idem, Ibidem, 322b). Ainda que se reunissem, acabavam brigando uns com os outros e voltavam a se dispersar. Zeus, temendo perder sua criatura, pediu a Hermes levar aos homens a arte política (*techné politiké*), distribuindo igualmente pudor (*aidôs*) e justiça (*diké*) dentre eles. Agregando a este mito as outras doxografias sobre Protágoras, especialmente a ideia de homem como medida de todas as coisas, observamos que sua visão de *nomos* (lei) como instituição política humana em coletividades e criadora das cidades possui muitas afinidades com Hobbes.

Em Antifonte a primeira oposição entre natureza e costumes aparece nas primeiras duas sentenças: 1) *Conhecemos e veneramos, as [leis das comunidades] dos que moram longe nem conhecemos nem veneramos. Agimos como bárbaros uns*

*em relação aos outros* (leis – âmbito do *nomos*), oposto a 2) *enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos* (natureza – âmbito da *physis*). Se analisarmos cada sentença em separado, na sentença 1), pode-se observar uma outra oposição complexa. No grego encontramos o verbo *barbaridzo* na forma *bebarbarometha* (temos nos barbarizado uns aos outros), ou seja, sempre tratamos os demais como aquele que desconhece os seus costumes, por isso nossos costumes são de bárbaros em relação aos outros. A oposição *outro* e *nós* é, ao mesmo tempo, uma equivalência entre bárbaros e gregos, simultaneamente. Na sentença 2), um movimento análogo. Por natureza, nascemos iguais, mas com disposições antilógicas para ser tanto bárbaro quanto gregos, e aqui encontramos uma outra oposição, também complexa, que envolve disposições naturais para ser ou grego ou bárbaro, porque a condição de ser bárbaro e grego atualiza-se na relação.

Ao se analisar mais detidamente, ainda poderemos observar uma espécie de possível infinitude do argumento limitada por duas possibilidades, uma vez que podemos, na sentença 1) ser bárbaros com relação uns aos outros, isso poderia ser um atributo de todos os humanos mas no caso se limita a bárbaros e gregos. Na sentença 2) o mesmo, se por natureza pode-se ser grego ou bárbaro porque nascemos iguais, pode-se obter quantas cidadanias existirem sobre a face da Terra, mas limitam-se, neste caso, ou a uma cidadania grega ou seu contrário, uma bárbara.

Michael Gagarin afirma que a maioria dos estudiosos observa nesta passagem a similaridade natural das pessoas ser mais real que as diferenças criadas por *nomos*, pelos costumes (Gagarin, 2001, p. 180). Dentre eles, gostaríamos de ressaltar a interpretação de Cassin. Cassin considera que Antifonte substituiu um fundamento natural (da diferença entre grego/bárbaro invalidado pelo argumento da similaridade da espécie) por um fundamento cultural e político: “*a maneira de se relacionar com a lei*” (Cassin, 2005, p.71). Esta análise centra seu foco no ato de barbarizar, verbo que, segundo Cassin, é um neologismo antifonteano. Dirá Cassin que barbarizar é perder a identidade grega e isso porque quando nos relacionamos com a lei de maneira idiossincrática, renunciamos à inteligibilidade e à universalidade, tanto do *logos* quanto da *homologia* (que significa ter mesmo *logos*, acordo, consenso). Deste modo, barbarizar é recusar a lei comum dos gregos e recair, assim, na bestialidade. Para chegar a esta conclusão, Cassin exemplifica com o emprego do termo *barbarizar* de Eurípedes em *Orestes* (vv485-525) (Idem, Ibidem, p.72), no qual opõe

a lei aos instintos animais, oposição largamente utilizada no período. Ostwald (1900), por sua vez, defende que Antifonte dá igual peso a ambas perspectivas, natural e cultural. Gagarin, por sua vez, acredita que uma leitura mais adequada seria a que observa a criação de uma identidade Grego-bárbaro, uma ambivalência (Gagarin, 2001, p. 180). Para nossos propósitos<sup>99</sup>, ao retomarmos os argumentos supracitados, tanto os que observam a supremacia da igualdade quanto os que observam um peso igual entre *nomos* e *physis* ou até mesmo uma ambivalência identitária, com Michael Gagarin, notamos uma **relativização do ser grego a partir da condição humana**, ou seja, uma reflexão sobre a ação dos gregos para com outros povos, um abandono das leis e um retorno à natureza. Isso ocorre porque, a todos os sentidos encontrados, importa a condução do leitor pelas sentenças construídas e as reflexões que elas provocam. Elas induzem o leitor a observar-se de outra maneira, a raciocinar acerca de sua própria condição, para finalmente constatar, com Antifonte, que somos bárbaros e gregos, porque somos iguais em nossas ações e condições, mas não somos iguais, pelos costumes. Se o leitor é um partidário do helenismo, dos gregos, ao ver-se na condição de humano, que é a de respirar pela boca, pelas narinas e simultaneamente na condição de grego, não venera os que moram longe, os estrangeiros bárbaros. Deste modo conclui o grego que é igual a qualquer outro ser humano. Dada esta igualdade, constata também que pode ser bárbaro para os que moram longe de Atenas. Segundo Vidal, igualdade por natureza e desigualdade por costumes não se opõem em Antifonte (Vidal, 1998, p. 49). Se o leitor não é grego, ele se reconhece analogamente, na ocasião em que os gregos também são bárbaros para eles. A desigualdade também é reconhecida, por ambos, uma vez que tanto gregos quanto bárbaros não reconhecem nem veneram os costumes dos que moram longe. Ambos chegam à mesma conclusão, a esta relativização, a esta concórdia. Constatamos com Cassin que o barbarizar conduz à renúncia da *homologia*, do consenso e um retorno à vida selvagem. Porém, cremos que Antifonte, na medida em que provoca este sentimento de dissenso entre os povos<sup>100</sup>, conduz a uma igualdade de sensação sobre a universalidade do ser

<sup>99</sup> Sobre este fragmento de Antifonte, os estudos de Ostwald e especialmente Narcy (1989) recuperam todos os estudos realizados até o presente momento.

<sup>100</sup> Aqui encontramos outra presença de Antifonte em Hobbes, quando o filósofo inglês declara que a ambiência dos países dá-se como no estado de natureza. No capítulo em que trata da liberdade dos súditos, capítulo XXI, Hobbes dirá “*Porque tal como entre os homens sem senhor existe uma Guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai nem propriedade de bens e terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta*



estrangeiro, entre todos os leitores, sejam bárbaros ou gregos, a partir de suas desigualdades. Em outras palavras, a partir do dissenso se produz o consenso. O objetivo é conduzir a um ponto de concórdia, tal como pretendeu Hobbes com monarquistas e parlamentaristas em seu *Leviatã*<sup>101</sup>.

*Pois a prosperidade de um povo governado por uma assembleia aristocrática ou democrática não vem nem da aristocracia nem da democracia, mas da obediência e concórdia dos súditos; assim como também o povo não floresce numa monarquia porque um homem tem o direito de governá-lo, mas porque ele lhe obedece. Retirem-se de que Estado for a obediência (e consequentemente a **concórdia** do povo) e ele não só não florescerá, como a curto prazo será dissolvido. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXX, p. 253).*

O principal recurso lógico utilizado por Antifonte no fragmento analisado é a inversão, menção àquela ensinada por Protágoras, com um requinte: o uso dos mesmos termos, tanto na afirmação quanto na refutação. Por exemplo, no início do fragmento supracitado, veremos: *Conhecemos e veneramos, as [leis das comunidades] dos que moram longe nem conhecemos nem veneramos. Conhecemos e veneramos e em seguida nem conhecemos nem veneramos*. Em Hobbes teremos o emprego da mesma disposição de argumentos, como no exemplo *o homem é o deus do homem e o homem é o lobo do homem*, no qual o mesmo termo, *homem*, varia de valor conforme o contexto. Esta construção dos enunciados encontra-se presente também em Tucídides. O historiador antigo recolheu testemunhos antagônicos e assim os dispôs “*car les témoins de chaque action ne disaient pas la même chose sur les mêmes actions, leurs paroles dépendaient de leur parti pris ou de leur mémoire*”<sup>102</sup> (Murari, 2003, p.130).

---

*liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar\_ mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de Guerra perpétua, e sempre na iminência de batalha” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXI, p. 174). Também no XXX “No que se refere às atribuições de um soberano para com outro, que estão incluídas naquele direito que é comumente chamado direito das gentes, não preciso aqui dizer nada, porque o direito das gentes e a lei de natureza são uma e a mesma coisa” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXX, p. 262).*

<sup>101</sup> No *Leviatã* Hobbes menciona a concórdia como condição *sine qua non* para a existência do Estado Civil. Conferir: Introdução; II, XVII e II, XXX;

<sup>102</sup> *porque as testemunhas de cada ação não disseram a mesma coisa sobre as mesmas ações, suas palavras dependiam de sua parte no conflito ou de sua memória (Nossa tradução do francês).*

O que nos interessa aqui é a apropriação que Tucídides faz da inversão. Segundo Romilly, com a inversão, tanto em Antifonte quanto em Tucídides, não é necessário esforça-se para apresentar uma nova invenção na contraargumentação. O segredo do engenho consiste em retirar a força do argumento a ser derrubado, invertendo-o contra ele mesmo. Para tanto, deve-se afastar a relação que se observa antes nele primitivamente e reconstruí-la de acordo com a tese que se quer provar. Deste modo, arruína-se de modo inexorável o argumento. Em suma:

*Consiste sempre em partir do fato utilizado pelo adversário e conferir-lhe outro significado, de favorável, ele se torna desfavorável, e em vez de fornecer a uma tese um argumento forte, torna-se o seu ponto fraco. (...) Estabelecer entre dois elementos utilizados pelo adversário uma relação diferente e se possível, inversa (...) não é preciso chamar a atenção para uma nova causa: basta conservar os próprios termos de que o adversário tirava sua força (Romilly, 1998, p.135)*

Ao narrar a sua história, Tucídides recorre à disposição das sentenças em aparentes operações matemáticas cujo *agon* dá-se na antilogia supracitada de Antifonte, demonstrando sempre os dois lados de cada etapa da guerra do Peloponeso. Antifonte já empregava o recurso e em Tucídides será uma constante. O historiador grego explica o motivo pelo qual adotara tal prática e o mesmo argumento é utilizado por Hobbes.

*os que estiveram presentes a cada um dos acontecimentos não diziam as mesmas coisas acerca dos mesmos fatos, mas sim conforme fosse ou a sua inclinação por um dos lados ou a sua memória. (Tucídides, I.22.3 citado por Murari, 1998, p.3)*

*cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição e interesse do locutor (Hobbes, Leviatã, 1997, I, IV, p.49)*

Hobbes incorpora a constatação de Tucídides em sua filosofia política. Esta é a justificativa para que o poder soberano seja o monopolizador dos sentidos e das

interpretações dos textos e das leis. Somente o monopólio evitaria a dissensão em torno do que é o justo e asseguraria, desta forma, a paz pública.

Os modernos leram esta explicação como um método objetivo em Tucídides, mas cabe ressaltar que não se trata disso. Segundo Murari, há uma grande tradição que viu neste trecho (I.22) uma metodologia objetiva, ao se ocultar o narrador e apresentar os fatos. Porém, ainda segundo Murari, não há nada que indique a existência de método, aos moldes do século XIX, na Grécia antiga. O que há são apontamentos das dificuldades, e Tucídides não apresenta as soluções.

*Pois, Tucídides mesmo, em seu texto, revela apenas e tão somente, não as soluções por ele precipuamente alcançadas, mas antes as dificuldades por ele “metodologicamente” advertidas. Como as superou, por quais eventuais procedimentos e operações analíticas, Tucídides não diz. Aqui, mais do que tudo, imperam os silêncios do estilo elíptico tucidideano.* (Murari, 1998, p.11)

A busca por um método, tal como operamos no capítulo II, tal como fez Strauss, é um olhar marcadamente positivista que pressupõe um caminho que é característico do século XIX: há um conjunto de regras pelo qual o autor irá produzir toda obra. Mas o fato é que, ao voltarmos nossas atenções para o passado, não temos garantia alguma que os autores procederam deste modo. Ainda acerca deste tema, Shrimpton afirma que os historiados modernos enfatizam as regras metodológicas historiográficas da atualidade e não levam em consideração as regras do tempo do autor:

*a coleta, a verificação e a análise das evidências documentais. Os antigos concentravam-se no estilo e nas ideias gerais em torno das quais a narrativa histórica era organizada (...) Minha argumentação será no sentido de que isto [a passagem I.22 de Tucídides] não é o estabelecimento de um método de investigação, mas a descrição tucidideana de seus métodos e de seus objetivos literários* (G. S. Shrimpton citado por Murari, p. 11)

A conclusão de Shrimpton é perspicaz e instigante, porque nos induz a pensar que os antigos tratavam da matéria como um todo. A disposição do argumento, a antilogia, é uma espécie de moldura que dialoga com o conteúdo do quadro. A literatura e a retórica não eram disciplinas independentes da política. Como disse Hobbes, um dos grandes tradutores de obras antigas, os gregos utilizavam uma só palavra, “lógos, para linguagem e razão, não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas que não havia raciocínio sem linguagem”. (Hobbes, *Leviatã*, I, IV, 1997, p. 47).

Isso nos interessa na medida em que na obra de Hobbes, onde muitos observaram Euclides, nós encontramos Tucídides. Um outro dado interessante, sobre as matemáticas, é que segundo a doxografia de Diógenes Laércio, um dos livros de Protágoras se chamava *Das matemáticas*. Também chama a atenção o livro sobre as contradições, em grego *Antilogia*, em dois volumes, Alfa e Beta:

*Los libros que quedan de él son: El arte de disputar; De la lucha; De las matemáticas (Peri ton mathemáton); De la República (Peri politeías); De la ambición; De las virtudes; De estado de las cosas en el principio; De las cosas que hay en el Infierno (Peri ton en Haidou); De las cosas no bien hechas por los hombres; Preceptivo; Juicio sobre la ganancia, y dos libros De Contradicciones (Antilogion a'B).* (Diógenes Laércio, 1985, IX, 55, p.203)

A matematização implica em tornar os argumentos comparáveis, apropriados à soma e à subtração ou em sua igualdade, tal qual fez Antifonte no fragmento analisado. O objetivo da matematização é conferir a maior precisão possível ao argumento. Vejamos uma passagem de Tucídides sobre o poderio dos Lacedemônios em relação aos gregos. Nela podemos observar, além dos elementos de aritmética em destaque, o uso dos mesmos (as edificações da cidade) argumentos em inversão:

*Pois se a cidade dos Lacedemônios se tornasse deserta e **restassem (leiphtheíe)** os templos e as fundações dos edifícios, imagino que, após muito tempo, haveria muitas dúvidas sobre seu poder em face de seu renome (entretanto eles possuem **dois quintos (pénte tàs dýo)** do Peloponeso e têm hegemonia sobre a **totalidade (xympáses)** dele e sobre muitos aliados externos; ao mesmo tempo, não sendo uma cidade formada pela*

*reunião (xynoikistheises) de população, nem dispondo de templos e edifícios suntuosos, mas compondo-se (oikistheises) de aldeias, à moda da Grécia antiga, pareceria muito inferior (hypodeestera). Caso sofressem os atenienses a mesma sorte, imaginar-se-ia que seu poder é o dobro (diplasían) do que é, pela aparência gloriosa da cidade. (Tucídides, 10 (1), tradução de Brandão apud Hartog 2001)*

A razão deste recurso, segundo Romilly, está na raiz do verbo *logidzesthai* (calcular, refletir) e no substantivo *logismos* como um traço da tradição grega presente em muitos pensadores. Romilly arrola diversas passagens da Guerra do Peloponeso (Romilly, 1998, p. 145 - 149) nas quais encontraremos o campo semântico das operações matemáticas. Thomas Hobbes apropria-se deste recurso e chega a declarar o mesmo que Romilly em seu *Leviatã*, ao tratar da linguagem humana. Para o filósofo, o *logos* indica que não havia raciocínio sem linguagem para os gregos, e que as palavras são os calculadores dos sábios. Todos os intérpretes de Hobbes com os quais tivemos contato creram ser esta uma inclinação euclidiana em sua obra, mas constatamos também uma provável presença de Tucídides.

*Pois as palavras são os calculadores dos sábios, que só com elas calculam (...) Sujeito aos nomes é tudo aquilo que pode entrar ou ser considerado num cálculo, e ser acrescentado um ao outro para fazer uma soma, ou subtraído um do outro e deixar um resto. (...) Os gregos têm uma só palavra, lógos, para linguagem e razão, não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas que não havia raciocínio sem linguagem. E ao ato de raciocinar chamaram silogismo, o que significa somar as conseqüências de uma proposição à outra. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, IV, p. 47)*

Numa passagem bastante significativa, para não citar todas ou muitas, originária dos significados hobbesianos, digamos assim, pois se trata da definição do que é significar, Hobbes expressa a demonstração de um cálculo: “quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, V, p.52). Aqui presenciamos o Hobbes tucidideano, onde muitos encontraram o euclidiano.

Ao falar desta tradição, a historiadora Romilly ressalta algo de suma importância: a antilogia empregada por Tucídides, que em muito mantém as principais ideias de Antifonte, não foi vista como uma herança de um sofista ou um respeito às regras da arte retórica. Segundo Murari, que não cita Antifonte, a competência deliberativa, ou a arte retórica, “*estrutura os tópoi da hermenêutica historiográfica porque ganha inteligibilidade a percepção factual da dialética agonística intrigada pela questão do poderio em jogo na Guerra do Peloponeso*” (Murari, (no prelo), p.1) de Tucídides.

Os modernos projetaram na antilogia de Tucídides, ou na retórica agonística conforme a definição cunhada por Murari, o paradigma da cientificidade historiográfica do XIX e XX. Observemos os principais fatores que caracterizam a feitura desta historiografia científica moderna: causalidade imanente aos fenômenos históricos, a neutralidade axiomática ou ideal de objetividade, método analítico que estruture uma capacidade crítica rigorosa sobre os documentos analisados, tudo isso para se assegurar o primado da verdade sobre o ofício do historiador. A constatação de que há uma causalidade imanente aos fenômenos, como vimos, está na definição de filosofia de Hobbes e na *inventio* de Cícero e cara aos sofistas e retores gregos. Esta causalidade retórica está também na raiz da busca histórica de Tucídides, que atesta contar a história dos dois lados, a partir de **discursos**.

*E quanto aos discursos que cada uma das partes pronunciou, quer às vésperas da guerra, quer já no seu decorrer, era difícil rememorar a exatidão mesma das coisas ditas, tanto para mim quando os ouvira pessoalmente, quanto para os que, por outro lado, me informavam. Foi assim como me pareceu quais seriam as coisas especialmente apropriadas que cada uma das partes discorreria acerca de cada uma das situações presentes, que os formulei, atendo-me o mais próximo da proposição total das coisas efetivamente ditas. Já quanto às ações praticadas na guerra, preferi registrar não a partir de informes ocasionais, e nem por minha apreciação, mas sim por aquelas a que eu próprio presenciei e também junto a outros obtendo com tanta exatidão quanto possível a respeito de cada uma. Penosamente as apreendi, porque os que estiveram presentes a cada um dos acontecimentos não diziam as mesmas coisas acerca dos mesmos fatos, mas sim conforme fosse ou a sua inclinação por um dos dois*

*lados, ou a sua memória* (Tucídides, I,22, tradução de Murari Pires, 2007)

Sobre o método analítico, não é demasiado mencionar a presença da antilogia, a confrontação de documentos, testemunhos, etc de um modo muito peculiar. Mas é historicamente equivocado afirmar que há, por este motivo, um método investigativo em Tucídides<sup>103</sup>, que é próprio do século XIX. Segundo Murari, os “Alemães Tucídideanos”: Barthold Georg Niebuhr, Leopold Von Ranke, Wilhelm Roscher (a quem Marx nomeava: Wilhelm Thukydides Roscher) e Eduard Meyer, ao não observarem a retórica agonística na Guerra do Peloponeso, consagraram Tucídides como o grande paradigma da história científica.

*Por um longo tempo, do século XIX a meados do XX, projetou-se uma imagem de Tucídides em que sua obra era apreciada como modalidade exemplar de escrita da História. Costumávamos nela identificar nossos princípios de cientificidade historiográfica: o primado da verdade dos fatos em sua singularidade de acontecimentos cronologicamente ordenados; o exercício de capacidade crítica estruturada por método analítico de rigorosa apuração de veracidade; a hermenêutica guiada por tese de causalidade imanente da história; a epistemologia baseada em ideal de objetividade; e finalmente, talvez mesmo um saber que aspirasse à formulação de leis gerais dos fenômenos históricos.* (Murari Pires, 2007, p.11)

Nesta seção observamos como a sofística de Antifonte está presente em Hobbes também via Tucídides. Nosso propósito foi delimitar a questão da antilogia, mas são inúmeras as analogias e presenças filosóficas proliferantes em Hobbes provenientes de Tucídides<sup>104</sup>, como no antagonismo da recepção sobre o jusnaturalismo e o positivismo, que trataremos a seguir.

<sup>103</sup> “Não é o estabelecimento de um método de investigação, mas a descrição tucídideana de seus métodos e de seus objetivos literários” (G. S. Shrimpton citado por Murari, p. 11)

<sup>104</sup> Sobre o tema do medo, presente tanto em Tucídides quanto em Hobbes, de forma bastante análoga, há um estudo interessante que mapeia a questão nas obras e na tradução hobbesiana da Guerra do Peloponeso. Conferir *Thomas Hobbes traduttore di Tucidide gli Eight Bookes Of The Peloponnesian Warre e le Prime Tracce di un pensiero hobbesiano sulla paura* de Iori (Iori, 2012).

#### IV.2. A simultaneidade do positivismo e do jusnaturalismo jurídico em Hobbes

A *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, tal como o *Leviatã*, atuou como um agente histórico quando em mãos de ilustres leitores como Hobbes. A antilogia de Antifonte (aquele recurso que coloca dois argumentos em oposição relacional que se desdobra em outros dois, e não se chega a uma sentença última, mas sim a um consenso acerca de algo) aqui analisada, em especial o fragmento sobre a igualdade dos homens, está presente na descrição da passagem do estado de natureza para o Estado civil de Hobbes.

Conforme citamos, a antilogia é um modo de dispor os argumentos e uma de suas facetas é portar aspectos verossimilhantes da realidade na qual se inserem. Para a compreensão deste procedimento antilógico, partiremos da unidade do que é o ser e o não ser (com Protágoras), ou melhor, como se enuncia o ser e o não ser, depois para a compreensão deste episódio num contexto de uma cidade (com Antifonte), posteriormente para um episódio entre cidades (Tucídides e Hobbes). Assim demonstraremos como a antilogia está presente, em pensamento e em forma na filosofia hobbesiana. Trata-se de um *logos* pulsante que retrata o embate político vivo. Protágoras dedicou à antilogia o mesmo teor que dedicou ao seu estudo sobre a politeia, resultando em um livro. Sexto Empírico nos conta que Protágoras pretendeu que o homem seja a medida de todas as coisas, como um tipo de critério e sobre as coisas, os objetos das sentenças. Ele também foi o primeiro a constatar que cada homem só reconhece a existência das coisas tal como elas aparecem para ele.

*Também Protágoras pretende que o homem seja a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são. Com <medida> quer dizer <critério> e com <coisas> quer dizer <objetos>. Assim, ele pode afirmar que o homem é o critério de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são. Também por causa disto estabelece apenas o que aparece a cada um e assim introduz o princípio da relatividade. (...)Todas as coisas que aparecem ao homem existem, as que não aparecem, não existem. (Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, 1, 2, 216 e ss tradução de Pinto em Pinto, 2005, p. 70-71)*

O *logos* da antilogia de Protágoras não é somente oposição de argumentos, é tanto a forma quanto o conteúdo, os dizeres que os homens é que estabelecem os



critérios dos seres. Em outras palavras, são os homens que atribuem ser e o não ser das coisas. O ser aqui aparece como o argumento que afirma e nega. Somente o *logos antilógico* permite esta estratégia de manter vivo o discurso. O *logos* protagórico segue pulsante em Antifonte. Além de possuir escritos sobre a igualdade dos homens, o mestre de Tucídides escreveu sobre justiça. Justiça é não transgredir as leis da cidade da qual se é cidadão. Justiça, para este discípulo de Protágoras, é relativo ao que é definido pelas leis da cidade, ou seja, não há uma definição de justiça em si, mas várias. Quem define é o legislador e os que se submetem são os cidadãos daquela cidade em particular. O desdobramento disto é que são necessárias testemunhas para se concretizar o cumprimento das leis. Esta concepção, muito calcada em Protágoras, encontra ressonância em Hobbes, como veremos mais adiante.

*Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. (...) Pois as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas (Antifonte, Oxy. Papyri XI n. 1364 B.44DK in tradução de Bellintani Ribeiro, 2008, p.73)*

Neste fragmento, Antifonte coloca como o argumento fixo, mas em oposição, o termo *testemunho*. O testemunho, em circunstâncias onde o homem é a medida da lei, é o que torna válida seu cumprimento. Só existe justiça na cidade onde há o testemunho. Sem testemunho, volta-se ao estado de natureza. Se um homem desobedece a lei e não há testemunhas, não haverá punição, como no estado de natureza. Em Tucídides todas estas heranças aparecem, tanto em forma como quanto em ideias. A oposição *nomos* e *physis*, sempre presente, aparece no contexto da relação de Atenas com os aliados e seus desdobramentos. A primeira oposição ocorre entre *Lei* e *natureza humana*, na possibilidade do uso da força *versus* o uso da justiça. A moderação, digna de louvor, recomenda o uso da justiça mesmo em situação de dominação, que foi o caso de Atenas. O desdobramento deste argumento reside na oposição agonística que acontece entre os atenienses e os não atenienses. Os atenienses possuem relações de *nomos* (tratados) com seus aliados. Nelas estão prescritas as leis de como o aliado deve exercer o domínio sobre os territórios

conquistados. O desdobramento é que os atenienses sempre notam que há muita violência exercida pelos aliados e não são respeitados os costumes helênicos, o *nomos*. Somente dentro de Atenas ela é respeitada e justa. Quem não é ateniense e pratica a violência vive em estado de natureza e é livre. Quem carece do aparato da lei são os súditos violentados.

*São dignos de louvor os que, seguindo a natureza humana (**anthropeíai phýsei**) e assim dominando outros, vêm a ser mais justos do que era de esperar pela força que têm à sua disposição. Outros, em todo caso, pensamos nós, depois de assumir nossa posição, mostrariam se somos ou não moderados; para nós, porém, contra a expectativa, da moderação resultou mais um descrédito que um louvor. LXXVII Nós, que sofremos desvantagens nos processos convencionais contra nossos aliados e, em nossa cidade, estabelecemos os julgamentos sob leis imparciais (**homoiois nómois**), parecemos armar chicanas. E nenhum dos aliados tem isto em vista: e os que em outros lugares exercem o império e são menos moderados que nós para os súditos, por que não se lhes faz a mesma censura? O fato é que os que podem agir com violência não precisam de julgamento. Tucídides I.76.3-I.77.3 (Tucídides, 2013, p.103-104, trad. de Almeida Prado).*

Finalmente em Hobbes veremos todo o palimpsesto, todas as camadas. Desde Protágoras, encontramos a presença de Antifonte e Tucídides em Hobbes, quando o filósofo inglês declara que a ambiência dos países dá-se como no estado de natureza. O homem medida de todas as coisas serve como uma homologia estrutural para as cidades, como mostrou Tucídides. As leis atenienses só são respeitadas em Atenas. O termo central é a *liberdade*, que é desejada e não desejada. Desejada no caso do Estado, mas não no caso do indivíduo, sem o qual não existiria Estado e tão somente estado de natureza. O desdobramento do argumento da liberdade individual é a liberdade das cidades. No capítulo em que trata da liberdade dos súditos, capítulo XXI, Hobbes dirá:

*A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos (...) não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado. (...) Porque tal como entre*

*os homens sem senhor existe uma Guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai nem propriedade de bens e terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar\_ mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de Guerra perpétua, e sempre na iminência de batalha (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXI, p. 174).*

Assim como em Antifonte, não há uma oposição excludente entre *nomos* e *physis* em Hobbes. A lei natural (a *physis*), de Hobbes é a que prescreve o cumprimento dos contratos, no limite é ela quem subsidia o Estado civil (*nomos*), ou seja, trata-se de uma oposição relacional e complexa. Por este motivo há também a polêmica em torno do jusnaturalismo (supremacia da *physis*) ou do positivismo jurídico (supremacia do *nomos*) de Hobbes. A recepção do século XX observa em Hobbes ambas tradições, que contemporaneamente são excludentes entre si.

A complexa discussão sobre o que é o jusnaturalismo e o positivismo não cabe nesta pequena seção nem é nosso intuito desenvolvê-la<sup>105</sup>. Nosso propósito aqui é simplesmente dirimir um problema na recepção hobbesiana sobre a questão, que apresenta-se de modo antagônico. Na tradição da filosofia jurídica, o positivismo jurídico é oposto e exclui o jusnaturalismo. Interessa saber então, quais são as características de Hobbes que permitem observar nele um jusnaturalista ou um positivista jurídico.

Warrender apresenta os argumentos que geralmente se colocam quando se trata de caracterizar Hobbes como um jusnaturalista, pois observa nas leis divinas de natureza os fundamentos da justiça. Em seu estudo sobre a teoria da obrigação em Hobbes, Warrender afirma que as leis de natureza não são superadas com o advento das leis civis. Elas persistem na sociedade civil e *desempenham um papel determinando o modelo de obrigações na sociedade civil não menos essencial que no Estado de Natureza* (Warrender, 1957, p.146). Este historiador da filosofia ressalta a obrigação moral, derivada do estado de natureza, como anterior à obrigação civil e

---

<sup>105</sup>

Bobbio faz um satisfatório resumo desta discussão em sua obra sobre Thomas Hobbes. Conferir o capítulo 5 desta obra (Bobbio, 1991).

política que solicita o cumprimento dos pactos por uma lei natural divina como os principais traços do jusnaturalismo hobbesiano. Em um esquema explicativo das autoridades na filosofia hobbesiana, Warrender dispõe Deus como causa primeira. Na sequência de Warrender, (1) Deus daria origem às (2) leis naturais, que originaria (3) o povo (como pessoa), que por sua fundamentaria as (4) leis constitucionais. Segue-se daí o que Warrender nomeou como (5) Parlamento (que pode ser o Rei ou o Povo em Assembleia) que cria os (6) *statutes* (leis positivas) e por fim (7) a força, na pessoa da polícia para assegurar o cumprimento das leis (Warrender, 1957, p. 303). Para o historiador, a filosofia de Hobbes deve ser observada pelo prisma das leis naturais. Estas encontram-se divididas no pensamento hobbesiano em duas etapas: uma primeira, como A) Lei natural num estilo antigo (a consciência privada) e outra como B) Lei natural no estilo novo (a consciência pública). A primeira existe onde não há autoridade para se fazer cumprir as leis e a segunda é o caso do Estado civil, onde há poder soberano:

*A) Natural law in the old style operates where the civil law is not or cannot be 'effective'. Perhaps the most important case where this holds true is that of political obligation itself. The general obligation of the subject to obey the civil law, cannot itself be the creation of the civil law, nor the official version of natural law, but must depend upon prior authority (Warrender, 1999, p. 147).*

*B) Natural law in the New Style - the public conscience (...) the obligation upon the citizen to observe natural law, in so far as such law affects 'external actions', is modified by the institution of a sovereign power in that the protection afforded by that power takes away that general excuse of insecurity, and sanctions enforced by sovereign provide an increased motive to obey the law. (Idem, Ibidem p.159)<sup>106</sup>*

<sup>106</sup>

A) A lei natural no estilo antigo - a consciência privada (...) opera onde a lei civil não é ou não pode ser "eficaz". Talvez o caso mais importante em que isso se verifica é naquele da obrigação política por ela mesma. A obrigação geral do súdito em obedecer à lei civil não pode ser ela própria a criação da lei civil, nem a versão oficial da lei natural, mas deve depender de autorização prévia (Warrender, 1957, p. 147). B) A lei natural no estilo novo - a consciência pública (...) a obrigação sobre o cidadão em observar a lei natural na medida em que essa lei afeta as "ações externas", é modificada pela instituição de um poder soberano, em que a proteção proporcionada por esse poder retira aquela desculpa generalizada de insegurança, e as sanções impostas pelo soberano proporcionam uma maior motivação para obedecer à lei. (Idem, Ibidem p.159). (Nossa tradução)

Para sustentar sua tese, Warrender cita muitas passagens das obras hobbesianas, mas apresentaremos somente uma pela qual Hobbes não restariam dúvidas sobre seu fundamento das leis civis nas leis divinas e naturais, ou seja, seu jusnaturalismo.

*É certo que Deus é o soberano de todos os soberanos, e portanto quando fala a qualquer súdito deve ser obedecido, seja o que for que qualquer potentado terreno ordene em sentido contrário. Mas o problema não é o da obediência a Deus, e sim o de **quando** e o **quê** Deus disse, e isso só pode ser conhecido, pelos súditos que não receberam a revelação sobrenatural, através da razão natural, a qual os levou a obedecer, a fim de conseguir a paz e a justiça, à autoridade de seus diversos Estados, quer dizer, de seus legítimos soberanos. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, III, XXXIII, p.281)*

Ainda, para defender a recepção jusnaturalista de Hobbes, observemos sua terceira **lei de natureza**: *que os homens cumpram os pactos que celebrarem* e mais adiante *que nesta lei reside a fonte e a origem da justiça*. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XV, p. 123). Este seria a maior comprovação textual de que Hobbes observa nas leis naturais, portanto divinas e imutáveis, o fundamento da justiça. Esta ideia permitiu à recepção dos textos de Hobbes classifica-lo como um jusnaturalista. Mas se atentarmos às últimas linhas da citação sobre ser Deus o grande soberano, veremos Hobbes mais uma vez cercando a questão do problema da descrição do **quando** e do **quê** acerca da palavra provinda da autoridade divina. Dado o problema da descrição retórica, onde cada qual descreve conforme sua inclinação e interesse pessoal, *a fim de conseguir paz e justiça*, convém aos homens obedecer seus soberanos civis, ou seja, obedecer somente às leis civis. Este trecho nos conduz a interpretar de forma contrária a tese de Warrender, na qual não há um jusnaturalismo e sim uma positivação da lei civil, uma vez que não temos acesso aos ditames divinos. Até porque Hobbes, linhas acima desta passagem, afirma que *em seus domínios, os soberanos são os únicos legisladores* (Idem, *Ibidem*).

Passemos ao outro extremo da questão, à recepção de Hobbes como um positivista jurídico. A filosofia de Hobbes é considerada precursora do positivismo jurídico, porque a lei é entendida como um produto exclusivo do desejo do soberano (que pode ser uma assembleia ou um monarca), ou seja, a justiça se fundamenta pela letra da lei e não por uma lei de natureza. Como observou Hampton, em 1986,

Hobbes é um positivista jurídico porque, não importa qual o assunto, tampouco quão injusta ela pareça, se ela foi ordenada pelo soberano, será efetivada como lei.

*Hobbes clearly takes a position on the nature of Law that has traditionally been called positivist. (...) This is a positivist position, because Law is understood to depend on the sovereign's will. No matter what a law's content, no matter how unjust it seems, if it has been commanded by the sovereign, then and only then is it Law.*<sup>107</sup> (Hampton, 1999, p. 107).

A justificativa de Hampton para classificar Hobbes como positivista é a crítica hobbesiana no que diz respeito ao modo como eram postuladas as doutrinas referentes ao direito. Para a presente demonstração, cabe destacar que a tradição jusnaturalista, assim como o conceito de verdade abordado no capítulo V, remete a São Tomás de Aquino, para quem *toda lei humana tem justamente tanto da natureza da lei quanto é derivada da lei de natureza. Mas se em algum momento ela se desvia da lei da natureza, já não é uma lei, mas uma perversão da lei* (São Tomas de Aquino, 1996, *Suma Teológica*, II, I, 95, 2). Para ilustrar sua posição, Hampton cita uma passagem do *Leviatã*.

*Defino a lei civil da seguinte maneira: A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra.* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXVI, p.251)

Por esta passagem, muitos acreditam com Hampton, que Hobbes não somente é um positivista, mas o primeiro a colocar este fundamento e desvinculá-lo definitivamente do direito divino. Goyard-Fabre observa que Hobbes “*viria a colocar as bases do positivismo jurídico*” (Goyard-Fabre, p.199). Hampton afirma, após a apresentação destes argumentos, que “*é muito claro que Hobbes não endossa a visão da lei natural*” (Hampton, 1999, p. 107). Porém, mais adiante, no mesmo

---

<sup>107</sup> *Hobbes assume claramente uma posição sobre a natureza da Lei que tem sido tradicionalmente chamado positivista. (...) Esta é uma posição positivista, porque a Lei é entendida como dependente da vontade do soberano. Não importa o conteúdo da Lei, não importa o quão injusta ela pareça, se for ordenado pelo soberano, então, e somente então ela é Lei.* (Nossa tradução)

capítulo, vemos que Hobbes não só endossa a lei natural<sup>108</sup> como também a coloca como uma condição necessária para a existência da lei civil, conforme a tese de Warrender.

*A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão* (Hobbes, *Leviatã*, II, XXVI, 1997, p. 208).

Norberto Bobbio colocou uma visão que em muito contribuiu para a contenda agonística. Defendeu que em Hobbes há um jusnaturalismo que não exclui o positivismo, cuja característica central é a contiguidade entre direito natural e civil, sendo o natural superior ao civil. O direito positivo depende do natural quanto à validade e não quanto ao conteúdo (Bobbio, 1991, p.140). O jusnaturalismo de São Tomas retira do direito natural tanto o conteúdo quanto a validade. (Idem, *Ibidem*, p.139). Para Bobbio a lei natural na filosofia hobbesiana opera como um elemento constitutivo que fundamenta a validade de um Estado que reconhece somente o direito positivo.

*Agora compreendemos que não se tratava nem de contradição nem de paradoxo, já que a verdadeira função da lei natural - a única que resiste à demolição - é a de dar um fundamento, o mais absoluto, dos fundamentos, à norma de que só pode haver um direito válido: o direito positivo (...) A lei natural, sim: mas a serviço de uma teoria coerente e consequente do direito positivo.* (Bobbio, 1991, p.129)

Cerca de vinte anos depois, Goyard-Fabre, uma seguidora da tese de Bobbio (que publicou em 1952 seu trabalho sobre Hobbes e a lei natural) às avessas, por sua vez, afirma que há uma correlação entre direito natural e civil, mas conclui que há uma preponderância do direito positivo, pois argumenta em favor desta recepção que as “*leis civis em Hobbes aparecem como uma obra humana, profana, puramente laica*”. (Goyard-Fabre, 1975, p. 168).

---

<sup>108</sup> Encontraremos Deus como autoridade das leis naturais em *De corpore político* (1840), I, V, 1 e no *Elements of law* (1969), p.111.

*Si donc la liberté créatrice du Souverain est assujettie aux lois de nature, si l'exercice de la souveraineté ne peut que se dérouler dans le sens de la finalité naturelle sous peine de voir mourrir la République, c'est que toutes les lois civiles sont au service des citoyens, de la sécurité de leur vie, du confort de leur condition.*<sup>109</sup> (Goyard-Fabre, 1975, p. 177)

A recepção mais recente de Hobbes, como a de Hampton, o considera um positivista. Consideramos que as leituras de Warrender e Hampton não são equivocadas, mas certamente parciais, por dois motivos. Em primeiro lugar, talvez seja apressado ler Hobbes com as lentes do século XIX e classificá-lo conforme as divisões jurídicas estabelecidas por nossos contemporâneos. Em segundo, se observarmos esta polêmica a partir de uma homologia estrutural baseada na antilogia antifonteana, compreenderemos porque Hobbes comporta as duas posições e como é inútil discutir qual lei é superior. Há uma ambivalência entre *nomos* e *physis*, assim como há uma ambivalência entre lei *civil* e lei *natural*. Lei natural e civil *contêm-se uma à outra e são de igual extensão* (Hobbes, *Leviatã*, II, XXVI).

Se o leitor pender ao jusnaturalismo, lá encontrará razões provenientes do direito natural para obedecer ao poder soberano e suas leis no Estado civil. Caso o leitor seja partidário do positivismo jurídico, não encontrará restrições no âmbito das leis naturais para a supremacia das leis ditadas pelo poder soberano. Ambos, jusnaturalistas e positivistas, obedecerão ao soberano porque ou acreditam que a doutrina verdadeira é o jusnaturalismo divino ou porque defendem que deve existir um primado das leis positivas laico. Ambos entram em concórdia e compõem de maneira pacífica (embora divergentes) a necessária unidade do corpo político.

A antilogia possibilita, qualquer que seja o axioma adotado, classificar Hobbes como um jusnaturalista (caso se tome como ponto de partida que o Estado civil possui suas raízes no estado de natureza, cujo soberano é Deus) ou ainda, como um positivista jurídico (caso o axioma seja o fato de que quem estabelece as leis é o poder soberano e ninguém mais, dado o problema de se descrever e interpretar o que Deus quer dizer de fato). Embora exista esta ambivalência, tal como a discussão de *nomos* e *physis* em Antifonte, para sustentar legalmente o poder soberano, é

---

<sup>109</sup> Assim, se a liberdade criativa do soberano está sujeito às leis da natureza, se o exercício da Soberania só pode se desenrolar no sentido da finalidade natural, sob a pena de ver morrer a República, é porque todas as leis civis estão a serviço dos cidadãos, da segurança de suas vidas e do conforto de sua condição. (Nossa tradução).



necessária a figura do leitor-cidadão, daquele que defende o jusnaturalismo ou o positivismo jurídico, e ambos concordariam afinal que as leis são legítimas e os obrigam de igual modo. Embora Madanes não cite a antilogia, destaca a figura do leitor na obra de Hobbes, configurando-o como um dos elementos centrais em sua filosofia:

*Hobbes considera indispensable que sus ideas circulen libremente entre los súbditos, pues el mundo está gobernado por la opinión pública y la lectura de sus libros los persuadirá acerca de la conveniencia de obedecer al soberano* (Madanes, 2001, p.270)

Como vimos, Warrender e Bobbio defendem um Hobbes partidário do jusnaturalismo, Hampton e Goyard-Fabre defendem o positivismo jurídico hobbesiano, e todos concordam ao final que quem legisla no estado civil é o soberano dos estados mundanos. A figura do leitor é fundamental para a edificação do poder legítimo do soberano. Os súditos-leitores precisam concordar entre si a respeito da maneira como irão agir, a bem dizer, todos irão prestar obediência ao soberano, mesmo discordando com relação à descrição da natureza das leis, se divinas ou laicas. Hobbes construiu argumentos que conquistassem a adesão dos leitores dos dois lados da contenda, de modo a construir em quem o lia a sensação de que, ao obedecer ao poder constituído, seria autor de uma grande obra, o Estado, na qual o soberano seria o ator, de modo que “*se constitui o homem natural em cidadão, o leitor em co-autor*” (Janine Ribeiro, 1999, p.40).

Para Hobbes, assim como em Antifonte, importa a concordância com relação ao resultado das teses antagônicas, ou seja, a ação de obediência ao poder constituído, sem o qual abre-se a facção no interior da República e deste modo, provoca-se a morte do grande *Leviatã*, como no contexto da guerra civil inglesa. Hobbes, deste modo, mobilizou os argumentos teológicos e os laicos em torno da lei para defender a obediência aos novos governantes em termos laicos e divinos simultaneamente (ao identificar a lei natural à civil), desde que houvesse a mútua relação entre obediência e proteção. Hobbes traz uma reflexão extremamente fecunda sobre a posição do leitor. O *Leviatã* de Hobbes, na medida em que afeta e conduz o leitor em direção à obediência e, portanto, à concórdia, na igual proporção em que conforma uma atitude passiva, é, no entanto, muito ativa do ponto de vista político.

A passiva obediência, o calar que consente, o não atuar contra o poder soberano, constitui a matéria prima do Estado Civil em Hobbes. Por este motivo, sem o leitor, nem ficção o *Leviatã* poderia ser. Hobbes adverte-nos que escrita sem leitura, praticamente não existe. O sentido de ficção em Hobbes aparentemente opõe-se ao verdadeiro. Após esta reflexão sobre um possível modo de dispor os argumentos e encontrar o consenso e a provisória verdade histórica, no próximo capítulo trataremos do lugar da verdade e da ficção em Thomas Hobbes e de seus surpreendentes desdobramentos.

### *De veritate et fictione* em Thomas Hobbes

As Coisas Personificadas (Hobbes, *Leviatã*, XVI) em Hobbes apresentam o fecundo tema da ficção. A ficção propicia infinitas possibilidades de representação, uma vez que pela invenção humana o homem fantasia realidades imaginárias de modo ilimitado. A ficção em Hobbes, diferentemente da verdade, é análoga à massa informe prestes a tornar-se *fictura* e ao Caos hesiódico, aquele deus primordial<sup>110</sup>, cantado pelas Musas na *Teogonia* de Hesíodo, a que tudo deu origem neste mundo. Neste capítulo trataremos dos conceitos de ficção e de verdade em Thomas Hobbes e sua relação com a eloquência de Cícero, bem como com a antilogia de Antifonte.

#### V.1. Sobre a ficção em Hobbes

Para personificar coisas, como um múltiplo que se torna uma única pessoa, Hobbes desenvolve a ideia de pessoa. Ao que tudo indica, a definição de pessoa em Hobbes possui uma necessária ficção. Há uma enigmática frase, na qual a pessoa, para quem ações ou palavras são atribuídas, o é por ficção ou verdadeiramente<sup>111</sup>.

*Uma pessoa é aquele (sic) cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade (truly) ou por ficção (fiction).*  
(Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVI, p. 135)

Hobbes afirma que uma *pessoa* pode basear seu ser em verdade ou ficção. Num primeiro momento, chama-nos a atenção este caráter ficcional. cremos trata-se de uma ideia da retórica, em especial a de Cícero. O orador num tribunal, a fim de ganhar sua causa, deve valer-se de argumentos verossímeis, que eventualmente podem ser verdadeiros, mas não necessariamente. O orador latino, na ocasião de

<sup>110</sup> Verso 116 da *Teogonia* de Hesíodo.

<sup>111</sup> A edição latina não possui esta frase. O título do capítulo suprime as coisas personificadas, mas trata delas em seu interior. A definição de pessoa é mais direta, sucinta e já introduz a ideia de representação: “*Persona est is qui suo uel alieno nomine res agit: si suo, persona propria, sive naturalis est: si alieno, persona est ejus, cujus nomine agit, representativa.*” (Pessoa é aquele que faz as coisas em seu nome ou no de outrem; se em seu, é pessoa própria ou natural; se outro, a pessoa é aquela em cujo nome se age, representativa.) (Nossa tradução do latim). (Hobbes, *Leviatã*, 1841, I, XVI, p. 123). A noção de representação é posterior no trabalho de Hobbes e pretende explicar o então novo governo parlamentarista que se instituiu na Inglaterra de seu tempo. Esta interpretação é de Ostrensky (Ostrensky, 2010).

defesa ou acusação, representa uma pessoa. Quando ele representa a si próprio com palavras ou ações, dirá Hobbes, é uma *pessoa natural*. Quando representando outrem, uma *pessoa artificial* ou *fictícia* (feigned) e esta última é portadora de autoridade ao executar ações do representado. Em geral, os comentadores observam nesta pessoa de Hobbes somente o aspecto jurídico<sup>112</sup>, apagando seu caráter eloquente. A noção de pessoa de Hobbes é a mesma de Cícero, cuja referência, em raros momentos de citação e atribuição de ideias, ocorre em Hobbes:

*E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome (sentido usado por Cícero quando diz: Unus sustineo três personas; Mei, Adversarii, et Judicis – sou portador de três pessoas; eu mesmo, meu adversário e o juiz). (Idem, Ibidem)*

Esta passagem de Cícero está no *De Oratore* (Cicero, 1967, II, 24, 102, p.274) e refere-se a um dos muitos procedimentos prescritos pela arte da eloquência que devem ser adotados pelo orador. No caso, Cícero relata como ele próprio age ao representar alguém em um tribunal. Deve-se deixar o autor da ação, o representado, à vontade para que ele fale livremente sobre o assunto. Em solidão, o orador, em perfeita imparcialidade, deve imaginar-se como cada uma dessas três pessoas, o próprio orador, o oponente e o juiz. A partir desta fantasia de um diálogo entre três, deste embate, formulado em suas minúcias, o orador deve considerar o que for mais útil que embaraçoso para discussão. O que for mais prejudicial que benéfico deverá ser descartado.

*Em verdade procuro que cada um me instrua acerca de seu assunto sem que ninguém mais esteja presente, para que possa falar com maior liberdade e conduzir a causa do adversário e para que ele conduza a sua e exponha o que considere o quer que seja acerca do assunto. Desta maneira, quando ele retira-se, desempenho com a mais alta equanimidade o ânimo das três pessoas: o meu mesmo, o do adversário e o do*

<sup>112</sup> Dentre estes comentadores, Franck Lessay é bastante representativo desta tese. Após citar uma passagem do *Elementos da Lei* de Hobbes, na qual se lê que “uma corporação é uma pessoa jurídica” (II, VIII, 7), diz Lessay que “la juridicité est ici clairement posée, de même que l’enracinement dans la tradition du droit anglais. Cette personne est dite civile: elle se distingue de la personne naturelle qui, elle, renvoie au premier sens mentionné.” (Lessay in Zarka, 1992, p.157)

*juiz*<sup>113</sup>. (Nossa tradução do latim). (Cícero, 1967, II, 24, 102, p.274)

Hobbes, ao ler esta passagem, muito provavelmente recordou-se da lição de Tucídides, dos argumentos calculados, os favoráveis e os desfavoráveis, suas consequências e a exigência de um leitor que julgue o escrito. Até nossos dias, o linguajar jurídico preserva esta noção de pessoa hobbesiana, como portadora de autoridade. O indivíduo que move uma ação é o autor da ação. O advogado irá representá-lo juridicamente. É importante notar aqui que a ideia de soberano representante em Hobbes guarda aquele orador, portador das três pessoas de Cícero e de Tucídides. Cícero em muito louva Tucídides em seu *De Oratore* e há indícios de que tenha emulado, sobretudo, sua *arte*, ou seja, sua técnica de construção da argumentação. Esta técnica é justamente a que expusemos linhas acima, na qual há a descrição mais equânime possível dos dois lados da contenda aduzido da suposição decisória de um árbitro, no caso, o juiz. Cícero destaca a clareza dos argumentos combinadas à exposição dos argumentos de Tucídides.

*Tucídides supera a mi juicio con holgura a todos en arte. Pues este es tan denso por la concentración de contenidos que llega casi a igualar el número de palabras con el número de pensamientos; y hasta tal punto es preciso y conciso que no sabes si los contenidos reciben luz del estilo o las palabras del pensamiento. (Cícero, De Oratore, 2002, II, 13, 56, p. 226, tradução de José Javier Iso).*

A pessoa artificial, para Hobbes, representa as ações de um autor. Assim como o direito de posse se chama domínio, o direito a agir se chama autoridade, de modo que “*por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVI, p. 136).

Tendo esta ideia por fundamento, Hobbes a transpõe para o plano da República: ao afirmar que cada um na multidão confere ao representante comum sua própria autoridade, seja em caso de autoridade ilimitada ou com limites, numa ação

---

<sup>113</sup> *Equidem soleo dare operam, ut de sua quisque re me ipse doceat et ut ne quis alius adsit, quo liberius loquatur, et agere adversari causam, ut ille agat suam et quicquid de sua re cogitarit in médium proferat: itaque cum ille discessit, tris **personas** unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversari, iudicis.*

específica<sup>114</sup> e assim, transmutada em uma única pessoa, nasce a pessoa artificial ou fictícia do Estado (Idem, Ibidem, p.137).

*Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. (...) Dado que a multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVI, p. 137)*

Hobbes inventou um tipo de representação, uma representação da multidão. Importa-nos aqui o ficcional desta questão. Quando atribuída a autoridade ao soberano representante, esta pessoa artificial **agirá** com verdade ou ficção (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVI, p. 135). Desta maneira, temos literalmente uma filosofia da ação política, uma filosofia baseada em autores que autorizam as ações de seu soberano representante, ações estas ficcionais ou verdadeiras. Ao definir o termo ficção (*fiction*), Hobbes apreende-a como ficção mental. Ficção mental corresponde a uma imaginação composta (como quando um homem imagina-se a si próprio como Hércules ou Alexandre) e se opõe à imaginação simples, que é lembrar-se de um objeto qualquer que foi apreendido pela sensação (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, II, p.6). É ficção para Hobbes quando o homem fantasia com coisas que nunca viu, como quando compõe uma figura com partes de diversas criaturas: centauros, quimeras e outros monstros nunca vistos (Idem, Ibidem, IV, XLV, p. 45). Compreendemos assim que, embora estranhamente colocada como uma exigência ontológica da pessoa artificial do soberano, a ficção é de fácil compreensão: trata-se de algo criado pela imaginação humana. A pessoa artificial ou fictícia é o que contemporaneamente denominamos como pessoa jurídica, uma pessoa criada (*persona ficta*<sup>115</sup>) pela mente humana e sua existência é efetivada através da lei. O intrigante é o fato de a ficção desempenhar um papel equivalente à verdade (evidenciado pela partícula *ou* (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVI, p. 135)) na compostura de um soberano. Assim, resta-nos saber, o que é a verdade em Hobbes.

<sup>114</sup> Tal qual aquela procuração que assinamos aos nossos advogados representantes, cedendo poderes ilimitados em nossa representação jurídica, circunscrito pela ação a ser movida.

<sup>115</sup> Segundo Otto von Gierke, a concepção de *persona ficta* ou uma pessoa imaginada de uma corporação ou, ainda, uma pessoa jurídica aparece a primeira nos escritos jurídicos do Papa Inocente IV (1243-1254). (Koessler, 1949, p.437)

## V.2. Sobre a verdade em Hobbes

Há uma definição de verdade no *De Corpore*, a qual é reescrita no *Leviatã* no capítulo em que Hobbes trata da linguagem (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, IV, p. 46). No *De Corpore* a verdade consiste no que é dito e não na coisa em si, por este motivo a verdade só existe em alguma proposição. Hobbes dá o exemplo do reflexo humano no espelho. Embora ali se observe um homem, a razão pela qual se nega haver no espelho um homem é a mesma que leva a concluir que é falsa a proposição *o espectro é homem*. Hobbes equivale os termos *verdadeiro*, *verdade* e *proposição verdadeira*.

[Proposição] **Verdadeira** é aquela cujo **predicado** contém em si o **sujeito**, ou cujo **predicado** é nome de cada uma das coisas de que o **sujeito** é nome. Assim, **homem é animal** é uma proposição verdadeira, pois o que quer que seja chamado de **Homem é Animal**. (...) As palavras **verdadeiro**, **verdade**, **proposição verdadeira** são equivalentes. A **verdade**, com efeito, consiste no que é dito e não na coisa, pois embora verdadeiro seja às vezes oposto a **aparente** ou **fictício**, refere-se, contudo, à verdade da proposição. (Hobbes, *De Corpore*, 2009, I, 3, 7, p.77 e79)

Para Hobbes, a verdade e a falsidade só existem no discurso (Idem, *Ibidem*, p.79), o que torna o mundo ficcional muito mais próximo da verdade do que poderíamos supor e somente às vezes são opostos. O mundo confeccionado pelo homem, se respeitadas logicamente suas proposições, é verdadeiro. A verdade em Hobbes é o reconhecimento de que não existe uma única verdade e que ela apresenta-se, no mais das vezes, de forma multifacetada, como ambivalências que se desdobram, porque existem muitas proposições que podem ser consideradas verdadeiras sem o necessário lastro na efetividade material observável. A partir desta constatação, Foucault afirma que Hobbes configura-se como o *nominalismo fundamental da filosofia* (Foucault, 1997, p.134-135). A bem dizer, não encontramos em Hobbes um nominalismo fundamental porque o filósofo afirma que a verdade da proposição do dito é **às vezes oposto à aparência** (Hobbes, *De Corpore*, 2009, I, 3, 7, p.77 e79), isso equivale a dizer que às vezes a verdade tem relação com a aparência das coisas, embora não resida nelas. Afirmar que a *verdade encontra-se no*

*que é dito* não é o mesmo que afirmar que **o dito não tem relação alguma com a realidade das coisas**, assim como o sentido da *verdade* em Antifonte e na poesia arcaica. Ao explicar o emprego da palavra *coisa*, Hobbes afirma que cada nome, que compõe a verdade da sentença, tem alguma relação com o que é nomeado. Assim como em Antifonte, o **nome** (*nómos*) pode estabelecer relação com algo existente ou não existente na **natureza** (*physis*).

*Todavia, considerando que cada **nome** tem alguma relação com aquilo que é **nomeado**, mesmo que nem sempre se trate de uma coisa com existência na natureza, é lícito, no entanto, para fins teóricos, aplicar o **nome coisa** a qualquer **coisa** que nomeamos, como se a mesma fosse ou **coisa** verdadeiramente existente ou apenas fictícia<sup>116</sup> (Nossa tradução do latim) (Hobbes, *De corpore*, 1839, I, 2, 6 p.16).*

Hobbes constrói sua antilogia a partir das descrições geradas pelas tensões da guerra civil inglesa, mas sua resolução não se ampara em nenhum dos dois lados da contenda e baseia-se em argumentos verossímeis ou verdadeiros, como o fato de que o soberano irá prover a proteção da vida em troca de obediência incontestada (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXI, p. 178). Num contexto de guerra, a vida certamente passa a ser um artigo de valor.

A retórica trabalha com as paixões dos ouvintes (como o medo da morte violenta, por exemplo), com as opiniões disseminadas (como a defesa da monarquia ou da democracia parlamentarista, por exemplo), com lugares comuns (os homens nascem iguais por natureza, por exemplo) e não se constrói a partir de argumentos *ex nihil*. A verdade de Hobbes está contida nas proposições de seu “*discurso sobre o Estado*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, p. 25), o apaziguador *Leviatã*. Esta noção de verdade como algo convencionado por uma sentença é também cara a Antifonte.

Antifonte concebia a verdade como verdade da proposição de modo muito similar a Hobbes, observando uma ambivalência inerente entre *logoi* (linguagem, argumento, retórica) e *erga* (coisas ou eventos). Em outras palavras, os eventos só são passíveis de efetividade se descritos pela linguagem e a linguagem, por sua vez, somente se efetiva na ação. A linguagem, no contexto arcaico, deve ser

<sup>116</sup> *Quoniam autem **nomen** omne ad aliquod **nominatum** relationem habeat, et si **nominatum** non semper res sit, existens in rerum natura, licebit tamen doctrinae causa pro **nominato rem** dicere, tanquam idem essent, sive **res** illa vere existat, sive ficta sit.* (Hobbes, *De corpore*, 1839, I, 2, 6 p.16).



compreendida em sentido amplo. Só se pode afirmar que algo é verdadeiro ou falso, segundo Antifonte, recorrendo-se ao *logon*. O *logos* da antiguidade grega excede a esfera da linguagem, é praticamente uma entidade e engloba tanto a realidade visível quanto a invisível. Trata-se de uma noção de verdade pré platônica e fortemente enraizada na tradição da poesia arcaica. Segundo Michael Gagarin, estudioso de Antifonte, pelo menos até o século V, Antifonte observava que a verdade é uma propriedade de uma sentença:

*a verdade [para Antifonte] era sempre uma propriedade do **logoi** (declarações ou proposições), e a verdade de um logos era determinado por sua correspondência a alguma realidade externa, fosse ela o observável, mundo material ou algo profundo, realidade não observável.*<sup>117</sup> (Nossa tradução do inglês) (Gagarin, 2001, p.172)

Para Antifonte e para Hobbes, a verdade é uma propriedade do discurso (*logos*), correspondendo ou não a alguma realidade externa. O que nos leva a concluir também que em Hobbes e em Antifonte nem sempre a verdade é oposta à ficção. Segundo Michael Gagarin, que não menciona Hobbes, esta tradição tem marcas notadamente hesiódicas (Idem, Ibidem). Hesíodo, em sua *Teogonia* (Hesíodo, 1995, *Teogonia*, 26-28), conta-nos que as Musas cantam mentiras que parecem verdades e também as verdades verdadeiras. Na tradução abaixo, JAA Torrano optou traduzir *alethéa* por *revelações*, mas há também quem traduza por *verdades*, como na tradução de Medina Rodrigues, logo abaixo.

*Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos  
E sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações  
(alethéa)”* (Hesíodo, *Teogonia*, 1995, v. 26-28 tradução de Torrano)

*Sabemos dizer coisas semelhantes à verdade  
Mas quando queremos, sabemos também a verdade  
dizer.* (Hesíodo, *Teogonia*, 1989, v. 27-28 citação e tradução de Medina Rodrigues)

---

<sup>117</sup> *The truth of a **logos** was determined by its correspondence to some external reality, whether this was the observable, material world or some deeper, unobservable reality.*

JAA Torrano traduz o termo *aletheia* por *revelações*, pois adota a reflexão filosófica de Heidegger acerca da verdade, que conflui com a ideia de que a verdade arcaica é uma propriedade do *logos*. Diz Torrano “*Desde as reflexões de Martin Heidegger estamos afeitos a traduzir alétheia por re-revelação (como fiz no verso v.28), des-ocultação, ou ainda, não esquecimento.*” (Torrano, 1995, p.25). Martin Heidegger critica a tradução do termo grego *tà aléthea* por *verdade* porque esta palavra porta uma tradição latina que observa a verdade (*veritas*) como “*adequação do conhecimento com a coisa*” (Heidegger, 1996, p. 156)<sup>118</sup>. A tradição arcaica grega não possuía a ideia de “*veritas*”. Para Heidegger a tradução mais literal e que melhor expressa o sentido do termo arcaico *alétheia* seria *desvelamento*, que remete a pensar a verdade em seu sentido arcaico, original, ou seja, verdade como conformidade da enunciação, expresso pelo canto das Musas.

*Se traduzirmos a palavra **alétheia** por “desvelamento” (Unverborgenheit), em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. (Heidegger, 1996, p. 161)*

Nos versos de Hesíodo são as virgens de Zeus que contam o nascimento dos deuses e suas histórias. No trecho supracitado (Hesíodo, *Teogonia*, v. 27-28), o canto das Musas pode ser verdadeiro ou não, desvelado ou não. Segundo Michael Gagarin, os pré-socráticos partilham desta mesma noção arcaica, a tarefa de descrever a verdade como o profundo, o obscuro, a realidade não visível, tal como Tales descreveu a água e que esta tendência culminou em Parmênides, descrevendo a verdade como deve ser (Gagarin, 2001, p.172). A verdade que Hesíodo nos apresenta neste pequeno fragmento é declamatória, uma *aletheia* que não possui relação necessária com a realidade visível, mas possui uma relação necessária com o *logos*. Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo menciona que quer contar verdades e, em seguida, descreve a origem de Lutas (*Eris*, a deusa da Discórdia, também radical da palavra *Erística*, arte da controvérsia) como não sendo única, mas de duas origens.

---

<sup>118</sup>

Discutiremos esta definição mais adiante.

*verdades quero contar.  
 Não há origem única de Lutas (Eridon), mas sobre a  
 terra  
 duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,  
 condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.  
 (Hesíodo, *Os trabalhos e os Dias*, 1996, v.10-13  
 tradução de Lafer)*

A *Éris* de Hesíodo possui duas origens, uma condenável, a outra não. A louvável é aquela que anima o homem, tal como a inveja boa que move o invejoso a superar o invejado<sup>119</sup>. A condenável, por sua vez, é a de caráter malévolo. Na *Ilíada* de Homero, *Éris* aparece com a força dos extremos: a princípio, se ergue do solo, nível mais baixo possível, porém, logo alcança o céu com sua cabeça (entestar como Céu). É descrita como a terrível irmã e companheira de Ares responsável por desencadear a Guerra de Tróia, mãe de todas as divindades malfazejas como Limo (Fome), Pono (Penúria), Lete (Esquecimento), Algos, (Dor) e Horco (Juramento). Nos versos 440-443, Homero retrata *Éris* como uma divindade insaciável:

*e a Discórdia (Eris)insaciável,  
 a companheira e irmã de Ares, que dele jamais se  
 desapega,  
 e que, ao passar pela terra, mal se ergue, a princípio,  
 do solo,  
 indo, porém, logo após, entestar como Céu estrelado.  
 O Ódio semeava exicial pelo meio da turba guerreira,  
 Multiplicando, por onde passava, os gemidos dos  
 homens.  
 (Homero, *Ilíada*, 2011, canto IV, v.440-443, tradução  
 de Nunes)*

O que nos chama a atenção é o caráter ambivalente da *Éris* de Hesíodo também presente na *Éris* de Homero. Hobbes certamente conhecia esta tradição e suas particularidades, uma vez que traduziu a *Ilíada* e a *Odisséia* de Homero diretamente do grego no final de sua longa vida. A tradução de Hobbes apresenta-nos uma *Éris* (Strife) pequena quando nasce, mas que cresce infinitamente enquanto viva, pois cresce por toda sua vida (guardando os seus extremos, pequena e mais alta possível).

<sup>119</sup> É o despertar do indolente ao trabalho movido pela inveja de seu semelhante, no qual Hesíodo escreve a famosa máxima “*mendigo inveja mendigo*” (Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, v.20-26, tradução de Lafer)

A mesma passagem, traduzida de modo a respeitar métrica e ritmo, traz esta interpretação:

*Pallas the Greeks, Mars Trojans favoured.  
Then Fright came in, with (Mars his sister) Strife,  
(v.410)  
Little when born, but grew until her head  
Was in the clouds; for she grows all her life.  
But when the armies were together near,  
Then man to man came close, and shield to shield,  
And mingled in the front was spear with spear  
<sup>120</sup>(v.415)  
(Tradução de Hobbes, *Ilíada*, 1839, livro IV, v.409-414)*

Homero partilha da mesma noção de verdade que a de Hesíodo, a mesma *Éris* ambivalente. A verdade, para a tradição da poesia arcaica grega, da qual Antifonte é partícipe, porta esta complexa ambivalência. Medina Rodrigues, ao analisar Homero, reconhece nele a mesma ambivalência que encontramos em Hesíodo com relação à verdade. A verdade homérica não pode ser apreendida a partir análise do dito das Musas, como fazemos atualmente, isolando conceitos, delimitando usos, pensando-se as Musas como autoras de um texto psicologicamente planejado. Tampouco puramente abstrata, sem nenhuma conexão com a vida. Há um jogo entre a verdade e a mentira, ou melhor, entre o que é revelado e o que não é, algo que porta múltiplas possibilidades limitado somente pelos seus extremos (como no exemplo citado, pequena e grande) e sua efetividade reside na polissemia do instantâneo do ato do dizer, no que é dito e na ação que esta promove.

*Mas quando é que a palavra mágica [das Musas] diz exatamente a verdade ou a mentira aos gregos? Se os gregos tivessem podido saber isso, talvez sua civilização fosse diferente do que foi. Pois não é a verdade analítica ou abstrata que está em questão. Devemos entender por verdade, no universo arcaico, não apenas o que o sagrado diz, mas a síntese entre o **dizer**, o **dito** e a **ação**. O enunciado ambivalente da palavra mágica abre o campo da possibilidade de escolha entre mil veredas.* (Medina, 1989, p. 88).

<sup>120</sup> Favoreceu Atenas aos gregos e Ares aos troianos. Então *Terror* chegou com *Discórdia* (irmã de Ares), pequena quando nasceu, mas crescera até que sua cabeça estivesse entre as nuvens, pois ela cresce durante toda sua vida. Entretanto, quando os exércitos encontraram-se, em seguida cada homem aproximou-se de cada homem, escudo a escudo. Mesclados na fronteira eram lança a lança. (Nossa tradução em prosa)

Segundo Michael Gagarin, Hesíodo estabelece uma ambivalência verbal da palavra *Eris* que corresponde à ambivalência do mundo, onde as divisões entre competição destrutiva e construtiva, atividades benéficas e maléficas em geral, ao final irrompem em um nexos de semelhança e diferença. Constrói-se assim, a partir de Hesíodo, um caminho de análise da realidade na qual “*a unidade dividida em oposições que então recombina em uma nova unidade resultam em uma complexa tensão entre a unidade e suas partes*” (Gagarin, 2001, p.173). Gagarin não analisou Homero, mas observamos, sobretudo a partir da tradução de Hobbes, que *Éris* de Homero porta os extremos em sua vida. Observamos aqui, como a noção de verdade hobbesiana é fortemente enraizada nesta tradição arcaica. Em Hobbes e em Antífonte, embora a verdade tenha seu lastro no *logos*, suas proposições e realidades tendem a corresponder mais entre si que numa visão unívoca da realidade, porque a complexa ambivalência ou as simultaneidades que constroem a partir de suas antilogias é mais próxima e similar à realidade efetiva (na qual encontramos múltiplas visões sobre um mesmo assunto) que somente uma das visões da contenda.

A verdade em Hobbes porta esta raiz da poesia arcaica, o reconhecimento da ambivalência antilógica. Ao reconhecer esta fonte de sedição, Hobbes vai edificar sua verdade não na realidade das coisas, mas na proposição.

Hobbes, a partir da leitura de Janine Ribeiro, elabora uma crítica da tese verdade como *adequatio* de São Thomas de Aquino. São Thomas, ao refutar a afirmação aristotélica de que “*o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto*” (Aristóteles, *Analíticos Segundos*, I, 6 apud São Thomas de Aquino, *Suma Teológica*, 1996, I, XVI, I, p. 246), soluciona a questão afirmando que “*a verdade, estando no intelecto, enquanto este se conforma com a coisa inteligida, necessariamente a noção de verdade deriva para essa coisa*” (Idem, *Ibidem*). A “coisa” em questão é a tradução da palavra *res* e significa, neste contexto, a realidade. Enquanto a escolástica conseguiu manter a sua verdade universal, como discurso unívoco, houve paz. Na época de Hobbes, esta universalidade católica já se apresentava muito fragilizada<sup>121</sup> e a adequação entre a coisa (realidade) e o

<sup>121</sup> A terceira e a quarta parte do *Leviatã* constituem uma crítica à tradição escolástica. Na Guerra Civil Inglesa, um dos grupos de sediciosos era de religiosos contrários à tradição papista. Segundo Hobbes estes ministros de Cristo (presbiterianos) pretendiam “*governar a nação inteira*” (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.33). Ainda segundo Hobbes havia um outro grupo de sediciosos

conhecimento que se tem dela tornou-se algo fragmentado e, por este motivo, conflitante.

A verdade como *adequatio* preconiza que há verdade somente quando constatamos “*adequação entre a coisa e o conhecimento que temos dela (...) Porque o problema da verdade como adequação é um problema análogo ao que aparece no que Hobbes chama de estado de guerra*” (Janine Ribeiro, 2009, p.02). No estado de guerra hobbesiano, há a guerra de todos contra todos. Caso a verdade fosse a adequação entre a coisa e o conhecimento que temos dela, ocorreria o que Hobbes discutiu em seu diálogo *Dialogus physicus de natura aeris*<sup>122</sup>. Como o próprio título do diálogo indica, se não se define qual é a natureza do ar, não é possível debater os resultados de uma bomba de ar, experimento pelo qual os testemunhos ocorriam por meio de um texto escrito, já que as reuniões na Royal Society eram privadas e para pouco mais de cinco cavalheiros. O debate ocorria com base no que cada um acreditava ser a verdade sobre a natureza do ar, o que levou a um diálogo de surdos e, portanto, à contenda. A controvérsia ocorria não com relação às evidências ou aos fatos que o experimento demonstrava, mas com relação à interpretação destes (Shapin, 1985, p. 76). Hobbes lançou luzes sobre uma importante questão, que o conhecimento (ainda que experimental), tal qual o Estado, eram fruto de convenções humanas, sobretudo porque ambos são criações do homem. Para se estabelecer um mínimo de diálogo, era necessário partir de bases comumente convencionadas sobre o que é o ar. Segundo Shapin, historiador da ciência, somente no final do século XX é que construímos este questionamento acerca da produção do conhecimento científico (Idem, p.344), isto é, que o conhecimento experimental é fruto da descrição e das condições sociais humanas.

---

denominados Papistas que reivindicavam o retorno do poder do Papa (Idem, Ibidem). Convém lembrar que a Inglaterra já havia abolido o poder temporal e eclesiástico do Papa com a reforma protestante e que o precursor desta fora um inglês, John Wycliffe (1329?-1384). Wycliffe foi um teólogo de Oxford que figurou várias polêmicas registradas na história das heresias medievais. Suas críticas certamente inspiraram muitos movimentos populares heréticos contra a igreja católica. Sua crença na Bíblia Inglesa certamente prefigurou a reforma e o protestantismo inglês. Esta mesma posição inspirou a primeira tradução da Bíblia para o inglês em 1396 (que provavelmente não fora feita por ele). Gozou de apoio de parte da nobreza, cortesãos e scholars, mas tudo se esvaiu quando confrontou com a ortodoxia de Henrique IV. (Gillingham & Griffiths, 2000, p. 141)

<sup>122</sup> Este diálogo é uma resposta ao *New Experiments Physico-mechanical* (1660) de Boyle (Shapin, 1985, p. 345). Há uma única tradução do latim para o inglês deste diálogo de Hobbes. A primeira publicação em latim data de agosto de 1661 e há algumas diferenças na edição de 1668, também em latim. Nossa fonte é a tradução inglesa desta última edição, feita em 1985.

*Como chegamos a reconhecer o status convencional e artefactual de nossas formas de conhecimento, nos colocamos na posição de constatar aquilo que provém de nós mesmos e não responsabilizar a realidade pelo que conhecemos*<sup>123</sup>. (Nossa tradução) (Shapin, 1985, p. 344)

Ao observar as contendas em torno do experimento, Hobbes constatou que a verdade como *adequatio* servia às expectativas de cada um, ou seja, que a verdade é a verdade de cada convenção, ou melhor, de quem convencionou (Hobbes, *De Cive*, II, VII, 2, p.120). Encontramos indícios de que o fundamento da ideia pela qual os nomes na sentença se dão por convenção surge em Antifonte. Do que se tem notícia, foi o primeiro a afirmar que os nomes se dão por convenção. Em seu tratado *Acerca da verdade (Peri Aletheias)*, Antifonte problematiza a existência da arte da medicina, a partir da qual é impossível dizer que pode ser captada pela visão, mas por outro lado também não se pode afirmar que não existe. O que o leva a concluir que os nomes são estabelecidos por convenção e não como manifestações das coisas visíveis.

*Por um lado as coisas existentes são sempre vistas e conhecidas; por outro, as coisas não existentes nem são vistas nem conhecidas. Por conseguinte, [cada uma] das artes é conhecida, uma vez apreendidas [as suas manifestações] e não existe nenhuma que não seja visível por nenhuma manifestação. Na verdade, é absurdo pensar que as manifestações se desenvolvem a partir dos nomes, e é impossível. Os nomes (onomata) são produto de convenções, enquanto as manifestações (eidea) não são produtos de convenções [da natureza], mas formações naturais.* (D/K Pseudo-Hipócrates (Da Arte 2, p.36) tradução de Pinto (2005), p.212)

Antifonte, assim como Hobbes, constatou que os nomes<sup>124</sup> são estabelecidos por convenção sobre os fenômenos da natureza. A descrição humana opera por nomeação do fato, daí que múltiplas nomeações sobre um mesmo fenômeno resultam em uma contenda, ou como denominou Janine Ribeiro, numa guerra de todos contra

<sup>123</sup> as we come to recognize the conventional and artifactual status of our forms of knowing, we put ourselves in a position to realize that it is ourselves and not reality that is responsible for what we know.

<sup>124</sup> Para Hobbes “um **nome** é uma palavra adotada pelo prazer de servir a uma **marca**, que poderia surgir em nossa mente semelhante a algum pensamento que tivemos antes e que, sendo pronunciado aos outros, poderia tornar-se um **signo** daquele pensamento que o falante teve ou não teve antes em sua mente”. (Nossa tradução) (Hobbes, *De Corpore*, I, 2, p. 16)

todos acerca dos nomes. As contendas (sejam científicas ou não) são potenciais focos de disputas políticas que, para Hobbes, devem ser dirimidas. O filósofo nos alerta que devemos ter “*cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição e interesse do locutor*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, IV, p.49).

Ocorre que as palavras sempre estão num discurso, e os discursos sempre são proferidos por homens. A solução que Hobbes apresenta a este problema é fazer de seu soberano o definidor do significado<sup>125</sup> dos nomes apresentando a interpretação definitiva. Desta maneira, para se evitar a sedição, Hobbes foi à raiz do problema, fazendo de seu soberano o árbitro das disputas “*porque quem quer que tenha o poder de tornar lei a qualquer escrito, tem também o poder de aprovar ou desaprovar a interpretação do mesmo*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, III, XXXIII, p.288). A partir desta máxima, constatamos que, no limite, quem declara a verdade última, já que vivemos mergulhados em múltiplas visões acerca da verdade, é o soberano e este deve imprimi-la no povo, que é visto como papel limpo a ser impresso (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXX, p. 242). O limite desta impressão é estabelecido também por Hobbes, quando na ocasião em que este não mais lhe salvaguarda a vida. Porque “*o direito que os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum*”. (Hobbes, *Leviatã*, 1997, II, XXI, p. 178)

Ainda sobre a verdade, não poderíamos deixar de mencionar a questão da memória. A memória sempre aparece como lastro quando se trata do tema da verdade, mas isso não pode se afirmar do pensamento hobbesiano. O mundo de infinitas possibilidades verdadeiras criado por Hobbes não é limitado nem mesmo pela memória. A memória, dirá Hobbes, é uma sensação diminuída do passado, e tanto mais fraca a imagem sobre ela quanto mais nos distanciamos no tempo do evento a ser rememorado. Assim, a “*imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por várias razões, tem nomes diferentes*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, II, p.34). Se imaginação e memória são o mesmo, o que se diz sobre a verdade não passa de opinião. Convém lembrar que em Hobbes, a opinião desempenha um papel central. No *Elements* e na *Human Nature* (1640, XII, 6) Hobbes já havia afirmado que “*o mundo é governado pela opinião*” (Hobbes, EL, 1969, I, XVII, 6, p. 63). É a

---

<sup>125</sup> Hobbes define o que é significar: “*quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens*” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, V, p.52)



simultaneidade das opiniões divergentes que movem o mundo, assim como os conflitos compostos por vários grupos na guerra civil inglesa, polarizado entre parlamentaristas e monarquistas.

A ideia de *simultaneidade* é um termo para traduzir o que dificilmente conseguimos contemplar na noção de verdade em Hobbes e em Antifonte. Esta dificuldade pressupõe um fazer filosófico baseado não no ser, mas no acontecer, no processo dos conflitos. Dentro desta perspectiva, não há um sistema estável, e sim pendular, que num momento pode ser lido como um radical e no outro, lido como um conservador, justamente porque trata-se de uma reflexão calcada em uma experiência incompleta e instável. Não é demasiado lembrar que o *Leviatã* é um Deus mortal, vivo enquanto houver concórdia. A concórdia é necessariamente instável e, desta maneira, deve ser incessantemente construída pelas convenções, pequenos momentos na história da humanidade.

Hobbes procura contornar as discórdias através de seu movimento pendular, e é no extremo dos movimentos que conquista a estabilidade instável na guerra civil inglesa, ou em uma monarquia ou em um parlamentarismo, isto é, embora estáveis, não é possível evitar a ruptura quando se passa de um regime ao outro. A filosofia de Hobbes e as reflexões de Antifonte permitem uma verdade passível de mudança. Segundo Bellintani, ao comentar Antifonte, parece falar de Hobbes:

*Do ponto de vista filosófico, admite-se, no lugar de uma metafísica da verdade, uma história das opiniões, admite-se mudança de opinião. As ações, os predicados importam mais que o sujeito.* (Bellintani, 2008, p.12)

Os sujeitos das sentenças em Hobbes são aqueles que se sujeitam ao poder soberano. Por este motivo, importam pouco individualmente e são relevantes quando unidos em facção contra o soberano, pois podem, desta maneira, destruir o Deus mortal, o Estado Civil. Discutimos neste capítulo a definição de verdade e de ficção em Hobbes e seus desdobramentos, bem como sua relação com Antifonte (no caso da verdade) e com Cícero, no caso da ficção. Consideramos esta discussão necessária porque tratamos do método científico histórico (com suas verdades provisórias), pelo qual muito se afirmou acerca da verdade em Hobbes. Procuramos demonstrar os fundamentos epistemológicos deste conceito de verdade, destacando suas efêmeras edificações que, no entanto, não renunciam a sua condição de verdadeiro.

Passemos agora aos enunciados em Hobbes, que portam os critérios de verdade sobre o ser.

## A enunciação hobbesiana

### (Sobre os três termos da enunciação: sujeito, predicação e cópula)

A enunciação ou proposição hobbesiana é, antes de tudo, um discurso. Como já desenvolvemos nos capítulos anteriores, a arte do discurso certamente nos auxilia para a compreensão de sua filosofia. Nesta arte, que em Hobbes imiscui-se de modo profundo com sua filosofia, o discurso compõe-se de enunciados ou proposições copuladas. No exemplo “*Homem é animal*” observamos claramente este conceito, na qual “*animal*” está contido em “*Homem*”, conforme a definição de Hobbes.

*A proposição é um discurso que consiste em dois nomes copulados, significando que aquele que fala concebe que o nome posterior é o nome da mesma coisa de que é o primeiro nome, ou que o primeiro nome está contido no posterior (Hobbes, De Corpore, 2009, p.69).*

Em sua lógica e também na parte que trata da linguagem, Hobbes nos apresenta o modo como o homem gera suas concepções. Trata-se de um dos aspectos centrais de sua antropologia. Para conceber algo, o homem nomeia. As concepções são sempre baseadas em nossos afetos ou desafetos (Hobbes, *Leviatã*, 1997, p.49). Quando passamos a conjecturar sobre as causas desses nomes (ou desses afetos) aparece a cópula. A cópula induz o pensamento a buscar a causa pela qual foi nomeada a coisa. Em toda enunciação devem ser considerados estes três itens: o sujeito, o predicado e a cópula. O exemplo de Hobbes esclarece o que é cópula:

*Por exemplo, quando dizemos o **corpo é móvel** pensamos naquela coisa designada por ambos os nomes; a mente, contudo, não pára aí, mas procura ainda saber o que é **ser corpo** ou **ser móvel**, isto é, quais são as diferenças entre essa e as outras coisas com base nas quais ela é assim chamada e as outras não. Portanto, os que procuram o que é **ser algo** como **ser móvel**, **ser quente** etc, procuram nas coisas as causas de seus nomes. (Hobbes, De Corpore, 2009, p.71).*

Ainda sobre a cópula, no exemplo “*Homem é animal*”, *homem* e *animal* são copulados pelo verbo *ser*. Quando na ausência de verbo *ser*, como na frase “*homem*

*caminha*”, o termo “*caminha*” já aparece copulado, pois é o mesmo que dizer “*homem está caminhando*”. A escrita de Hobbes é cuidadosa, pois neste momento ele diz que “*o signo de conexão*” (Idem, Ibidem, p.69) ocorre na **maioria** dos povos. Ele conjectura que possam existir povos que não possuam o verbo *ser* como signo de conexão, mas que, contudo, formam enunciações por mera colocação de um nome depois do outro.

*Há ou certamente pode haver algumas gentes que, não tendo nenhum vocábulo correspondente ao nosso verbo É, formam, contudo, proposições pela mera colocação de um nome depois do outro.*<sup>126</sup> (Nossa tradução) (Idem, Ibidem, 1839, I, 3, 2, p. 27)

### VI.1. O *modus operandi* a partir de um único referente

Este *modus operandi* atualiza a todo o momento sua marca originária, a de monopólio de descrições das definições pelo soberano, que se torna o grande referente. O ato de conceber, passa por eleições individuais de nomes que compõem a proposição. O enunciado (ou proposição) ocorre quando elege-se um sujeito, um nome, do qual se predicará. O termo *sujeito*, *substrato* vem do grego *hypocheiménon* e significa literalmente *aquilo que jaz debaixo da mão*. Por este motivo, a sintaxe guarda e revela este sentido subjacente do sujeito (ou do súdito), aquele do qual se fala (predicar vem do latim *praedicare*, dizer em público, anunciar). O sujeito da enunciação é sempre algo ou alguém do qual se fala, cujas descrições já possuem formas mais usuais. Ao descrever algo, o indivíduo vai escolher os nomes para descrever seus afetos. Estes referentes (nomes) são ofertados pelo processo de educação, portanto já pré-selecionados por currículos aprovados pelo poder soberano. A predicação só será um retorno aos referentes, negando-os ou afirmando-os.

Neste sentido, a enunciação, tomando-se as unidades que compõem, provém de um único referente, cuja descrição em geral é aceita pelo poder soberano. Dificilmente ouvimos uma enunciação descrevendo algo diverso das descrições autorizadas pelo poder soberano. Atualmente são as chamadas minorias, não por

<sup>126</sup> *Sunt autem gentes nonnullae, vel certe esse possunt, quae vocem respondentem verbo nostro Est nullam ominio habeant, formant tamen propositiones sola nominis unius post aliud positione.* (Hobbes, *De Corpore*, 1839, I, 3, 2, p. 27)

serem numericamente inferiores, mas cremos por terem suas descrições da realidade executadas em menor número com relação ao discurso soberano.

A enunciação geralmente é, em verdade, a escolha de nomes autorizadas pelo discurso soberano. O monopólio das descrições das definições atende a este requisito, à reprodução de um discurso autorizado. Mas, para o indivíduo, paradoxalmente, ele aparece como um processo individual e de livre escolha. O processo de cópula é a metonímia do monopólio da descrição das definições pelo soberano. Ao construirmos os enunciados por cópula, afirmando que X é Y, cegamos para os processos (ou descrições outras) que ocorrem concomitantes aos sujeitos, aos substratos, aos assuntos. Ao eleger unicamente algo ou alguém do qual se predica, os demais aspectos da realidade descrita são apagados em sua existência. O processo de cópula, pelo signo de conexão com verbo *ser*, muitas vezes descreve a existência, elegendo-se uma descrição da definição do ser (a que satisfaz ao poder soberano e à paz pública) em detrimento de outras. O *modus operandi* por monopólio, por sentenças copulativas, possibilitou o cogito cartesiano: *Eu penso, logo existo* (Descartes, 1996, p.92)<sup>127</sup>. E novamente observa-se ali, na filosofia cartesiana, o mesmo monopólio hobbesiano em metonímia, de uma mente que pressupõe a existência sobre o corpo, de um referente *Eu* que, a partir do pensar, passa à imediatamente existência. Enquanto se afirma *eu penso*, muitas outras coisas afetam o ser neste mesmo instante, mas em função da cópula (é o mesmo que afirmar *estou pensando*), limita-se a experiência a esta única percepção, sem sequer poder perceber o que a sensação de pensar causa no enunciador. O curioso é notar que, embora apareça ao indivíduo como uma experiência totalmente singular, o ato de enunciar é em grande parte coletivo e altamente controlado.

Foucault afirmou que a enunciação *é para a linguagem o que a representação é para o pensamento* (Foucault, 1995, p.108) para designar que, ao decompor a enunciação, lá encontraremos somente nomes e não mais o discurso. O filósofo francês propõe centralizar a análise no verbo, porque trata-se da ação e, sobretudo porque porta o *poder da manifestação da linguagem* (Idem, Ibidem, p. 112). Acrescente-se, para além da percepção das unidades sintáticas como componentes do pensamento (como bem lembrou Hobbes, que o pensamento opera por nomes que o afetam), o modo como se constrói este discurso e seu sentido: por encadeamentos de

<sup>127</sup>

Descartes observa o *cogito* como o primeiro princípio de sua filosofia.

monopólios de sentidos, autorizadas pelo poder soberano em suas descrições que definem a realidade. As cópulas operam, deste modo, em um único sentido, determinado pelo soberano. É o poder soberano quem define *o que é* e *o que não é*. Daí a dificuldade que outros *modi operandi* enunciativos possuem para se estabelecer linguisticamente, tal como a dialética, por exemplo, em se inserir como um modo de pensar diverso daquele que opera por um único referente.

Para introduzir a relevância filosófica do rompimento deste monopólio do enunciar e do pensar, apresentaremos uma passagem da história da filosofia pouco comentada. Este rompimento acabou por ser autorizado pelo poder soberano (mas não sem resistências) por se tratar do campo da religião, mas não sem consequências políticas, como veremos. A ruptura foi operada em função das descobertas antropológicas do século XIX, resultando em uma grande mudança de paradigma no pensamento filosófico, provocado pelos estudos sobre indígenas sul americanos.

Este episódio da história da filosofia ambientará o leitor para a compreensão dos enunciados que portam múltiplas inter-relações e não possuem um monopolizador dos sentidos, nem das palavras nem dos enunciados tampouco dos pensamentos. Eles ocorrem em uma realidade em que há uma inter-relação entre os diversos campos da existência humana.

### Sobre o encontro da história da filosofia com os índios sul americanos

Os estudos antropológicos decorrentes do contato com as culturas ameríndias em muito impactaram a história da filosofia. A mudança ocorreu justamente no modo como se descrevia o passado. A bem dizer, o contato com outras maneiras de se conceber e de se relacionar com o mundo possibilitou, aos historiadores, um olhar completamente novo sobre o passado. Este primeiro impacto se fez sentir dentre os estudiosos da antiguidade grega e revolucionou a interpretação sobre os mesmos.

As pesquisas sobre as religiões antigas atestam esta mudança de paradigma. Até meados da década de 50, do século passado, era comum encontrarmos estudos sobre a religião grega arcaica e clássica (entre os séculos VIII e IV a.C.) em que se excluía os mitos. Segundo Vernant, importantes historiadores da religião, como Festugière, só consideravam religião grega o material que era relativo ao culto e excluía-se *“todo o campo da mitologia sem o qual, contudo, ser-nos-ia bem difícil conceber os deuses gregos”* (Vernant, 1992, p.10). Esta ideia foi levada ao extremo a ponto do historiador Domenico Comparetti, em 1910, considerar do âmbito religioso somente o que era muito próximo da doutrina cristã, sendo o orfismo, que possui características como pagamentos das más ações na vida após morte e imortalidade da alma, a única religião antiga da qual se tinha registro (Idem, Ibidem). Os mitos eram considerados como pertencentes ao campo das artes plásticas e poéticas. O que ocorria, nestes casos, era a projeção do cristianismo dos historiadores, o discurso monopolizador do período sobre a antiguidade grega. Para eles, a noção de religião, reduzia-se ao que conheciam como tal. Não se trata tampouco de ideólogos da cristandade plenos de más intenções em seus trabalhos, simplesmente eram as limitações da época e do olhar.

Ainda gestava-se a possibilidade de relatos de outros mundos possíveis. A concepção de uma realidade onde os mitos tinham profunda ligação não somente com a religião, mas com todos os outros campos da vida humana começou a despontar timidamente na década de 40, com a disseminação dos estudos do antropólogo Sir James George Frazer. Frazer, a partir de seu livro *“The Golden Bough”*<sup>128</sup> publicado em 1890, elaborou uma compilação de diferentes religiões pelo mundo. Em linhas muito gerais, sua obra asseverava que houve uma evolução dos

---

<sup>128</sup> Em português foi publicado com o título *“O ramo de Ouro”*. Há uma edição brasileira com prefácio de Darcy Ribeiro.

elementos constitutivos do pensamento mágico ao pensamento científico. A religião seria uma etapa posterior ao pensamento mágico. Frazer foi responsável por cunhar uma ideia atualmente comum acerca dos cultos antigos, a partir da qual todas as antigas religiões efetuavam cultos de fertilidade dentro de contextos rituais. Nesse sentido, foi o primeiro a afirmar que mito e culto eram parte de um mesmo sistema. Haveria, segundo Frazer, **uma unidade do mágico-mítico-religioso-político-social** no pensamento “primitivo”. Nesta “infância” do pensamento, na qual as diversas esferas sociais não existiam, não haveria espaço para um pensamento racional que se opunha ao mítico, leis laicas que se opunham às religiosas etc.

Esta foi uma obra muito mal recebida pelos seus contemporâneos, sobretudo porque fragilizava as concepções de atemporalidade e universalidade das ideias e crenças cristãs. Por outro lado, este pensamento foi bem recepcionado por um grupo de pesquisadores, ao qual Frazer pertencia, que ficou conhecido como *Cambridge Ritualists*. Estes ritualistas fundaram uma tradição de estudos conhecida como *Myth and Ritual School*, provocando um grande impacto na história do pensamento ocidental. Esta escola incluiu pesquisadores como Jane Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, and Arthur. B. Cook que estavam ligados à nova disciplina de teoria do mito e antropologia com literatura clássica tradicional (Keith, 1993, p. 315). Conford, que era professor de filosofia antiga de Cambridge, mudaria definitivamente o paradigma hermenêutico da filosofia antiga com sua obra *From Religion to Philosophy*, publicado em 1912. Em seus escritos, nada foi tão novo quanto a filosofia grega. Uma passagem magistral, digna de ser citada, é da figura lendária de Epimênides, o profeta cretense. As palavras trazem uma inspiradora metáfora do trabalho de Conford e de todos os historiadores da filosofia, sob a qual a tarefa deste profeta, mais que predizer o futuro, é esclarecer o passado. Nele, os erros esquecidos eram causa dos males presentes.

*O profeta cretense é, acima de tudo, um purificador, um purificador de almas e até de objetos inanimados. Nas suas mãos, a finalidade da adivinhação não era tanto desvendar o futuro como descobrir no passado, aqueles erros esquecidos de que os males presentes eram a consequência. Segundo Aristóteles, ele próprio dizia que não adivinhava acontecimentos futuros, mas casos passados que permaneciam desconhecidos (ret. III, 17, 10). Não que pretendesse limitar deste modo o campo de acção da profecia. Para poder adiar dez*



*anos as Guerras Pérsicas, é forçoso que tenha sido capaz de ter data fatal no livro de Destino. Também predisse a derrota dos Lacedemónios às mãos dos Arcádios em Orcómeno; mas a sua missão especial levava-o a virar-se geralmente para o passado.* (Conford, 1952, p.121)

Vejamos, por exemplo, como mudou a leitura de textos que documentam a relação *nomos* e *physis*, em especial o caso do tratamento dos mortos. Antes dos estudos de Conford e Murray, quando Ésquilo falava dos mortos, interpretava-se de modo metafórico, como se segue: “A bebida penetrou a terra, meu pai a recebeu” (Ésquilo, *Coéforas*, 162) e mais adiante “Oh meu pai, se eu viver, tu receberás ricos banquetes, mas se eu morrer, não tomarás mais a tua parte nas refeições deliciosas de que se nutrem os mortos” (Ésquilo, *Coéforas*, 432-484). Antes das pesquisas de Murray, que desenvolveu um trabalho análogo ao de Conford no campo da tragédia, era impossível crer que se tratasse de uma informação literal. A partir da leitura literal, observamos o quê? Que os mortos, na verdade, eram tratados como vivos. Eles comiam, bebiam e se regozijavam com saborosas comidas. Em caso de falta dos vivos, deixariam de alimentar-se. Há inclusive registos de pequenas cozinhas junto aos túmulos. O culto aos mortos era vivenciado como uma religião civil, ou seja, uma obrigação civil. Nas cidades antigas, uma das penas mais duras era o da privação do sepultamento. Desta forma “infligindo-lhe *um suplício eterno*” (Coulanges, 1975, p.19). Durante as guerras, os generais, que possivelmente seguiam as ideias dos filósofos (Idem, *Ibidem*), talvez por este motivo e acreditarem nas concepções que de a alma era separada do corpo, ou por negligência, não recolhiam os milhares de mortos nas batalhas. A grande maioria dos atenienses acreditava no culto civil aos mortos e assim acusaram os generais como ímpios. Foram reclamar junto aos tribunais pelos seus mortos e segundo relato de Xenofonte (Xenofonte, *Helênicas*, 1, 7 citado por Coulanges, 1975, p.23) os generais que não recolheram seus mortos, apesar de trazerem vitória à Atenas, foram condenados à morte por impiedade (Idem, *Ibidem*).

Os antigos gregos atribuíam maior importância às práticas ritualísticas que às doutrinas, assim como os “primitivos” de Frazer, distanciando-se desta maneira de forma irreversível das primeiras pesquisas sobre religião que excluía o mito. Havia um imenso respeito e veneração aos antepassados, tanto familiares quanto da urbe,

porque no passado se encontravam as raízes das regras e motivos de todas as religiões. As coisas valiosas eram denominadas como antigas e havia até uma expressão, entre gregos e romanos “*isto é antigo para mim*” para coisas estimadas (Coulanges, 1975, p.179). Por este motivo a história era algo extremamente importante e era escrita pelos sacerdotes. Roma tinha os anais dos pontífices e dos gregos restaram testemunhos sobre os anais sagrados de Atenas, Esparta, Delfo, Naxos e Taranto. Eram histórias locais e começam sempre com a fundação das cidades, porque o que ocorreu antes desta data não interessava à cidade. A cidade antiga tinha então seu nome, sua história, sua religião e seu calendário (Coulanges, 1975, p.180). Neste ponto de inflexão observa-se a divisão entre *nomos* e *physis*, na qual o tempo da cidade é o tempo do *nomos*, e é o tempo que importa talvez por ser o único existente. Antes dos nomes (do deus da cidade, dos sacerdotes, dos fundadores) era o indefinível, o indizível. Nem se pode afirmar que era o tempo da *physis*. Dentre os gregos, como bem definiu Vernant, não havia separação entre “*o religioso e o social, doméstico e cívico, não há pois oposição nem ruptura nítidas, como não há entre sobrenatural e natural, divino e mundano.*” (Vernant, 1990, p. 14). No campo da interpretação da história da filosofia antiga, estas inter-relações também se fizeram presentes. Em seu estudo sobre *Os gregos e o Irracional* (1951), Dodds faz uma releitura de Platão baseada neste novo paradigma e considera que o filósofo propõe uma reforma da religião (Dodds, 1997, p. 219), sendo religião aqui considerada em seu sentido amplo, que engloba todos os setores sociais administrados politicamente, como educação, conhecimento astronômico, conhecimento médico, conhecimento físico etc. Para fundamentar sua tese, Dodds cita um conceito desenvolvido por Murray, que é o de “conglomerado herdado”:

*Anthropology seems to show that these Inherited Conglomerates have practically no chance of being true or even sensible; and, on the other hand, that no society can exist without them or even submit to any drastic correction of them without social danger*<sup>129</sup>  
(Murray, 1946, p.67).

---

<sup>129</sup> Antropologia parece demonstrar que estes Conglomerados herdados não têm praticamente nenhuma possibilidade de serem verdadeiros ou mesmo sensíveis e, por outro lado, que nenhuma sociedade pode existir sem eles ou até mesmo submeter-se a qualquer correção drástica destes sem perigo social. (Nossa tradução)

Segundo Dodds, as mudanças religiosas (em largo senso) ocorriam através destes conglomerados, que provinham de fontes diversas atravessando as gerações. Trata-se de uma metáfora geológica, bem adequada para o que se descreve, pois, como ocorre nos fenômenos geomorfológicos, *seu princípio é, sobre o todo e com exceções, aglomeração e não substituição* (Dodds, 1997, p.179). Estes historiadores da filosofia antiga tinham como interlocutores uma opinião disseminada dentre os intérpretes da obra platônica, pela qual as *ideias* de Platão constituiriam um discurso filosófico científico e racional a fim de substituir a visão mitológica. Como veremos com Adorno e Horkheimer, em 1969, autores que disseminaram amplamente esta visão sobre o assunto:

*Com as ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo **lógos** filosófico. (...) A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. O equacionamento mitologizante das **Idéias** com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento.* (Horkheimer e Adorno, 1985, p.21 e 22)

Platão não tinha a intenção de desmitologizar ou equacionar os mitos. Como vimos no capítulo IV, a presença dos números, assim como em Hobbes, não se deve a nenhum ímpeto racionalista e higienista da religião ou da retórica, mas antes trata-se de uma herança fortemente presente no *lógos* grego (presente também em Tucídides, que certamente não tinha a pretensão de desmitologizar a história). Dodds observa a presença do campo semântico do cálculo como algo relativo à divindade na *psyche* platônica. Esta concepção de número como divino é uma herança pitagórica, além da tese sobre a imortalidade da alma, como nesta passagem do *Fedro*:

*Será necessário primeiramente tratarmos da natureza da alma, divina e humana, vislumbrando suas paixões e ações, entendendo a verdade. O princípio da demonstração é o seguinte. Toda alma é imortal* (Platão, *Fedro*, 245c-d, Trad. de Campos, 2012, p.116)

Para Dodds, a visita dos pitagóricos em cerca de 390 a.C. ao oeste da Grécia gerou os antecedentes desta doutrina em Platão (Dodd, 1997, p.209). Platão visto a partir do novo paradigma dos *Ritualistas de Cambridge*, em vários aspectos de sua

obra, estaria preocupado com as mudanças religiosas e com as convulsões sociais da democracia decadente após a morte de Péricles. A extrema liberdade, sobretudo no que concerne às crenças, que era dada ao governo do *demos*, conduziria inevitavelmente a *pólis* à tirania. Toda assembleia democrática era sempre seduzida por oligarcas e traidores de Atenas, que por sua vez geravam muitas lutas internas e o empobrecimento da cidade, promovendo a ascensão de tiranos, como foi o caso da ascensão do sangrento Governo dos Trinta Tiranos. Estes foram derrubados por uma democracia moderada. A degeneração da democracia em tirania (Platão, *República*, 1972, 557a-565d, p.386-402) e os distúrbios sociais provocados por estes ciclos de alternância entre democracia e tirania (Aristóteles, *Const. de Atenas*, 1995, Trad. de Murari, XL,3-XVI,3, p.87) em muito promovia injustiças irreparáveis em Atenas, como foi a condenação de Sócrates, pela democracia após o Governo dos Trinta. Segundo Jaeger, Platão constatou que as leis foram perdendo sua força em termos de **veneração** e o *demos* não mais deliberava com base nelas, e se deixavam conduzir por demagogos. Platão considerava a democracia ateniense do tempo de Péricles como um tempo em que o povo possuía uma “*antiga e inveterada veneração pela lei*” (Jaeger, 2004, p.1046) e foi justamente isto que se perdeu. A causa da perda para Platão, segundo Jaeger, se dá a partir de um ponto de vista educativo, ou seja, não havia uma *Paideia* (Idem, *Ibidem*). Em consonância com a tese de Jaeger, Dodds afirma que o objetivo de Platão era estabelecer e reformar o conglomerado herdado da religião e, deste modo, reconstruir a veneração às Leis. Nas suas *Leis*, Platão estaria edificando uma nova religião com base na lógica, impondo penalidades a quem descumprisse a nova religião civil e todo um aparato educacional para concretizar seu projeto.

1. He [Platão] would provide religious Faith with a logical foundation by proving certain basic propositions.

2. He would give it a legal foundation by incorporating these propositions in an unalterable legal code, and imposing legal penalties on any person propagating disbelief in them.

3. He would give it an educational foundation by making the basic propositions a compulsory subject of instruction for all children.

4. He would give it a social foundation by promoting an intimate union of religious and civic life

*at all levels - as we should phrase it, a union of Church and State.* (Dodds, 1997, p.219).<sup>130</sup>

Podemos observar este aspecto apontado por Dodds não somente no âmbito do Estado e da religião, mas também no nível das ciências. Platão pretende promover esta reforma da religião civil também no nível do conhecimento celeste a partir do paradigma pitagórico, pois *as ciências são irmãs uma da outra, tal como afirmam os Pitagóricos* (Platão, *República*, 1987, 530 d-e, p.345). Pela boca de Sócrates, Platão, no livro VII da *República*, prescreve (*prostátteis, prostáksein* 530c3 e c5) suas leis religiosas aos astrônomos e à ciência astronômica. De modo geral, Sócrates prescreve aos estudiosos da astronomia que não se prendam somente ao fenômeno visível, mas que passem a considerar essencialmente aquilo que não se pode ver, o verdadeiro número, esquema (*schémasin* 529d3) captado pelo intelecto, não pela visão (*dianoíai leptá, ópsei d'ou* – 529d5). Ali veremos novamente as verdades remetendo aos termos matemáticos (igualdade, duplicação etc), apontada por Hobbes como a calculadora dos sábios gregos (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, IV, p. 47).

*Devemos servir-nos, portanto, dos ornamentos celestes, como exemplos, para o estudo das coisas invisíveis, tal como se alguém encontrasse desenhos feitos por Dédalo ou qualquer outro artista ou pintor, delineados e elaborados de forma excepcional. Ao ver essas obras, um conhecedor da geometria pensaria que eram uma maravilha da factura, mas que seria ridículo examiná-las a sério, para apreender nelas a verdade referente às relações de igualdade, duplicação ou qualquer outra proporção.* (Platão, *República*, 1987, 529d-531a e ss, Trad. de Pereira) (...) *Penso que faremos prescrições para as outras ciências no mesmo estilo, se de alguma coisa servirmos como legisladores* (Idem, *Ibidem*, 530c-d)

Ao legislar sobre os fenômenos celestes, Platão estaria construindo uma das partes de sua grande reforma da religião, o que Boyancé chamou de *religião astral*. Segundo Boyancé, esta religião comportaria uma dupla crença, uma relativa aos

<sup>130</sup>

1. Ele [Platão] proviria a fé religiosa com uma fundamentação lógica, ao provar certas proposições básicas. 2. Ele daria a ela uma fundamentação legal, incorporando essas proposições em um código legal inalterável, e impondo penalidades legais sobre qualquer pessoa que propagasse a descrença acerca das leis. 3. Ele daria a ela uma fundamentação educacional, tornando as proposições básicas um assunto compulsório na instrução de todas as crianças. 4. Ele daria a ela uma fundamentação social, promovendo uma união íntima da vida religiosa e cívica em todos os níveis - como deveríamos expressá-la, uma união de Igreja e Estado. (Nossa tradução)

deuses e outra aos homens e à alma. Entenda-se aqui por deuses os planetas, uma vez que os gregos consideravam os astros celestes como seres divinos, ou que os astros são regidos por uma alma divina ou que são cada qual um patrono especial divino (Boyancé, 1952, p. 312). Esta religião estendeu-se até os tempos romanos, onde encontramos registros de seu culto em Cícero. Podemos observar isto nos nomes como Marte, Vênus, Saturno etc em sua correlação com os deuses romanos.

*Elle [a religião astral] tend à proclamer aussi, par une sorte de reciproque, que les dieux véritables sont les astres et eux seuls, qu'il faut donc identifier à ceux-ci les figures que nous font connaître les cultes et les mythes.*<sup>131</sup> (Boyancé, 1952, p. 312)

A questão dos cultos também tem sua relevância na reforma religiosa de Platão. Longe de desmerecer os cultos, Platão ainda faz um elogio da possessão divina, que ocorre nos cultos. Em seu *Fedro*, Platão, pelas palavras de Sócrates, assevera que as sacerdotisas de Dodona e a profetisa do oráculo de Delfos, executaram para a Hélade muitas e belas coisas, sejam particulares ou públicas, tomadas pela loucura, (Platão, *Fedro*, 244b, 2012, p.114). A sobriedade e lucidez são pouco profícuas nestas ocasiões, como reconhece o próprio Sócrates: *ao passo que sóbrias (sophronoûsai) elas pouco ou nada fizeram* (Idem, *Ibidem*, 244b-c). Dodds também observou em Platão, além do movimento pitagórico, traços de irracionalismo relativo aos cultos. Encontramos um elogio da loucura dito pela boca de Sócrates:

*Se a loucura fosse simplesmente má, este seria um belo discurso, mas os maiores bens nos surgem por intermédio da loucura, a qual seguramente é uma dádiva divina.* (Platão, *Fedro*, 244a-b, 2012, p.114)

Segundo Dodds, a filosofia platônica misturou o racionalismo grego com as ideias mágico-religiosas da cultura xamânica do norte Norte da Hélade (Dodd, 1997, p.209), o que marcaria esta irracionalidade em seu pensamento. O historiador Jean-Pierre Vernant, por sua vez, era crítico da escola de Cambridge por considerar uma reação extrema às leituras cristãs sobre a antiguidade clássica. Desagradava-lhe a

<sup>131</sup> *Ela [a religião astral] tende a proclamar também, por uma espécie de reciprocidade, que os deuses verdadeiros são os astros e somente eles, portanto, se devem identificar nestas figuras que nos fazem conhecer os cultos e os mitos.* (Nossa tradução)

ideia etapista e por considerarem as ideias dos antigos como análogo ao pensamento primitivo, e, portanto, com *muitos traços de irracionalidade* (Vernant, 1992, p.10). Vernant defendia que as religiões antigas não eram primitivas nem menos complexas tampouco menos organizadas intelectualmente que a cristã, eram simplesmente diferentes. Assume o historiador uma postura que, segundo suas próprias palavras, adota o que ensinou a pesquisa antropológica de Levi Strauss, com índios sul americanos e também com as pesquisas em linguística de Georges Dumézil.

*Ademais, os trabalhos de Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss sobre o mito levaram a colocar de modo inteiramente diverso os problemas da mitologia grega: como ler estes textos, que alcance intelectual reconhecer a eles, qual estatuto assumem na vida religiosa? Já não é o tempo em que se podia falar do mito como se se tratasse da fantasia individual de um poeta, de uma fabulação romanesca, livre e gratuita. (Vernant, 1992, p.30)*

Resta-nos saber como Lévi-Strauss definia mito. Em entrevista a Didier Eribon, um filósofo francês, que lhe pergunta sobre o que é um mito, Lévi-Strauss responde pensando a partir do paradigma ameríndio. Trata-se do tempo em que os animais falavam. Certamente não é nosso tempo e isso soa de modo completamente ininteligível. Ainda que se acrescente uma pequena explicação, “o tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo”, não é possível compreender.

*Se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam. E acrescenta: “essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo”. (Lagrou, 2011, p.10)*

Ao tratar do mito em sua *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss também guarda sugestões interessantes para se pensar a política. Esta possui um caráter permanente atemporal e temporal:

*Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. (Lévi-Strauss, 1995, p. 232)*

Após explicar o caráter permanente do mito, na qual abrange o passado, o presente e o futuro, o antropólogo solicita ao leitor que pense na ideologia política, e cita o exemplo da Revolução Francesa. Ela foi um evento do passado cuja narração dos fatos dar-se-ia com começo e fim, de maneira não reversível. Mas seu esquema possui caráter permanente na medida em que explica muitos dos acontecimentos sociais da França na atualidade. Acrescentaríamos ainda que, a Revolução Francesa, serve de paradigma para explicar fenômenos de natureza revolucionária em outros países e, deste modo, configura-se como um signo de relação dentre os revolucionários do mundo. A Revolução Francesa é a ideologia política que descreve os revolucionários como cidadãos, livrando-os da condição de súditos.

*Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿que hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. (Lévi-Strauss, 1995, p. 232)*

Lévi-Strauss pesquisou no Brasil os índios Cadiuéus na fronteira com o Paraguai, os Bororos no centro de Mato Grosso e os Tupi-Kaguahib no Rio Machado (hoje considerados desaparecidos). Dentre os Bororos, é interessante que Strauss



tenha coletado um mito de criação muito parecido com o Mito de Prometeu<sup>132</sup>. Apesar de sua difícil inteligência, o mito aparece como o elemento que relaciona o tempo em que os seres se inter-relacionavam em sua plenitude. O mito, como mediador do mundo ameríndio, permitiu aos pesquisadores da antiguidade a observar no passado a interligação dentre as várias instâncias ameríndias (religião, social, doméstico e cívico) sem classificá-lo, como fez Frazer, na infância da humanidade. O mito, tanto indígena quanto grego, era capaz de interligar os sujeitos e, entenda-se por sujeito, uma ampla gama de seres, como veremos no próximo capítulo. Os Tukano<sup>133</sup> são conhecidos pelo mito do peixe, ou os *wai-mahsã*. Muito se disse a respeito desses indígenas, que eles acreditavam que seus peixes são gente, mas um antropólogo tukano esclarece a questão e elucida também com relação ao papel do mito, conforme definição de Lévi-Strauss.

*nossa relação com os componentes do espaço, do ambiente ou do território é sempre mediada pelos sujeitos wai-mahsã. No entanto, vale dizer que os animais, não constituem sujeitos enquanto tais. Elas podem ser tomadas como signos de uma relação entre sujeitos tão somente entre os humanos e os wai-mahsã, os humanos invisíveis ((Tukano) Lima Barreto, 2013, p.30)*

Os sujeitos *wai-mahsã* são, segundo as crenças dos antropólogos, os peixes que os tukanos acreditam serem pessoas. Conforme afirmou Tukano Lima Barreto, *wai-mahsã* não são peixes, nem outro tipo de animais, tampouco os tukano acreditam que os peixes são gente, são os *sujeitos wai-mahsã*. São **signos de relação** entre os

---

<sup>132</sup> Há um mito bororo muito parecido com o Mito de Prometeu, contado por Eduardo Viveiros de Castro: “o mito de origem do fogo civilizador, traz um herói que sobe a um outro nível cósmico (pode ser só o alto de uma árvore, pode ser o mundo celeste), pega o fogo do céu, e termina preso entre o céu e a terra, até que eventualmente desce com o fogo. Na versão de referência dos Bororo, aparecem uns urubus que comem as nádegas do herói, o que nos faz pensar, evidentemente, no fígado de Prometeu devorado pela águia. E há o tema da origem das mulheres, bem entendido: uma aliança entre o povo do céu e o povo da terra que passa pela mulher-estrela, um casamento com as mulheres celestes. Pandora, em suma: o presente envenenado que os deuses dão aos humanos, que eram todos masculinos, como vingança pelo roubo do fogo. Zeus cria a mulher para os homens brigarem entre si. E como se sabe, a armadura sociológica dos mitos ameríndios se estrutura em torno de conflitos entre afins masculinos, isto é, homens relacionados por meio de uma mulher.” (LAGROU, 2011, p.16)

<sup>133</sup> Os Tukano encontram-se no Amapá, Colômbia e Venezuela e pertencem ao tronco linguístico dos Tukano Oriental. Segundo dados do ISA, no Amapá vivem 6.241 (Dsei/Foirn, 2005), na Colômbia 6.330 (1988) e na Venezuela 11 (INE, 2001) tucanos (ISA, 2014).

homens. Cabe ressaltar que este conceito de homem é diferente do conceito *homo sapiens* ou qualquer outra definição de homem ocidental do termo. A humanidade tukano, bem como a humanidade ameríndia, não encontra paralelos em nossa sociedade. Isso interessa-nos, pois introduz ideias importantes que serão discutidas no próximo capítulo. Trata-se de uma concepção cosmológica ampla, que inclui todos os seres, vivos e não vivos. Por este motivo, quando Tukano afirma tratar-se de um **sujeito**, teremos que ter em mente um sujeito muito peculiar e diverso. Isto mudará completamente o sentido da enunciação.

Vejamos um exemplo mais próximo da filosofia, do impacto destas pesquisas antropológicas nos textos clássicos. A questão da boa ou má tradução, que respeita ou não o contexto histórico, muito deve a estas pesquisas, que estabeleceram novos parâmetros de discussão e nos permitiram olhar ao passado de modo a nos aproximarmos mais do pensamento grego. Estas duas traduções de Aristóteles ilustram bem a questão:

A) § 7 *A primeira sociedade constituída de muitas famílias, visando a utilidade comum, porém não diária, é o pequeno burgo.* (Tradução de Torrieri Guimarães, 2005).

b) *Y la primera comunidad (koinonia) formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea (kómê).* (Tradução de Valdés, 2000, 1252b16)

A primeira versão A) traduz *koinonia* por *sociedade* e *kómê* por *burgo*, uma versão eurocêntrica da Grécia Antiga. Atualmente sabemos que a Grécia Antiga não comportava a ideia de sociedade (que implica numa certa complexidade de relações sociais). Os primeiros conglomerados humanos da Hélade, conforme a descrição de Aristóteles do trecho supracitado, jamais comportaria a ideia de *sociedades*. Também não comportariam *famílias*, uma unidade social típica de organizações sociais complexas nas quais já está presente a ideia de transmissão de bens privados. A ideia de família atende a esta exigência de transmissão hereditária. Talvez o conceito mais distante do termo *kómê* seja *burgo*, uma ideia bem delimitada ao campo semântico medieval europeu. Já a segunda tradução B) está embasada teoricamente pelas teorias da escola de Cambridge e de Lévi Strauss supracitados, traduzindo *kómê* por *aldeia* e *koinonia* por *comunidade*, muito mais adequados que *burgo* e *sociedade*.

Não sabemos ao certo como eram os gregos, mas as pesquisas antropológicas possibilitaram um outro olhar sobre o passado, tornando-nos mais próximos do pensamento antigo. A tradução de *kómê* por aldeia dá-se ainda em função de outra homologia estrutural entre gregos e ameríndios encontrada pelos trabalhos dos antropólogos: o modo como deliberavam.

São tantas as similaridades no modo como ocorriam as deliberações políticas entre ameríndios e gregos antigos, levando até antropólogos, em trabalhos recentes como de Renato Sztutman, a se perguntar sobre a possibilidade de uma Ágora Tupi (Sztutman, 2012, p. 324), num movimento inverso ao supracitado, levando a Grécia aos ameríndios. Segundo Sztutman, o “chefe” ou os “chefes indígenas” dos antigos Tupis que habitavam a costa brasileira eram os melhores combatentes e também os *que mais dominavam a oratória* (Idem, Ibidem). Segundo Florestan Fernandes, os chefes, dentre os Tupinambás, eram aqueles indivíduos que reuniam em si duas características, a da excelência guerreira e da faculdade de estabelecer consensos por meio da palavra (Idem, Ibidem, p.325) assim como Péricles. O “chefe”, na organização ameríndia, é um termo que traduz mal o que se pretende expressar. Segundo a análise de Florestan Fernandes, este é um termo que ele adotou para designar um princípio gerontocrático na comunidade.

*é preciso não exagerar a importância das chefias - de malocas, de grupos locais e de expedições guerreiras, na prática às vezes a mesma pessoa. No sentido restrito, esse título era desprovido de significação política na sociedade Tupinambá. O que os dados expostos exprimem categoricamente diz respeito, apenas, à extensão da interferência de tais chefes na vida tribal. O órgão realmente deliberativo compunha-se dos velhos dos grupos locais, reunidos em conselho.*  
(Fernandes, 1989, p. 279)

A ausência de paralelos com relação ao chefe político hobbesiano ocorre, sobretudo devido à ausência do mandato fixo no exercício do monopólio do poder. Se é possível afirmar que em alguns momentos há o monopólio de poder pelas “chefias indígenas”, isto ocorre em ocasiões muito específicas, como num conflito, por exemplo. Segundo Descola, outro importante antropólogo que estuda política ameríndia Shuar, a posição dos anciãos corresponde muito pouco ao que denominamos por “chefia”. Mesmo sendo ele eleito ou reconhecido por autoridade,

dentre os Shuar a sua liderança é desprovida de continuidade *estatuária e que ela é fundada exclusivamente sobre o carisma individual e a capacidade de exercer influência sobre o outro, que pode ser colocada em questão a todo momento.* (Descola, 2000, p.319). Por este motivo, Descola não utiliza o termo *chefe* e prefere traduzir *uunt* como “*o grande (ou ancião) que é escolhido*” (Idem, Ibidem). Na cultura tradicional Shuar, o *uunt* é um termo que designa mais autoridade que a idade propriamente dita. A autoridade Shuar é baseada também, como dentre os Tupinambás, na condição do guerreiro de prestígio, hábil na condução de operações armadas, ofensivas ou defensivas, dotado de uma autoridade moral sobre os membros masculinos de sua parentela. Ele pode assim tornar-se o líder de uma facção durante os períodos de conflito, mas seu papel dirigente se limita somente aqueles assuntos militares e seu papel é transitório e sem codificação institucional. Além de não possuir um mandato, ou qualquer outro desígnio da comunidade para um único homem ou grupo de homens, o grande homem Shuar também não é o líder sem poder de Clastres (Clastres, 1974, p.150). Não discursa repetidamente para os seus e não possui a função de manter a unidade dos Shuar, dada a efemeridade de sua liderança:

*Le “grand homme” shuar diffère également du “chef sans pouvoir” tels que l’ont défini Lowi et Clastres en ce qu’il n’est pas titulaire d’une fonction et qu’il n’a pas pour vocation de maintenir la concorde ni de célébrer l’unité de la communauté qu’il représente par des discours inlassablement répétés, quoique peu écoutés.*<sup>134</sup> (Descola, 2000, p. 319)

Descola, juntamente com Sztutman, observa traços da democracia ateniense nos Shuar. Segundo o antropólogo, a ideia de *chefe* expressa uma instância decisória exterior a um coletivo que delibera plenamente como ocorre dentre os Shuar e dentre os gregos de Finley<sup>135</sup> (Descola, 2000, p.320) e por isso a palavra não é adequada para traduzir *uunt*. Dentre os Shuar e os gregos existe a faculdade de deliberação coletiva. A evolução do poder coletivo, que anteriormente era restrito às lideranças

<sup>134</sup> O “grande homem” Shuar também difere do “líder sem poder”, como definido por Lowi e Clastres no qual ele não é o titular de uma função e que não tem como vocação manter a harmonia ou celebrar a unidade da comunidade que ele representa por discursos incansavelmente repetidos, embora poucos escutassem (Nossa tradução)

<sup>135</sup> Moses Finley (1912-1986), pesquisador em história antiga greco-romana.

de parentelas ameríndias, ocorreu gradativamente como nos gregos, com incremento do poder de deliberação de poucos para todos, como veremos mais adiante segundo o relato de Aristóteles na constituição de Atenas.

*Elle [l'exercece collectif d'une faculté délibérative] surgit comme un domaine autonome lorsque les décisions que lient l'ensemble des membres de la communauté sont produites par la discussion, comme ce fut le cas à l'origine dans le monde des cités grecques ou, chez les Shuar, lorsque furent institués des organes représentatifs et des forums de discussions où chacun pouvait exprimer de façon argumentée son point de vue sur les affaires communes; le cercle de l'intérêt collectif était en outre élargi, puisqu'il ne concernait plus un petit noyau de parents coalisés en une faction, mais un ensemble d'individus moins liés par la parenté que constitués en personne morale par leur appartenance à des unités sociales et territoriales aux frontières formellement définies.<sup>136</sup> (Descola, 2000, p.320)*

Dentre os gregos, como ressaltaram os ritualistas de Cambridge, havia uma grande presença dos oráculos na vida cotidiana e, portanto, também no âmbito político, já que estas esferas não se apartavam. Segundo Platão, as sacerdotisas e o oráculo de Delfos realizaram muitas coisas belas, no campo privado e também para o público (Platão, *Fedro*, 244b, 2012, p.114). Sztutman acrescenta, ainda sobre a questão da “chefia” indígena, que o Conselho era constituído não só por grandes guerreiros oradores, mas também por líderes da maloca e pelos pajés. Por intermédio destes últimos falavam os espíritos, cuja participação era fundamental para a predição do futuro. Imagine-se que tal empreitada ocorria dentre fumo e cauim<sup>137</sup>,

<sup>136</sup> Ela [o exercício coletivo de uma faculdade deliberativa] surge como um âmbito autônomo quando as decisões que vinculam todos os membros da comunidade são produzidas pela discussão, como foi o caso da origem do mundo das cidades gregas ou, dentre os Shuar, quando foram instituídos os órgãos representativos e os fóruns de discussão onde cada um poderia expressar-se de maneira argumentativa seus pontos de vista sobre os assuntos comuns; o círculo do interesse coletivo foi ainda mais ampliado, uma vez que já não concernia a um pequeno grupo de parentes coligados em uma facção, mas de um grupo de indivíduos ligados menos por laços de parentesco que constituídos em pessoa moral por seu pertencimento às unidades sociais e territoriais, com fronteiras formalmente definidas (Nossa tradução)

<sup>137</sup> Cauim, do tupi *ka'wi*, é uma bebida que se prepara com mandioca cozida e fermentada. Primitivamente, os indígenas preparavam-na com caju, milho, mandioca e outros vegetais. (Dicionário Houaiss)

numa sessão ritual. Dentre os Tupinambás, a fala dos anciãos era marcada por um código retórico muito preciso, tais como os utilizados em discursos cerimoniais.

*O conselho era, assim, o lugar da fala, mas também do fumo e do cauim, pois pressupunha uma dupla comunicação entre os homens, e entre eles e o mundo sobrenatural, fazendo dessa política necessariamente uma cosmopolítica e incluindo nesse parlamento selvagem a comunicação com os espíritos. (Sztutman, 2012, p. 327).*

Tal como as sacerdotisas e a profetisa de Delfos eram importantes para a predição do futuro, os pajés exercem parte importante na deliberação política. Não interessava aos antigos gregos a sobriedade das videntes. Atentemos para o fato de que Platão utiliza o termo *sophronoûsai* (Platão, *Fedro*, 244b, 2012, p.114) para designar esta sobriedade, mas esta palavra pode ser traduzida também por sensatez ou prudência. A palavra *sophronoûsai* contém a *phronesis*, a inteligência, a razão, o pensamento ou a sabedoria. A razão pouco realiza neste contexto ritual, pois sem a loucura as sacerdotisas e a profetisa *pouco ou nada fizeram* (Idem, *Ibidem*, 244b-c). É importante salientar que um dos nomes gregos mais empregados para assembleia democrática era *ecclesia* e que, talvez não por obra do acaso, atualmente é uma palavra do campo semântico da religião. O termo grego *ecclesia* designava um lugar onde as pessoas se reuniam, e esta congregação era sempre muito ritualizada. Por este motivo, também era o espaço das reuniões coletivas religiosas. A *ecclesia* evoluiu para termo de origem latina *igreja*<sup>138</sup>. Conforme o relato de Descola sobre os shuar, as assembleias ameríndias funcionam em situações normais. Em situações de guerra, há o monopólio do comando por parte do grande guerreiro, que opera sua autoridade não somente por meio de sua boa oratória, mas, sobretudo por sua rede de relações dentro da tribo (Descola, 2000, p.320) e nunca por mando ou

<sup>138</sup> A adoção de muitos termos gregos incorporados ao vocabulário da religião cristã ocorreu em função da helenização do cristianismo no século II d.C. Trata-se de um processo de apologia do cristianismo nascente e detração do pensamento filosófico e teológico grego. O resultado é que toda a teologia cristã, ao longo do tempo, passou a incorporar quase que integralmente o vocabulário teológico helenístico, estoico especialmente. A esse sincretismo religioso, cuja prática de reunião coletiva ritual também se manteve ao longo dos séculos nas *igrejas*, *ekklesias*, se concretiza com a elaboração da versão grega dos SETENTA (SEPTUAGINTA), aproximadamente no ano 250 d.C., e com os apologistas do século II d.C., (Atenágoras de Atenas, Aristides de Atenas, Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes e outros). Os *Setenta* configuraram o primeiro passo para a elaboração doutrinal e exegética histórico/gramatical do contexto profético/hebraico, notadamente da doutrina do *Logos* – a encarnação do verbo, surgidos da confluência entre o cristianismo e o mundo grego antigo. Conferir *Padres Apologistas* (Editora Paulus, 1995).

convencimento por arte da palavra. Na Grécia, tomando-se o caso de Péricles, um chefe militar e igualmente bom retor mas, diferentemente dos Shuar, era a sua retórica que conduzia o povo por convencimento. A gerontocracia tupinambá descrita por Florestan foi publicada em 1948, mas sabe-se que suas fontes etnográficas datam do período colonial brasileiro<sup>139</sup>. O Conselho de Anciãos dos antigos Tupi guardam muitos traços que os aproximavam da democracia ateniense. Segundo Sztutman, quando se reuniam para deliberar sobre algum assunto, encontravam-se numa casa ou ao ar livre, na praça da Aldeia, para fumar e falar. Esta fala era marcada pelo masculino e com características muito formais. Na primeira metade do século XVII, os padres franceses d'Evreux e d'Abbeville, enviados ao Maranhão para evangelizar os indígenas, denominaram esta casa ou este espaço de deliberação como *carbé* e a traduziram como “*Casa grande dos principais e anciãos*” lugar de reuniões públicas, ou um “*parlamento indígena*” (citado por Sztutman, 2012, p. 328). Atualmente, dentre os Parakanã orientais, a *carbé* assemelha-se à *tekatawa*, um espaço reservado aos homens (Idem, Ibidem, p.329). Desta maneira, foi rápida a associação da *carbé* à *Ágora* grega, que dentre outras semelhanças, também excluía as mulheres. Os missionários do período colonial, os primeiros a criarem registros escritos sobre os ameríndios, não poderiam se furtar de projetar sua vasta formação em literatura antiga grega sobre os indígenas e, deste modo, estabeleceram as primeiras homologias estruturais políticas entre gregos e ameríndios.

A democracia ateniense do período de Péricles sempre é rememorada como um tempo áureo. Péricles era um chefe militar e grande orador, como os conselheiros ameríndios. As deliberações políticas gregas sempre ocorriam em assembleias democráticas. Mossé assevera que desde os séculos VII e VI, num contexto de crise agrária, tiranos (como Pisítrato) e legisladores (como Sólon) foram alargando os direitos de cidadania, *sendo que o dêmos - a arraia miúda - passou, lado a lado com os aristoi - os “melhores” - a ser parte integrante de uma mesma comunidade de cidadãos* (Mossé, 1993, p.22). Estes séculos marcariam o que Mossé denominou como o nascimento da ideia de igualdade ateniense (Idem, Ibidem). A *Constituição*

---

<sup>139</sup> Florestan Fernandes, autor de trabalhos fundamentais sobre os tupinambás, ao redigir *A Organização Social dos Tupinambá* utilizou como fonte etnográfica documentos oficiais da época colonial e textos escritos por cronistas coloniais como Gabriel Soares de Sousa, João Antonio Andreon, Aires de Casal, Padre Anchieta, dentre outros, já que se tratava de uma sociedade ameríndia extinta em seu tempo.

*de Atenas* de Aristóteles é um dos principais documentos que atestam a construção da igualdade ou a ascensão do *demos* ao poder, em ciclos de ascensão de democracia e queda desta, por vezes passando-se à oligarquia ou, indo diretamente da democracia à tirania, retomada novamente por uma democracia:

*Eles [os atenienses] entendiam ser esse o primeiro passo para a concórdia, ao passo que, nas demais cidades, os populares, uma vez no poder, além de nada disporem de seus bens, promovem ainda uma distribuição de terras. (...) sob o arcontado de Pitodoro, que o povo, uma vez senhor da situação, instituiu o regime atualmente existente, pois o povo considerava justo assumir o governo em virtude de ter sido o próprio povo quem empreendera o regresso contando consigo mesmo. (...) Com efeito, a primeira transformação, desde o princípio, os atenienses foram divididos em quatro tribos e foram instituídos os basileus das tribos. (...) Em seguida, foi a do tempo de Drácon, em que pela primeira vez foram publicadas as leis. A terceira foi da época de Sólon, ocorrida após dissensões, e com a qual teve início a democracia. A quarta foi a tirania no tempo de Pisístrato. A quinta, ocorrida após a derrubada dos tiranos, foi a de Clístenes, de teor mais popular que a de Sólon. A sexta, ocorrida após as Guerras Medas, foi a presidida pelo Conselho do Areópago. A sétima, a seguir, (...) a deposição do Conselho do Areópago; nela a cidade, em virtude da atuação dos demagogos, incorreu em muitos erros por causa do domínio dos mares. A oitava foi o estabelecimento dos Quatrocentos e, a seguir, a nona foi novamente a democracia. A décima foi a Tirania dos Trinta e a dos Dez. A décima primeira foi a que se seguiu ao retorno dos elementos do Pireu e de File, a partir da qual evoluiu-se até o estado presente por meio de contínuos acréscimos de poder para a multidão. Com efeito, o próprio povo assenhorou-se de tudo, em tudo governa por meio dos decretos e dos tribunais, nos quais o povo é quem manda. Precisamente, também os julgamentos que eram do conselho passaram para o povo. (Aristóteles, *Const. de Atenas*, 1995, Trad. de Murari, XL,3-XVI,3, p.87)*

O processo de incremento das igualdades civis culminaria na democracia dos séculos V e IV. Nestas, todos os cidadãos<sup>140</sup> podiam participar das assembleias, que

<sup>140</sup> Embora o senso de igualdade tenha se expandido, as mulheres, as crianças menores de 18 anos e inválidos não tinham permissão para participar da vida política e militar. As mulheres, embora



se reunia quarenta vezes por ano, conforme seu calendário. A assembleia era soberana e votavam sobre propostas estabelecidas pelo Conselho (Bulê) de quinhentos membros designados cada ano em razão de cinquenta por tribo<sup>141</sup> (*phyle*). Interessa ressaltar que qualquer membro da assembleia pode pedir a palavra e modificar a proposta do Conselho (Idem, Ibidem, p. 54).

A igualdade grega e sua deliberação coletiva, um olhar possivelmente provindo das ferramentas antropológicas orientando o olhar sobre Atenas, marcou inexoravelmente alguns paradigmas da história da filosofia. Consolidou-se como uma hermenêutica de grande valia, na qual não haveria, como dentre nossos contemporâneos, a ideia de individualidade civil. O cidadão era, antes de tudo, um membro de uma coletividade, de uma assembleia soberana. Fora deste contexto, o homem é só mais um na multidão, conforme a definição política de povo em Hobbes. No *Elements* Hobbes afirma que só se pode afirmar que o povo reivindica algo quando ele está em assembleia. Fora desta ocasião, o indivíduo, mesmo organizado em um pequeno grupo, não constitui com os demais uma pessoa política. Na ausência de uma pessoa política, um grupo de pessoas não passa de uma multidão (Hobbes, *Elementos*, 1840, II, 2, p.146). Somente em assembleia é possível ao homem atualizar a sua figura de cidadão. Podemos observar a reutilização deste mesmo paradigma em outros períodos, como os estudos sobre a Inglaterra do século XVII.

*qualquer suposição do que significa para o cidadão individual possuir ou perder sua liberdade deve estar incluída no interior de uma explicação do que significa para uma associação civil ser livre* (Skinner, 1999, p.31)

---

excluídas das deliberações políticas e militares, exerciam um papel importante nos cultos civis. (Mossé, 1993, p. 51).

<sup>141</sup> Convém lembrar que são dez as tribos criadas por Clístenes, representando as unidades territoriais de toda Atenas. O intuito de sua criação, apesar de remontar a um passado mítico, era proporcionar a “mistura” (valendo do termo de Aristóteles) no momento da deliberação em assembleia (Mossé, 1993, p.37). Notamos também aqui mais uma presença do paradigma da antropologia sobre a Grécia antiga. Mossé faz uma ressalva sobre a tradução do termo, que segundo a historiadora, é de difícil tradução. Não se tratam de sociedades tribais, mas de grupos distintos por costumes e língua. Na Grécia arcaica existiam duas tribos, a dos jônicos e a dos dórios. A primeira se referia aos atenienses, que se consideravam filhos do Rei Mítico Íon e a segunda referia-se aos falantes de dórico, um dialeto da região do Peloponeso, Creta e algumas outras ilhas que atualmente compõem a Grécia (Idem, Ibidem, p.36).

Este trecho de Skinner refere-se ao sentido de liberdade na Inglaterra do século XVII, em sua obra *Liberdade antes do liberalismo*. Acostumados a pensar a liberdade como uma reivindicação individual, o nosso tempo certamente explica mal não só a antiguidade mas também o século XVII inglês. Segundo Skinner, quando os cidadãos reclamavam por liberdade, se referiam na verdade à liberdade da deliberação da associação civil e não à liberdade individual liberal. Claro, é importante lembrar que Skinner se refere a ingleses partidários de ideias republicanas e críticos da monarquia, ou seja, valem-se do ideário e do campo semântico da república romana antiga. Reivindicavam a liberdade de associar-se civilmente.

Após esta breve ambientação em mundos distantes, recuperando os diálogos entre antropologia e história da filosofia, no próximo capítulo trataremos dos enunciados que operam dentro do registro ameríndio, um tipo de enunciação que não porta o monopólio das descrições que definem os seres por parte de um poder soberano e possibilita um *modus vivendi* muito próximo de uma visão idealizada do que os antigos denominavam como *democrático*. Entendemos aqui por democracia o seu conceito mais radical, no sentido de sua raiz, o governo cujo princípio é o *demos*, não somente em sua importância numérica, o governo dos muitos, mas como afirmou Aristóteles, baseando-se na sua primeira forma, cuja característica é a presença da *lei da igualdade*, independentemente das diferenças sociais que os indivíduos possam possuir.

*La primera forma de democracia, es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. (Aristóteles, Política, 2000, 1291b, 22ss - 23, Trad. de García Valdes, p.189)*

A democracia, para Aristóteles, é um fenômeno complexo e assume várias formas, porque existem muitas classes de povos (Aristóteles, *Política*, 2000, 1291b, 20ss, p.188). A democracia platônica é uma forma de degeneração do regime oligárquico, talvez porque Platão tenha observado no ciclo histórico dos regimes ateniense (conforme documenta o relato supracitado de Aristóteles na *Constituição*

de Atenas) a sua teoria da degeneração dos regimes<sup>142</sup>, porque *tudo que nasce está sujeito à corrupção* (Platão, *República*, 1972, 546a, p.367). A oligarquia degenera-se em um regime democrático em função dos que cobiçam os bens e os direitos dos oligarcas. O povo, não por desejo, mas por ignorância, acaba por levar ao poder demagogos que logo concentram os recursos da *pólis* em suas mãos. A partir disto surgem os processos, as denúncias, as lutas uns contra os outros e eis que o povo, para se proteger destes, instaura um tirano. Deste modo, a democracia se degenera em tirania (Idem, *Ibidem*, 557a-565d, p.386-402). A democracia para Platão não é um bom regime, porque se caracteriza pelos excessos. A grande crítica à democracia feita por Platão é o *excesso de liberdade, pois a liberdade de fazer tudo, torna-se mais amplo e mais forte, até reduzir a democracia à escravidão* (Idem, *Ibidem*, 546b, p.399), pois, *tirante raras exceções, são os mais violentos que falam e atuam* (Idem, *Ibidem*, 564d e ss, p. 400). Excetuando-se sua crítica, a descrição da democracia platônica também se aproxima do que entendemos aqui por este termo. Sócrates indaga, retoricamente a Adimanto, sobre como é a administração e a forma de governo democrático. Num elogio marcado pela ironia<sup>143</sup>, o próprio Sócrates responde ressaltando a liberdade e a variedade de espécies de caracteres, em função das diferenças entre os homens que compõem o *demos*:

*Pois não serão, em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia da liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer e o que se quiser? (...) Tal constituição é muito capaz de ser a mais bela das constituições. Tal como um manto de muitas cores, matizado com todas as espécies de tonalidades, também ela, matizada com toda espécie de caracteres, apresentará o mais formoso aspecto.* (Idem, *Ibidem*, 557b-d, p.387)

Um outro dado interessante sobre os regimes democráticos é sua relação cíclica com as tiranias, sobretudo no que diz respeito à propriedade privada das terras.

<sup>142</sup> Platão, em sua *República*, analisa a constituição das cidades e seu processo de corrupção. Inicia-se pelo melhor dos regimes, dominada pelo gosto das honrarias, a timocracia (ou timarquias), que degenera-se em oligarquias, que por sua vez degenera-se em democracias que por fim termina o ciclo com o pior, o Estado tirânico. (Platão, *República*, 1972, 545 b ss, p.366)

<sup>143</sup> A bela forma da democracia, para Platão, é aparente. Tal como um manto colorido, a democracia é bela aos olhos das pessoas embevecidas, como mulheres e crianças. Sócrates diz: “*E talvez que, embevecidas pela variedade do colorido, tal como as crianças e as mulheres, muitas pessoas julguem esta forma de governo [a democracia] a mais bela*” (Platão, *República*, 1972, 557b-d, p.387)

Platão menciona que a decadência da democracia é o excesso de liberdade e o descaso para com o bem público por parte do *demos*, ou seja, os excessos na condução da cidade. Estes excessos e o descaso conduzem ao poder oligarcas que visam somente seu bem particular, concentrando riquezas. Daí que em função das destas desigualdades, o povo solicita a ajuda de um homem, que lhe promete restituir a igualdade. E eis que Platão nos revela um dado interessante sobre esses tiranos, que sua primeira providência é proporcionar a igualdade de bens. Pela boca de Sócrates, Platão diz:

*Nos primeiros dias e nos primeiros tempos, acaso não se sorri e cumprimenta toda a gente que encontrar, e não declara que não é um tirano, faz amplas promessas em particular e em público, liberta de dívidas, reparte a terra pelo povo e pelos do seu séquito e simula afabilidade doçura para com todos? (Idem, Ibidem, 566d-e, p.405)*

Assim compreendemos, de forma crítica a este modo de promover a igualdade social com Platão, ou como asseverou Aristóteles sobre o *demos*, que retomando a situação de igualdade social novamente a cada ciclo, institui o regime democrático após as tiranias, *pois o povo considerava justo assumir o governo em virtude de ter sido o próprio povo quem empreendera o regresso contando consigo mesmo* (Aristóteles, *Const. de Atenas*, 1995, XL, 3-XVI, 3, p.87).

Para o presente estudo, é suficiente ressaltar estas características marcantes das democracias antigas em suas formas primitivas, qual seja, tendência à igualdade socioeconômica, variedade dentre os homens que compõem o *demos*, ciclos de alternâncias de regime e liberdade de deliberação em assembleia. São estas as formas que dialogam com a organização social dos ameríndios, mas que também, em função do modo de se estruturar o pensamento, possuem diferenças substanciais, sobretudo no que toca à democracia e à igualdade, conforme veremos a seguir.

**Enunciação na qual não há propriamente um sujeito do qual se predica  
(O modo inter-relacional das unidades da enunciação)**

Trataremos aqui de um tipo de enunciado que possui variadas interações sintáticas, nas quais *o sujeito está quase sempre em movimento diametralmente oposto a sua predicação, em uma única sentença*. Veremos como este tipo de enunciação, além de possibilitar o pleno exercício da idealização da democracia, apresenta uma diferente relação entre o homem e a sua linguagem. Como vimos com Hobbes, os sujeitos são linguísticos e políticos. O sujeito do qual tratamos neste estudo é mais um sujeito político que exclusivamente linguístico, e com isso, pretendemos pensar filosoficamente as possibilidades políticas destes enunciados. O enunciado ameríndio é um tipo de enunciado que coloca possibilidades enunciativas completamente diversa das que conhecemos. Para iniciar, conforme afirmou Clastres, a linguagem para os selvagens não se reduz a um instrumento de comunicação exterior ao homem. Estes celebram a linguagem ao invés de instrumentalizá-la, o que em certa medida a internaliza porque possui uma forte ligação com o sagrado. Acrescentamos à aliança da linguagem com o divino, o político, instâncias estas que não se apartam dentre os ameríndios.

*O que quer dizer que, muito longe de todo o exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens obriga-nos a considerar o que poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode estar com ela lado a lado e que o Ocidente moderno perde o sentido do seu valor pelo excesso de uso ao qual a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se-lhe completamente exterior, porque para ele não é mais que um puro meio de comunicação e de informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos sinais variam em sentido inverso. Pelo contrário, as culturas primitivas, mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação interior que é já em si própria aliança com o sagrado. (Clastres, 1990, p.124-125)*

A linguagem, na condição de instrumento, é exterior aos homens. A serviço do homem, a linguagem como instrumento de poder é praticamente um lugar comum, mas pouco reflete-se acerca disso. A gênese da exterioridade da linguagem

possibilita a gênese da exterioridade do poder na medida em que um fala e outro obedece. A ação política, neste contexto de linguagem como instrumento, é exterior, sobretudo porque o soberano conduz e os súditos obedecem. A ordenação política emana a partir de um centro. No caso dos ameríndios, a linguagem lhe é interior, sagrada, celebrada e, em geral<sup>144</sup>, não há ordens providas de uma única pessoa para se efetivar as relações de autoridade ou relação de mando por convencimento pela palavra. É interessante notar o caso dos tojolabal, dentre os quais nem sequer existe a ideia de *mandar*. Segundo Lenkendorf, para expressar a relação de *mando*, utilizam o termo espanhol *mandar* (Lenkersdorf, 2005, p.57), ou seja, não há quem obedeça simplesmente porque não há quem mande.

Quando diante de sujeito linguístico ameríndio, num tipo de organização social em que não há monopólio nem de *inventio* e tampouco da força, o olhar deve voltar-se atentamente a estes enunciados, à linguagem interna dos selvagens constatada por Clastres, que descrevem seus seres de modo completamente diverso. A sintaxe destas línguas demanda análises profundas porque guarda e porta a possibilidade da deliberação em assembleia sem a atuação de demagogos. O estudo da sintaxe permite o acesso ao modo de pensar. Segundo Aristóteles, o pensamento tem relação direta com a disposição dos termos em uma frase ou discurso. Por este motivo, o que concerne ao tema do pensamento é tratado em sua *Retórica*.

*O que respeita ao pensamento tem seu lugar na Retórica, porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina. O pensamento inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra; dele fazem parte o demonstrar e o refutar, suscitar emoções (como a piedade, o terror, a ira e outras que tais) e ainda o majorar e o minorar o valor das coisas. (Aristóteles, Poética, 2008, Trad. de Souza, 1456a34-1456b1)*

O enunciado ameríndio possui muitas diferenças com relação ao nosso, a começar pela relação *nomos-physis*. Para o pensamento ameríndio não há uma oposição (como costumou-se cunhar em nossas sociedades industriais) tampouco

---

<sup>144</sup> Segundo Descola, dentre os Shuares, em condições normais é a assembleia quem delibera, mas em condições de guerra, é o chefe guerreiro quem monopoliza o poder temporariamente. O seu poder é exercido não por convencimento, mas por rede de relações (Descola, 2000, p.320). Há também que se mencionar a atuação do xamanismo. Segundo Sztutman, os diferentes xamanismos que atuavam dentre os Waiãpis, os Yanomamis, os Jivaro, os Aruak subandinos e os alto-xinguanos *engajavam-se em processos a um só tempo de fragmentação e constituição de coletivos e, portanto, também configurar-se-iam como forças alternadamente centrípetas e centrífugas*. (Sztutman, 2012, p.26)

uma antilogia, como no caso do pensamento hobbesiano em que há duas perspectivas em busca de concórdia. Há uma inter-relação plena dentre todas as coisas (incluindo os elementos da natureza e da cultura), viventes ou não. Encontraremos isto também na enunciação ameríndia. Há um modo inter-relacional das unidades sintáticas. O termo *inter-relacional* é utilizado aqui, em prejuízo da expressão *relacional*, porque se adotarmos este último, não expressaremos filosoficamente o que desejamos transmitir. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro explica o modo inter-relacional supracitado dentre os ameríndios, a partir da definição da relação entre humanos e não humanos, com o uso do termo *relacional*:

*Este aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia. Ele contrasta de modo notável com a concepção de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. (Viveiros de Castro, 2007, p.6-7).*

Embora o termo *relacional* seja amplamente empregado para descrever o *modus operandi* ameríndio dentre os antropólogos, consideramos que o *relacional* preserva a lógica aristotélica de predicação, ou seja, tratar-se-ia de uma relação unidirecional entre um sujeito (ou referente) que relaciona-se com um objeto (predicação). Uma das maneiras de se predicar, segundo Aristóteles, é por relação. Não nos esqueçamos que um dos sentidos de relacionar é também contar, listar. E os exemplos de Aristóteles não poderiam distanciar-se de uma certa razão em sentido muito próximo ao matemático: duplo, metade e maior que (Aristóteles, *Categorias*, 1b25-2a, 1995, p.4). Já o termo inter-relação, que consideramos mais adequado, coloca em interação as relações. Na inter-relação, as pessoas da qual se fala não configuram-se como sujeitos do qual se predicam. Os elementos da enunciação em inter-relação operam sem fixidez ou ordem hierárquica de relevância para o que se deseja expressar. Por exemplo, na sentença 1) abaixo A está gramaticalmente em relação a B. Na relação, existe sempre um referente fixo:

- 1) A é **maior que** B (Onde A-sujeito é o referente de B-predicado. Observem a cópula no verbo *ser*)

Já na sentença 2) veremos que não há referentes, nem verbo *ser* (cópula):

- 2) Ainda existe amor **entre** A e B (Onde nem A nem B são sujeito, eles existem na inter-relação, e não por relação).

A *inter-relação*, portanto, é mais adequada para expressar sintaticamente o que o termo *relação* não contempla: não há, na sentença ameríndia, um sujeito fixo que se *relaciona* com as outras unidades sintáticas da enunciação. Veremos que o sujeito está sempre em movimento, altera-se, e é mais apropriado utilizar o termo *inter-relação* para explicar sintaticamente nossas preocupações filosóficas e, sobretudo porque isto terá suas consequências políticas.

Como a inter-relação entre as unidades sintáticas não existe em nenhuma língua de origem românica, não será possível manter uma correspondência morfossintática clara e, portanto, o trabalho de tradução para o português concentrar-se-á na semântica<sup>145</sup>, mas sempre explicitaremos a morfossintaxe para explicar a questão. Tomaremos enunciados de três línguas indígenas ameríndias, a saber, 1) tojolabal<sup>146</sup>, 2) kuikuro<sup>147</sup> e 3) nahuatl<sup>148</sup>.

<sup>145</sup> As correspondências sintáticas e morfológicas limitar-se-ão ao que for essencialmente necessário. Alguns aspectos verbais, os vários tipos e escala de detransitivizadores, deíticos etc não serão apontados para simplificar a análise, mas serão retomados em outro estudo.

<sup>146</sup> A língua tojolabal pertence ao tronco Maya e é atualmente falada dentre os tojolabales. É uma língua que possuía escrita, mas não restam mais registros. Segundo Cuadriello, os tojolabares são um dos grupos remanescentes dos antigos Mayas, do México. Atualmente os tojolabares são trinta e sete mil e seiscentos e sessenta e sete, divididos em 90% no sudoeste do Chiapas nos municípios de Margaritas e Altamiro e 10 % de forma dispersa nos municípios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Independência e La Trinitaria. Estas regiões dividem-se em três grandes reservas ecológicas e em cada uma delas encontramos particularidades dentre os falantes de Tojolabal (que significa a palavra verdadeira). As informações que aqui trataremos referem-se mais aos municípios de Altamiro (terras frias próximas ao rio Tzaconejá) e Margaritas (região dos vales). (Cuadriello Olivos, 2006, p.5)

<sup>147</sup> A língua Kuikuro é atualmente falada entre kuikuros e não possui escrita. É uma língua variante da Língua Karib do Alto Xingu (LKAX), que pertence à família linguística Karib (Mehinaku, 2010, p.16). Segundo Mehinaku, seiscentos e oitenta e dois Kuikuros habitam a parte sudeste da Terra Indígena do Xingu, a oeste do rio Culuene. Na aldeia principal, Ipatse, vivem duzentos e sessenta e cinco pessoas; passando às aldeias menores, em Afukuri vivem cento e vinte pessoas, em Lahatua noventa e quatro pessoas, em Kurumim cinquenta e seis pessoas, em Paraíso quarenta e sete pessoas e há mais de setenta Kuikuros casados em outras aldeias. Na cidade de Canarana habitam cerca de trinta Kuikuros. (Idem, Ibidem, p.15)

<sup>148</sup> Este exemplo foi extraído de um livro que não especifica qual grupo estão tratando, somente menciona-se que é nahuatl. Trata-se de uma língua com escrita preservada. Nahuatl é uma língua ou um grupo linguístico pertencente à família Uto-Azteca. Atualmente existem muitas variantes do Nahuatl e há estimativas de que um milhão e meio de pessoas falem esta língua, a maioria situados no



## 1) Wa sna'a jh'aj

**na'a** - (conhecer)/ **-h'aj** - objeto direto (eu/me)

A frase, para ser traduzida em uma única enunciação com sujeito e predicado, estruturar-se-ia assim: *me conhece*, mas em uma tradução mais próxima da estrutura sintática tojolabal teríamos também os sentidos adicionais: *conhece eu* ou ainda *me apropriado de seu conhecer*.<sup>149</sup>

## 2) U-kagaiha-gü

**U** - indicador de 1ª pessoa sing/ **kagaiha** - (caraíba)/**gü** - relacionador

Novamente, a frase em uma única enunciação restaria em *meu caraíba*, mas na tentativa de aproximação da estrutura sintática kuikuro, significa também, além do exposto, *sou caraíba dele*, ou *sou dele*.<sup>150</sup>

## 3) Ni-tlazo'ta-lo

**Ni**- indicador de 1ª pessoa sing/**tlazo'ta** - (amor)/**lo** - passivo

A frase em uma única enunciação restaria em *me amam*, mas em nahuatl esta frase também significa, além de *me amam*, na ordem nahuatl *eu amor deles (eu amo eles)*.<sup>151</sup>

Nos três exemplos encontramos uma sintaxe diversa da qual estamos habituados. A sintaxe ameríndia, especialmente nessas três enunciações, coloca-se desta maneira justamente por não operar de forma unidirecional, por cópula. Observamos que o *sujeito*, dentro da estrutura sintática inter-relacional, movimentasse diametralmente no sentido oposto a sua predicação. Retomando a enunciação kuikuro, por exemplo, que significa *meu caraíba* e ao mesmo tempo *sou caraíba dele*, só é passível de tradução integral em dois enunciados, nas quais o sujeito, no primeiro enunciado, encontra-se de um lado referindo o objeto “*meu caraíba*” e

---

México Central. Um grupo Nahua que se encontra em El Salvador são conhecidos também como Pipil ou Nawat. Todas as línguas Nahuas encontram-se na Mesoamerica. O Nahuatl é falado no México Central desde pelo menos o século VII d.C. (Suárez, 1983, p.149).

<sup>149</sup> Tradução e análise morfossintática do linguista Carlos Lenkesdorf (Lenkesdorf, 2005, p.207), que trabalhou mais de 30 anos com os tojolabal. É autor de um dicionário de tojolabal-espanhol e espanhol-tojolabal para o leitor tojolabal.

<sup>150</sup> Tradução e análise morfossintática do antropólogo Mutuá Mehinaku (Mehinaku, 2010, p.1).

<sup>151</sup> Tradução adaptada e análise morfossintática do linguista José M. García Miguel, que não expressa a ordem nahuatl em sua tradução (García Miguel, 2001, p.231).

depois, no segundo, o sujeito, no pólo oposto e não mais a mesma pessoa, tem como objeto “*caraíba dele*”. Analisemos a tradução integral para o português da frase kuikuro *U-kagaiha-gii*, que se dá em dois enunciados:

- 1) Ele é meu caraíba e 2) eu sou caraíba dele, simultaneamente
  - 1) Ele (sujeito) é (verbo) meu caraíba (objeto direto)
  - 2) Eu (sujeito) sou (verbo) caraíba dele (objeto direto)

Há, na sentença kuikuro, a significação dupla da mesma experiência e a movimentação do sujeito, na inter-relação *eu-ele*. A pessoa do discurso encontra-se em movimento, diametralmente oposto, em sincronicidade. Em português desdobra-se em dois espaços (um primeiro e depois um segundo) porque não é possível compreender uma ação sem um único referente. É necessário adicionar o advérbio *simultaneamente* para se indicar a simultaneidade do tempo nas ações. Isso é constatar também que este pequeno enunciado descreve dois pontos de vistas de um mesmo sujeito, em um único momento. Quando ele é *meu caraíba*, sincronicamente constato que *sou caraíba dele*. A pequena enunciação kuikuro é uma proposição ambivalente, que neste caso contém pelo menos dois pontos de vista, dois sujeitos e dois predicados.

Se atentarmos para a enunciação tojolabal, veremos mais de dois pontos de vista, uma polivalência. Para o nosso entendimento, os linguistas traduzem a frase como *me conhece*, mas a estrutura sintática tojolabal, devido a sua polivalência, também porta os sentidos adicionais *conhece eu* ou ainda *me apropriado de seu conhecer*. São três sentidos sincrônicos, três pontos de vistas, pois o *conhece eu* indica algo diverso do *me apropriado de seu conhecer*. Um outro exemplo em Hixkaryana<sup>152</sup> que permite visualizar pelo menos três sentidos distintos:

- 4) N-os-ompamnohyatxoko b)ryekomo komo karaywa rwon hoko

<sup>152</sup> *Hixkaryana* é uma língua da família *Karib* e é atualmente falada por vários grupos que compõem o *Hixkaryana*. *Hixkaryana* (*hixka*, veado vermelho; *yana*, povo; *hixkaryana*, povo veado vermelho) é um nome genérico para designar vários grupos de língua e cultura semelhantes, que vivem atualmente nos vales dos rios Nhamundá (Amazonas-Pará) e médio Jatapu (Amazonas). *Hixkaryana* engloba outros grupos que, muito provavelmente, tinham maior autonomia no passado, e que, ainda hoje, em contextos locais, se autodenominam: *Kamarayana* (*kamara*, onça; *yana*, povo; *kamarayana*, povo onça); *Yukwarayana* (*yukwarî*, goma de mandioca; *yana*, povo; *yukwarayana*, povo da goma de mandioca); *Karahawyana*; e *Xowayana*. (ISA, 2010)

N-3<sup>a</sup> pessoa/**os**-detr<sup>153</sup>/**ompamnohyatxoko**-(ensinar)/ **b)ryekomo**-menino/**komo**-coletivo/ **karaywa rwon hoko**-na língua dos não índios

Para o português, necessitamos de três sentenças para expressar o enunciado:

I) Os meninos ensinaram a si mesmos a língua dos não índios e II) Os meninos foram ensinados na língua dos não índios e III) Os meninos aprenderam a língua dos não índios<sup>154</sup>, ao mesmo tempo.

O que possibilita as três sentenças neste enunciado em Hixkaryan é o detransitivizador **-os**. O detransitivizador é algo de difícil inteligência porque não existe nas línguas latinas. Em linhas muito gerais, um detransitivizador pode ser considerado um modificador do sentido da valência do verbo utilizado nas construções da voz média. Em português não existe a voz média, mas somente voz passiva e ativa. A voz média provém das gramáticas gregas e é empregada para descrever situações em que não há nem voz ativa nem voz passiva. Dionísio, o Trácio (170 a.C. — 90 a.C), autor do célebre *Téchné grammatiké*, indica três vozes verbais (*diathéseis*): ativa (*enérgeia*), passiva (*páthos*) e a média (*mesótes*) (Dionísio, in Uhlig, 1883, §13). Em Dionísio o verbo é considerado como a palavra que indica a ação praticada ou recebida e a voz média seria a possibilidade, dentre outras coisas, de expressar as outras duas ao mesmo tempo. Até para se traduzir Dionísio para o português há dificuldades, como veremos no trecho abaixo:

*A média é a diátese que estabelece ora a ativa, ora a passiva, como em pépêga (eu me fixei), diéphthora (eu fui/estou destruído), epoiêsámên (eu faço), egrapsámên (eu escrevo)<sup>155</sup>. (Nossa tradução do grego) (Dionísio Trácio, in Uhlig, 1883, §13)*

Isto significa afirmar que a voz média seria a forma que possibilitaria a inter-relação de *enérgeia* com *páthos* simultaneamente, pois, nesta voz, a forma passiva (marcada pelo sufixo **-mên** quando em primeira pessoa do indicativo, como em *epoiêsámên*) traduz-se como ativa e a ativa (sem **-mên**), se traduz na forma da passiva. O problema reside no fato de que, ao se traduzir o texto para a língua

<sup>153</sup> *Detr* é a sigla utilizada por linguistas para indicar um **detransitivizador**.

<sup>154</sup> Tradução adaptada e análise morfossintática de José M. García Miguel, que traduz **karaywa rwon hoko** por *em língua portuguesa*. (García Miguel, 2001, p.229).

<sup>155</sup> *mesótes dè he pote mèn enérgeian potè dè páthos paristâsa, oïon pépêga, diephthora, epoiêsâmen, egrapsâmen*. (Dionísio Trácio, in Uhlig, 1883, §13)

portuguesa, estas características se apagam por completo porque se opta ou pelo sentido ativo ou pelo passivo, quando a finalidade desta voz é indicar esta ambivalência, que em língua moderna demanda mais de uma sentença para se traduzi-la integralmente. No caso de *egrapsámên*, quando o autor a emprega, ele quer frizar os dois sentidos da escrita, *eu escrevo* e *eu inscrevo em mim*, simultaneamente. Caso o autor não desejasse expressar a ambivalência, ele poderia empregar o modo ativo *gráfo*. Um exemplo em língua portuguesa de fácil acesso encontra-se nas primeiras linhas da música *Timoneiro* de Paulinho da Viola e de Hermínio Belo de Carvalho (1997):

*Não sou eu quem me navega  
Quem me navega é o mar  
Não sou eu quem me navega,  
Quem me navega é o mar.*

A perda da voz média também possui relação com o monopólio dos sentidos políticos, uma vez que, ao não possuirmos mais esta ideia, restringe-se a valência e a amplitude do significado do verbo. Ao abolir a voz média, ou *se conduz* ou *se é conduzido*, não há a possibilidade de se pensar esta inter-relação.

A voz média porta estas possibilidades enunciativas. Se houvesse voz média em português, poderíamos compreender a simultaneidade da inter-relação, mas ainda assim não se explicaria completamente a sentença ameríndia *meu caraíba, eu caraíba dele*. Aqui é necessário atentarmos para o fato de que a oração *meu caraíba*, não é a forma ativa de *eu caraíba dele*. Conforme apontamos anteriormente, trata-se de diferentes sujeitos e de diferentes pontos de vistas em inter-relação. A experiência de ele ser *meu caraíba* proporciona ao outro, a partir da perspectiva da inter-relação, que *eu seja o caraíba dele* ou *eu sou dele*. A sentença *Ele é meu caraíba* teria sua forma passiva *O caraíba é de minha posse*. A voz média se presta somente à contribuição de explicar a simultaneidade de dois sentidos em um mesmo verbo. O detransitivizador é que opera como o modificador dos sujeitos do verbo, mas sempre de forma insuficiente. No caso das línguas ameríndias, os detransitivizadores “*no parecen corresponder a agente y a paciente, sino más bien a causa y a experimentante, que son roles semánticos más primitivos y que englobarían a los de agente y paciente*” (González, 2007, p.27).

Não é clara a atuação dos detransitivizadores na língua ameríndia, justamente por esta falta de recurso para a sua tradução em língua portuguesa (e na maioria das línguas modernas) e, ademais, a ideia de detransitivizador, baseado na voz média, é limitada por duas vozes, a passiva e a ativa. No caso dos ameríndios, há muitos casos em que se expressam mais de duas vozes simultaneamente, como no exemplo Hixkaryana supracitado. Assim, no mais das vezes, o discurso sobre a língua ameríndia é o discurso da falta, da imprecisão, quando a falta reside na língua, no pensamento e na vida política do tradutor.

Ali onde os linguistas observam problemas na construção enunciativa com detransitivizadores, “*expresiones com um alto grado de ambiguidade*” (García Miguel, 2001, p.228) ou uma “*indeterminação do sujeito*” (Castro Alves, 2009, p.7), nós observamos uma polivalência verbal que justamente enuncia não propriamente uma ambiguidade (um problema de comunicação), mas perspectivas diversas e válidas, que portam a riqueza de múltiplos pontos de vista explicitados neste contexto. Isto nos revela também que este contexto deve ser repensado, em termos de significação. Quando assumimos isto, é incorreto afirmar que o sujeito é indeterminado, como no estudo de Castro sobre os Kanela, ao contrário, ele é bem determinado, é mais de um, está sempre em movimento e enuncia múltiplos pontos de vista.

Cabe ressaltar a imprudência de se generalizar as estruturas sintáticas ameríndias e que este estudo não tem este foco de análise. Existem outros tipos de enunciação ameríndias não contempladas aqui, incluindo uso de cópula, como em Kuikuro, ainda que pouco frequente. Em determinados contextos o aqui exposto não se aplica, embora se aplique na grande maioria, pois quase não há uso de cópula com verbo *ser* denotando existência nos enunciados ameríndios. Tudo depende do contexto da proposição, mas há que se considerar também as particularidades deste contexto político-social. O notável é que este pensar vai além da dialética, cujas possibilidades apresentam-se na enunciação. A dialética pressupõe dois enunciados (do grego *dia* + *léxis*. *Dia*: travessia entre **dois** pontos + *léxis*: enunciado, fala). No enunciado ameríndio deste tipo, em especial as que impedem a determinação unidirecional do agente, o emissor enuncia-se expressando a inter-relação, que podem ser duas, três ou mais.

O contexto destas sentenças é revelador se atentarmos para a sintaxe ameríndia. Estes pormenores linguísticos expressam um *modus operandi* deste contexto. Tal

qual compreendemos, com a filosofia de Hobbes, porque só podemos enunciar a partir de sujeitos e seus predicados, o exercício aqui é também buscar quais caminhos levam a este tipo de enunciação inter-relacional. O contexto de enunciação hobbesiano é o campo semântico delimitado pelo poder soberano, sempre marcado por cópula (A é B). Na ausência de um poder monopolizador, as palavras, seus significados e as *invenções* não operam univocamente. Os sujeitos estão em pleno movimento e o ponto de vista, por não advir do toque demiúrgico monopolista que cria a descrição da realidade a partir de seu ponto de vista, são inter-relacionais (relação entre A e B). Trata-se de um emissor que não desdobra a lógica individual, de um único ponto de vista. Passemos ao que poderíamos chamar de “epistemologias” dos modos enunciativos ameríndio.

### VIII.1. Dos modos enunciativos ameríndio

Quando nos deparamos com enunciados cujos sujeitos estão em movimento, expressando suas inter-relações, a primeira suposição é que cada qual descreve o mundo por enunciados que evidenciam, no mínimo, a predicação de mais que um sujeito. Estes sujeitos expressam aquilo que, em função da estrutura em língua portuguesa, não podemos descrever em um único enunciado. Pode-se afirmar que este tipo de enunciado descreve um contexto<sup>156</sup> sócio-político bem mais próximo de seu feixe de relações sociais, já que expressa mais de um ponto de vista. Cada sentença deste texto expressa com riqueza de detalhes, um contexto que jamais poderíamos supor em nossa língua. Na tradução, acabamos optando por um único contexto e, por este motivo, um único referente. O enunciado ameríndio descreve a interação múltipla dentre os agentes e isto dá indícios sobre a multiplicidade destes contextos enunciativos. A *descrição* em língua não ameríndia torna a ação estática. A descrição ciceroniana serve para fixar um ponto de vista, conservar, imobilizar, definir para condenar ou absolver. Em seu uso político a descrição hobbesiana opera, além da definição imobilizadora, por monopólios de sentidos. A descrição ameríndia possui os caracteres descritivos do movimento dos múltiplos sujeitos que agem por verbos polivalentes, atualizando os vários ângulos do que é narrado. Conservam textualmente as situações em interação, externalizando as marcas da vivência. Para

---

<sup>156</sup> Analisaremos as peculiaridades do contexto textual mais adiante, na parte em que trataremos dos estudos sobre autoenunciação ameríndia.

efeito de tradução, é possível afirmar que na enunciação ameríndia permanece a lógica aristotélica de predicação, mas de modo mais complexo, na qual expressam-se vários pontos de vista:

*El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación (Lévi-Strauss, 1962, p. 388).*

A vivência, caractere constitutivo destes enunciados, é a marca deste tipo de pensamento. Baniwa, ao falar da epistemologia de seu grupo Baniwa<sup>157</sup>, considera a vivência como o fundamento do saber. Na vivência, a relação tempo espaço é relativo, tal como a construção de seus enunciados.

*O método preferencial Baniwa é o considerar as coisas na sua totalidade. (...) O saber é mais do que saber dizer é saber fazer baseado em conhecimentos acumulados – vivência. A experiência de tempo e espaço é relativo. (Baniwa, 2008, p.8)*

Poderemos verificar o peso da vivência também na descrição do *modus operandi* tukano, em que há um grande peso no que Tukano descreve como conhecimento-prática:

*Por isso mesmo, acredito que a academia deveria estimular pesquisas que investiguem um tipo de conhecimento-prática, típico do modus operandi indígena. ([Tukano] Lima Barreto, 2013, p.91)*

<sup>157</sup> Os Baniwa vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela. No Brasil encontram-se em 6.243 (2012) habitantes, na Colômbia 7.000 (2000) e na Venezuela 2.408 (2001). Vivem em aldeias localizadas às margens do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, além de comunidades no Alto Rio Negro/Guainía e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos (AM). Já os Kuripako, que falam um dialeto da língua baniwa, vivem na Colômbia e no Alto Içana (Brasil). *Baniwa* é o nome utilizado para designar grupos cuja língua provém da família linguística *Aruak*. Os Baniwa se auto denominam como *Walimani* que significa "os outros novos que vão nascer". (ISA, 2014)

Em tojolabal também observa-se sintaticamente o forte peso que é dado ao vivencial. Ao tratar da língua tojolabal, Lenkesdorf faz uma especificação entre estes sujeitos em movimento. O linguista não observa, conforme nossa tese, os sujeitos em movimento, mas cataloga os tipos de *eu* (há tantos *eus* igualmente para as demais pessoas) e, para não nos demorarmos em muitos detalhes linguísticos, retomaremos somente dois, o 1) *eu vivencial* e o 2) *eu agencial*. Estas formas de primeira pessoa do singular são expressas da seguinte maneira:

### 1) Winikon

**Winik-** homem/ **on-** eu

Em português traduz-se como: *Eu sou homem*. Notemos que não há verbo copulativo na enunciação tojolabal.

### 2) Jkolta

**J-**eu/ **kolt** - ajudar/ **a-** vogal temática

Em português traduz-se como: *Eu o ajudei*. Notemos que não há indicadores de completivos do verbo. O pronome *o* não aparece na enunciação ameríndia.

A partir destes dois exemplos, notamos a questão da vivência muito claramente, apontada por Baniwa. A descrição do ser, tão importante em nossa língua, pois ela define quem se é, nos enunciados ameríndios, não se expressa, se vivencia e por este motivo, não é expresso por cópula. A existência não é expressa pelo verbo *ser*, simplesmente não é expresso por verbo nenhum. Quando algum tojolabal enuncia Winikon (*homem eu*, para se respeitar a ordem sintática tojolabal) o receptor já compreendeu que ele está dizendo acerca de sua condição. Atentemos ao termo que indica a descrição do ser: não se trata de um verbo e sim o sufixo pronominal **-on** (eu), específico para quem vivencia existencialmente aquela situação.

O mesmo raciocínio ocorre na segunda sentença, no *eu agencial*. Quando o agente (sujeito) da enunciação vai expressar uma ação, emprega-se o prefixo pronominal **j-** (eu). Este prefixo indica que o emissor irá agir. No primeiro caso o *eu* experiencia o existir, no segundo o *eu*, além de existir, atua, é o motor da ação. Os *eus* em tojolabal podem se referir à mesma pessoa em português, mas não significam



a mesma coisa. Trata-se de algo que não é fixo, tampouco o centro referencial dos enunciados. No seu sentido existencial ele marca, sobretudo, a experiência do ser como algo do qual se é paciente, com *eu* sempre como sufixo pronominal, no final do verbo, *homem eu*. A existência para o tojolabal não é uma condição de um sujeito pensante que sempre é agente, como em português “*Eu sou um homem sábio*”. Mesmo para ser sábio em tojolabal expressa-se com o sufixo **-on**, porque assim se diz da existência de si, como algo que escapa à deliberação e está sujeito às inter-relações imediatas.

A atualização dos significados dos agentes enunciativos ameríndios se dá exclusivamente na vivência indicado por um sufixo pronominal, e não por campos semânticos preestabelecidos por uma autoridade soberana. O agente, neste último caso, é sempre o poder soberano, limitando o campo semântico pela aniquilação da voz média, estabelecendo currículos escolares, expressões mais aceitas para descrever fenômenos políticos etc. Recuperando a constatação de Clastres, a linguagem é exterior ao falante da língua moderna. No caso ameríndio, é interna, por isso atualizado na vivência. Esta vivência, em seu contexto enunciativo, é múltipla e intersubjetiva, a começar pelas suas enunciações. Isso equivale a dizer que, neste tipo de contexto, não há espaço para enunciados de tipo subordinado (no qual há uma oração principal que é referência para as demais, que vão se subordinando), somente de enunciações coordenadas de tipo complementar, já que cada enunciação porta a polivalência verbal e sujeitos em movimento inter-relacional.

Trata-se de um *modus operandi* que, dada a intersubjetividade de suas enunciações, é inerente a um tipo de organização social na qual não há um único referente mas, sobretudo, que **todos os seres que figuram na enunciação são referentes necessários para a efetivação dos enunciados**. As relações entre os enunciadore não ocorrem por subordinação, e sim por complementariedade, tal qual sua estrutura sintática.

Somente este tipo de sintaxe possibilita a efetivação da idealizada democracia porque, ao enunciar, o ameríndio leva em consideração mais perspectivas que somente a sua. Ao colocar seus interesses em assembleia, somente este tipo de enunciação é capaz de portar a situação do outro, que figura necessariamente em seu enunciado. A proposição kuikuro *U-kagaiha-gü*, supracitada, é paradigmática. O **gü** é um relacionador, isto é, descreve a inter-relação entre **u** (eu) e **kagaiha** (caraíba). Tanto ele é *meu caraíba* quanto eu *sou caraíba dele*. Quando há uma ação política

certamente esta afetará alguém ou algo. A enunciação ameríndia possibilita a constatação automática desta relação. Expressa-se a inter-relação dos envolvidos na enunciação. Em língua portuguesa, os envolvidos na enunciação ameríndia figuram o papel de sujeito na sintaxe e, por este motivo, necessita-se de mais de uma enunciação para se traduzi-la integralmente.

Seguindo o trajeto inverso da primeira parte deste estudo (do mundo político aos pormenores de uma teoria enunciativa descritiva), partimos dos pormenores da língua ameríndia, chegamos à esboçar alguns apontamentos sobre a enunciação do contexto e, neste momento, passemos à perspectiva histórica de um elemento linguístico, a cópula, que é responsável por definir e expressar os modos políticos-sociais que possibilitam a produção de monopólios enunciativos e, em seguida, como a ausência deste elemento nos enunciados ameríndios permitem a projeção da idealização da democracia.

### **A cópula e sua função política**

#### **(Sobre os casos das enunciações com e sem cópula com verbo *ser*)**

Como observamos linhas acima, a existência em tojolabal não se expressa por nenhum verbo. Em tojolabal não há cópula e há um consenso dentre os estudiosos que “a cópula não costuma vir marcada por um verbo” na maioria das línguas ameríndias (Viveiros de Castro, 2002, p.132). Em tojolabal, o que se utiliza para descrever o ser são aspectos pronominais que indicam a existência, na relação necessária com o receptor. Decorre deste fato linguístico um fato político da maior relevância: resta a impossibilidade linguística da concepção do monopólio da descrição da definição do ser. Compreendamos como o processo de cópula é uma espécie de metonímia do monopólio das descrições políticas desde a antiguidade.

#### **IX.1. Uma breve história da cópula: a metonímia do monopólio do político**

A cópula, objeto de atenção em Hobbes, foi negligenciada pelos estudos filosóficos. Sobre este uso do verbo *ser* que exprime a sua descrição definitiva, ou seja, o uso no qual se define e delimita o *ser*, não encontramos nenhum estudo que se detivesse aos seus aspectos políticos antes de Hobbes. Para iniciar esta empreitada, busquemos as raízes da cópula hobbesiana. No caso de Hobbes e em nossa realidade política, como a definição válida de algo se dá no enunciado da lei, e não no ser em si, a questão da cópula adquire ainda maior relevância. O ser é definido no enunciado por cópula com verbo *ser*.

Hobbes certamente foi leitor de Abelardo (1079 - 1142) ou de teorias sobre a cópula muito similares a esta desenvolvida pelo latino. Segundo Kahn (Kahn, 2012, p.43), Abelardo é o primeiro latino do qual temos registros, a usar a *cópula* como termo técnico para o verbo *ser* na proposição *homo est mortalis*. O próprio Abelardo adverte aos seus leitores que este termo ainda não é uma palavra fixada. Kahn descreve as duas possíveis fontes de Abelardo, ambas de comentadores do texto aristotélico, uma bizantina e outra árabe. O principal documento bizantino do período era um tratado denominado *Synopsis*, de Michael Psellus. Neste tratado, que foi escrito em grego, o termo cópula foi traduzido de grego *syndesmos* e indicava um símile e não um termo técnico e sua descrição dizia que o verbo *einai* (*ser* em grego) “*junta predicado com sujeito, como um tipo de ligação*” (Idem, Ibidem). Deste

modo, *einai* foi fixado por esta tradição de comentadores como um termo da lógica aristotélica. Sobre a fonte árabe, Kahn afirma que a tradição filosófica islâmica de comentadores, em especial Al-Farabi, da lógica aristotélica, mais que a bizantina, eram presentes nos círculos latinos, principalmente no período de Abelardo. O termo árabe equivalente à cópula era *rabita*, mas ainda não era tratado em termos técnicos como Abelardo o fez. Era ainda visto como elemento de ligação, mas já em separado das outras partes da proposição.

*La troisième partie de la proposition est l'idée de rapport et le lien par lequel seulement une proposition est composée. Ce n'est pas que l'homme soit homme, mais qu'il soit sujet; ni que l'animal soit animal, mais qu'il soit prédicat. Or il en est ainsi par un lieu entre eux deux, indiqué parfois par un troisième mot (...) et il s'appelle copule*<sup>158</sup> (Avicena citado por Goichon, 1938, p.142)

Este trecho de Avicena aponta ainda os mesmos elementos presentes nos exemplos hobbesianos para se exemplificar a cópula, *homem* e *animal*, possivelmente inspirado pelos escritos de Abelardo. Há muitos indícios de que foi Abelardo o pai da matéria em língua latina, apesar deste termo aparecer nas traduções de Aristóteles feitas por Boécio (Kahn, 2012, p.43). O termo *copulatio* é utilizado por Boécio para traduzir *synthesis* (síntese, operação de reunir termos para fundi-los em um todo coerente) e *symploke* (símploce<sup>159</sup>, que na antiguidade significava entrelaço, união, ligação) no trecho em que Aristóteles define o que é um verbo, justamente na parte em que exemplifica-se o caso em que o verbo *ser* não tem função semântica. Na passagem em que Aristóteles afirma sobre o caso do verbo *ser*, nas situações em que o verbo afirma ou nega, ou seja, se uma coisa é ou não é, Boécio traduziu *synthesín* (aqui traduzido por Teixeira por *composição*) como *cópula*: *De fato, por ele próprio o ser não é nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição (synthesín) a qual é impensável sem os componentes* (Aristóteles, *Da Interpretação*, 2013, III, 16b19, p.7. Trad. de Teixeira da Mata). No

<sup>158</sup> A terceira parte da proposição é a ideia de relação e a ligação pela qual somente uma proposição é composta. Não é que o homem seja homem, mas que ele seja sujeito; nem que o animal seja animal, mas que ele seja predicado. Ora, ela está, desta forma, em um lugar entre os dois indicado por vezes por uma terceira palavra (...) e ela se chama cópula. (Nossa tradução)

<sup>159</sup> Modernamente *símploce* significa uma figura de linguagem na qual há uma repetição de palavras, numa sequência de frases, no final ou no começo das proposições.

pensamento destes latinos é possível constatar a cópula não somente nas proposições com o verbo *ser* mas também formados a partir de substantivos como *composição* (*synthesín*), visto no exemplo aristotélico supracitado. Em *Da Interpretação* Aristóteles afirma “*por ele próprio, o ser não é nada*” (Idem, Ibidem). Evidencia-se o uso do verbo *ser* por Aristóteles no sentido em que não exprime significação, pois ele é claro, “o *ser* não é nada”, e por este motivo não expressa *existência*. O verbo *ser*, neste contexto, é somente um *signo de ligação* em Aristóteles.

O primeiro a diferenciar o uso do verbo *ser* significando *existência* do uso como *signo de ligação* entre sujeito e predicado foi James Mill, pai de Stuart Mill e ilustre leitor de Hobbes. Segundo a teoria da predicação de James, há o uso do verbo *ser* como cópula na proposição, “*João é um homem*”, na qual a cópula opera como ligação entre sujeito e predicado (James Mill, 1878, p.161) e também na ocasião em que *denota existência* (Idem, Ibidem, p. 174). O estudo de James, ao aprofundar a noção de cópula como existência, estabelece uma distinção importante. Aponta-se ali o uso substantivado do verbo *ser*, que puramente, não pode ser considerado um verbo. Trata-se de uma *infeliz duplicidade de significado*, que ocorre no uso do verbo substantivo (*Substantive Verb*) (Idem, Ibidem, p.176). Esta duplicidade do verbo substantivo *ser* foi a fonte de muitas especulações metafísicas e problemas políticos, como havia apontado Hobbes<sup>160</sup>.

*We come next to an observation respecting the Copula, to which the greatest attention is due. In all Languages, the Verb which denotes EXISTENCE has been employed to answer the additional purpose of the Copula in Predication. The consequences of this have been most lamentable. There is thus a double meaning in the Copula, which has produced a most unfortunate mixture and confusion of ideas. It has involved in mystery the whole business of Predication; the grand contrivance by which language is rendered competent to its end. By darkening Predication, it has spread such a veil over the phenomena of mind, as concealed them from ordinary eyes, and allowed them to be but imperfectly seen by those which were the most discerning.*<sup>161</sup> (James Mill, 1878, p.174)

<sup>160</sup> Conferir Hobbes em *Behemoth* (Hobbes, *Behemoth*, 2001, p.31-33) e no *Leviatã* (Hobbes, Lev, 1997, III, XXXV, p.303).

<sup>161</sup> Chegamos a seguinte observação a respeito da Cópula, para a qual devemos a maior atenção. Em todas as línguas, o verbo que denota a *existência* tem sido empregado para atender ao propósito adicional de Cópula na Predicação. As consequências desta têm sido as mais lamentáveis.

O modo pelo qual James explica a substantivação do verbo aqui nos interessa, pois trata-se de um dos pilares da filosofia moderna tratado gramaticalmente. O verbo *ser*, segundo Sr. James, marca, como cópula, além da ligação, o tempo, como quando afirmamos “*João estava procurando*” no passado, fato que poderia ocorrer no presente ou futuro (Idem, Ibidem, p.173). É também o verbo mais importante porque é através dele que conotamos a grande ideia de **existência**, do que quer que seja. Trata-se ainda de um **poder de produzir marcas** (Idem, Ibidem, p.174). Este poder, ao qual James refere-se, é uma deferência a Hobbes, que é citado como o grande autor da teoria sobre os nomes, passagem na qual lhe faz deferência (Idem, Ibidem, p. 192). Hobbes afirma que a primeira utilização dos nomes se faz por marcas (*marks*) ou notas (*notes*) de lembrança. A outra utilização consiste em significar, ou seja, quando muitos usam a mesma palavra “*por conexão e ordem*” (Hobbes, *Leiviatã*, 1966, I, IV, p.19), por isso denominado por Hobbes como sinais (*signs*). A conexão se dá por cópula, por este motivo o verbo *ser* é central para o exercício do pensamento e do poder. Quando James afirma o poder de produzir marcas, refere-se ao poder de conceituar nomes.

Na ocasião em que o verbo *ser* apresenta-se substantivado, o sujeito aparece igualmente como objeto do verbo, como cópula e como predicado. Em outras palavras, quando afirmamos “*Eu sou*”, estamos na verdade afirmando “*a existência de mim mesmo*”. Em termos gramaticais, o verbo *sou* desdobrar-se-ia em “*estou existindo*”, no qual *estou* seria a Cópula e *existindo* o predicado. Por este motivo o verbo é substantivado, porque ele possui uma ambivalência como **cópula** e como significante do **substantivo** *existência*. James explicita o processo no qual o verbo passa ao sentido do *ser* significando existência, como *verbo substantivado*.

*In our own language, the verb, TO BE, is the important word which is employed to connote, along with its Subject, whatever it be, the grand idea of EXISTENCE. Thus, if I use the first person singular of its indicative mood, and say, "I am," I affirm EXISTENCE of myself. "I am," is the equivalent of "I am EXISTING." In the first of these expressions, "I am," the mark "am"*

---

*Há, portanto, um duplo significado na Cópula, que tem produzido a mais infeliz mistura e confusão de ideias. Tem envolvido em mistério todo o assunto da Predicação, o grande dispositivo pelo qual a linguagem se presta competente para o seu fim. A partir do obscurecimento da predicação se estendeu um véu sobre os fenômenos da mente, como que oculto aos olhos comuns, e, permitiu que, não obstante, fossem imperfeitamente vistos por aqueles que eram os mais exigentes (Nossa tradução)*

*involves in it the force of two marks; it involves the meaning of the word "existing," and the marking power or meaning of the Copula. In the second expression "I am existing," the word "am" ought to serve the purpose of the Copula only. But in reality its connotation of EXISTENCE still adheres to it ; and whereas the expression ought to consist of the three established parts of a Predication; 1, the subject " I"; 2, the predicate EXISTING; and 3, the copula; it in reality consists of, 1, the subject "I"; 2, the predicate EXISTING; 3, the Copula; which signifies 4, EXISTING, over again<sup>162</sup>. (James Mill, 1878, p.174)*

Ainda segundo James, endossando a opinião de Hobbes, há grande perigo político se não houver a distinção destes usos, porque a cópula utilizada em seu sentido existencial foi fonte de inúmeras especulações acerca do ser, sobretudo pelos religiosos. Coisas personificadas<sup>163</sup> passam adquirir existência e manipulam as consciências dos homens. Decorre daí que ideias estóicas como o destino, acaso e natureza também poderiam adquirir existência, caso não contrariassem o interesse dos religiosos.

*We cannot think of Space, we cannot think of Time, without thinking of them as existent. With the ideas of space and time, the idea of EXISTENCE, as it is predicated of objects, is so associated, by the use of the Substantive Verb as the copula in predication, that we cannot disjoin them. The same would have been the case with Chance, and Fate, and Nature; if our religious education did not counteract the association<sup>164</sup>. (James Mill, 1878, p.174)*

<sup>162</sup> Em nossa própria língua, o verbo SER é a palavra mais importante porque é empregada para conotar, juntamente com o Sujeito, o que quer que ele seja, a grande ideia de EXISTÊNCIA. Deste modo, se eu usar a primeira pessoa do singular em seu modo indicativo, e dizer: "eu sou", eu afirmo a EXISTÊNCIA de mim mesmo. "Eu sou", é o equivalente de "Eu estou EXISTINDO". Na primeira parte destas expressões: "Eu sou", a marca "sou" envolve nela a força de duas marcas; envolve o significado da palavra "existente", e o poder que produz marcas ou o significado da Cópula. Na segunda expressão "Eu estou existindo", a palavra "estou" deve servir apenas ao propósito de Cópula. Não obstante, na realidade, a sua conotação de existência ainda lhe é aderente e considerando que a expressão deve consistir das três partes estabelecidas de uma Predicação: 1. o sujeito "eu"; 2. o predicado EXISTINDO e 3. a Cópula; Na realidade, a predicação consiste em: 1. o sujeito "eu"; 2. o predicado EXISTINDO; 3. a Cópula; que significa, 4. EXISTINDO, mais uma vez. (Nossa tradução)

<sup>163</sup> Conferir Hobbes o capítulo XVI do Leviatã, no qual trata das coisas personificadas (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, XVI, p.147).

<sup>164</sup> Não podemos pensar o Espaço, não podemos pensar o Tempo, sem pensar neles como existentes. Nas ideias de Espaço e Tempo, a ideia de EXISTÊNCIA, tanto é predicada dos objetos, está então associada, pelo uso do Verbo Substantivo como a cópula na predicação, que não se pode

Segundo os historiadores da filosofia como Kahn, a distinção entre o verbo *ser* com sentido de existência e como cópula foi cunhada por Stuart Mill e, portanto, uma ideia pertencente à lógica moderna (Kahn, 2012, p.18). O fato de enganar-se com relação aos Mill (se pai ou filho) não exerce nenhuma consequência ao trabalho de Kahn. Stuart Mill asseverou que Hobbes já havia se detido sobre o assunto com o intuito de acabar com as especulações metafísicas, em especial às que concernem à religião, sobre a natureza da cópula, uma vez que é ela quem define o ser.

*The quantity of futile speculation which had been caused by a misapprehension of the nature of the copula, was hinted at by Hobbes; But Mrs James Mill was, I believe, the first who distinctly characterized the ambiguity, and pointed out how many errors in the received systems of philosophy it has had to answer for.*<sup>165</sup>. (Mill, 1974, p.156)

Dando continuidade à empreitada hobbesiana, Mill distingue dois usos do verbo *ser*: um que indica o *ser* de algo específico, um tipo de signo de conexão supracitado e apresentado por Hobbes, como no exemplo *ser um homem*. Um outro uso da cópula, designa *o existir*, como no caso em que se diz *o ser*, ou seja, a cópula em si porta um significado *e é mais que um mero signo de predicação, é também algo que significa a própria existência do ser*. (Mill, 1974, p.155)

A causa da ambiguidade no uso personificado de algumas ideias, como indicou James que poderiam ocorrer também sobre as ideias de Destino, Acaso e Natureza, atribuindo-se a elas existência, aconteceu posteriormente, no século XX. Foi o filósofo Étienne Gilson que, tomando o uso existencial do verbo *ser*, elaborou sua reflexão acerca da existência do ser e sua essência. Em seu estudo, Gilson tornou o *cógito* cartesiano “*Eu penso*” ou “*Eu estou pensando, logo existo*” como uma dessas ideias personificadas de James, ou seja, como um existente e um *a priori* por excelência. Portanto, para o filósofo, o sentido existencial do verbo *ser* precedeu sua

---

*desuni-los. A mesma coisa teria ocorrido no caso do Acaso, do Destino e da Natureza; se a nossa educação religiosa não contrariasse a associação.* (Nossa tradução)

<sup>165</sup> *A quantidade de especulação fútil causada pela má compreensão acerca da natureza da Cópula, foi sugerida por Hobbes; Mas foi Sir. James Mill, creio eu, o primeiro que distintamente caracterizou a ambiguidade, e apontou como muitos erros na recepção dos sistemas de filosofia foram de responsabilidade desta [ambiguidade].* (Nossa tradução)



função copulativa, porque antes de qualquer outra coisa, a percepção constata a existência de si.

*Le verbe **est** lui-même, dont la fonction existentielle est certainement antérieure à sa fonction copulative, s'est tellement usé à server de copule, que certaines langues actuelles semblent désormais hésiter sur son sens. **Je suis** signifie **j'existe** sans hésitation possible. (Gilson, 1994, p.284) (...) Avant, si l'on peut dire, d'exercer ses opérations secondes d'intellection, l'intellect exerce cette opération première en vertu de laquelle il existe. Cela est si vrai, que toute réflexion subjective conduit jusqu'à son terme, comme celle de Descartes, s'arrête enfin à cette évidence immédiate première: l'existence du sujet lui-même saisie dans la pensée<sup>166</sup>. (Idem, Ibidem, 1994, p.286)*

Ao fundamentar sua reflexão acerca do *ser* em seu sentido moderno, é possível a Gilson afirmar que o significado existencial precedeu historicamente o uso do verbo *ser* como cópula, porque parte-se do pressuposto que a percepção, em primeiro lugar, reconhece-se si mesma. A existência pressupõe o processo perceptivo. Mas, conforme vimos linhas acima, Aristóteles afirmou que o verbo *ser*, em si, não significa nada (Aristóteles, *Da Interpretação*, 2013, III, 16b19, p.7. Trad. de Teixeira da Mata).

Em seu estudo sobre o verbo *ser*, Kahn defende, ao longo de seu profundo e extenso trabalho, que na antiguidade não existia este uso existencial do verbo *ser* e que esta diferenciação é moderna, fundada por Stuart Mill. É possível encontrar o sentido do verbo *ser* como existencial em algumas gramáticas do grego antigo, mas na verdade isto é um equívoco histórico. Criou-se uma tradição em torno do significado existencial do verbo, quando que, em verdade, na antiguidade grega este sentido não existia (Kahn, 2012, p.19). Kahn chama a atenção para exemplos em língua inglesa, nos quais para expressar a existência de algo, emprega-se a forma “*there are*” e não o verbo “*to be*” sozinho. A noção existencial “*I think therefore I*

---

<sup>166</sup> O verbo **ser** ele mesmo, cuja função existencial é certamente anterior a sua função copulativa, é tão usado como cópula que certas línguas atuais agora parecem relutantes sobre o seu sentido [existencial]. **Eu sou** significa **eu existo** sem hesitação possível. (...) Antes, se assim se pode dizer, para exercer suas operações segundas de intelecção, o intelecto exerce esta primeira operação em virtude da qual ela existe. Isto é tão verdadeiro, que toda reflexão subjetiva conduz até seu termo, tal como aquela de Descartes, para chegar enfim a esta evidência imediata primeira: a existência do próprio sujeito inserido no pensamento. (Nossa tradução)

*am*” só é empregada em filosofia (Idem, Ibidem), e diga-se de passagem, uma filosofia bem específica, a cartesiana. Em linhas muito gerais, o argumento de Kahn entende que, quando se afirma o uso do verbo *ser* em seu sentido existencial, há uma confusão entre a função sintática e a função semântica do *ser*. A função sintática é clara e foi a apontada por Aristóteles, na qual o verbo *ser* em si nada significa, está envolvido na construção predicativa como elemento de ligação. Poderia também compor uma construção absoluta, como verbo em função sintática. Já a função semântica do verbo *ser* ocorre quanto porta o significado de *existência* (Idem, Ibidem). Este argumento é muito similar ao de James que observou, no sentido existencial, um *substantive verb*, ou um verbo substantivado. Ou seja, não se pode afirmar que se trata de um verbo puro.

Isso conduz a outras consequências relativas às noções de sujeito e predicação. A própria ideia de *sujeito* na antiguidade greco-romana é distinta da moderna. Em função deste sentido existencial do verbo *ser*, o *sujeito* assume um status diverso porque ele passa a existir plenamente e, portanto, adquire um sentido atuante, uma ideia estranha às gramáticas gregas antigas. Após recolher inúmeros usos do verbo *ser* e suas explicações na antiguidade arcaica e clássica, Kahn nos conta que Aristóteles, ao expor a questão em termos lógicos, só distingue *sujeito* e *predicado*, termos emprestados dele e utilizados até nossos dias com função sintática, não para estabelecer uma sintaxe mas para expressar a relação ontológica de predicação, ou ainda, uma característica ou um atributo ontológico (gênero, espécie, qualidade, ação etc) de algo (Kahn, 2003, p.47-48). Kahn ressalta ainda, nos textos aristotélicos, um detalhe importante sobre como se constrói o sentido existencial: com o verbo *húparchein* (existir, subsistir, pertencer, começar a existir). Em geral, o que se traduz como “*A é B*” nos textos aristotélicos, em Aristóteles encontramos, como na passagem em que exemplifica a premissa privativa universal entre A e B: “*anágche tò B tòi A medeni húparchei*”<sup>167</sup> (Aristóteles, *Primeiros Analíticos*, 25a, 29-31), ou seja, ao invés de verbo *ser*, encontramos o verbo *existir*. A partir desta constatação (dentre outras passagens de textos antigos), Kahn afirma que o sentido existencial do verbo *húparchein* passou a ser lido contemporaneamente como sinônimo do verbo *eînai* (ser). (Kahn, 2012, p. 54).

<sup>167</sup> Numa tradução literal seria *Necessariamente o B de nenhum A subsiste*. Ou, numa tradução mais clara, com verbo *ser*: *no B is A*. (Aristóteles, *Primeiros Analíticos*, 25a, 29-31, tradução de Jenkinson) ou ainda esta, bem próxima do texto grego: *A belongs to none of the B* (Idem, Ibidem, tradução de Smith, 1989)

Seguindo esta linha de raciocínio, o sujeito (*hypocheimenon*) na antiguidade, como relação ontológica, não é um ativo, é um passivo, um ser dito de algo, algo que subjaz. Seguindo Kahn, no caso da proposição *Sócrates é sábio*, o sujeito como relação ontológica designa um extralinguístico Sócrates, um ser dito de Sócrates, ou ainda, algo que diz respeito ao que está presente em Sócrates (Idem, Ibidem, p. 115)

*The rudimentary ontological theory of the **Categories**, in which attributes are predicated of extra-linguistic subjects, underlies the logico-grammatical analysis of the **De Interpretatione**, in which nouns recombined with verbs to compose sentences. Hence a verb is said to be "always the sign of attributes (*tô hyparchonton*), namely of those predicated of a subject (*ton kath'hypocheimenou*)" in the ontological sense (De Int. 16b10). Originally, then, the term "subject" applied only to the extralinguistic subject, so that the correlative "predicate" (*kategoroumenon*) designated either the expression applied to (or true of) an object, in the semantic sense of "predication", or else the ontological attribute or characteristic (genus, species, quality, action, etc.) signified by this expression. In the **Categories**, at any rate, the subject-predicate terminology is used only for predication in the semantic sense (2) or the ontological sense<sup>168</sup>. (Kahn, 2003, p.47-48)*

Hobbes entendia a cópula em dois sentidos, um com o verbo *ser*, e outro como *símploce* (utilizado em seu sentido antigo, significando *entrelaço, ligação*). No caso do exemplo “*homem é animal*” a cópula ocorre com verbo *ser*. No caso da *símploce*, o elemento de conexão é uma *figura de linguagem*, como no exemplo recomendado por Hobbes: “*são ministros de Cristo? Falo como fora de mim, eu ainda mais; em trabalhos muito mais; em prisões muito mais; em açoites sem medida; em perigo de*

<sup>168</sup> A rudimentar teoria ontológica das **Categorias**, na qual atributos são predicados de sujeitos extralinguísticos, subjaz a análise lógico-gramatical do **De Interpretatione**, na qual nomes são combinados com verbos para compor sentenças. Assim, um verbo é dito ser “sempre o signo dos atributos, nomeadamente daqueles predicados de um sujeito”, num sentido ontológico (De Int.16b10). Originalmente, então, o termo “sujeito” era aplicado somente ao sujeito extralinguístico, uma vez que o “predicado” correlativo designou tanto a expressão aplicada para (ou verdade de) um objeto, no sentido semântico de “predicação”, quanto outro, o atributo ou a característica ontológica (gêneros, espécies, qualidades, ações etc) significados por esta expressão. Nas **Categorias**, a terminologia sujeito-objeto é utilizada somente para predicação no sentido semântico ou sentido ontológico. (Nossa tradução)

*morte muitas vezes*<sup>169</sup> (Coríntios 2, XI, 23). Note-se que, na *símploce*, o fator que liga a oração principal *eu ainda mais* às demais são as figuras de linguagem *muito mais, sem medida, muitas vezes* que repetem a ideia de excesso. A figura de linguagem liga uma oração à outra e não há o verbo *ser*. O primeiro caso é descrito em sua lógica (Hobbes, *De Corpore*, 2009, p.69), e, o segundo em sua retórica. Em ambos, a cópula opera como, como “*signo de conexão*” (Idem, *Ibidem*), portanto muito próximo dos latinos Boécio e Abelardo, sobretudo quando traduzem *symploke* por *cópula*. No exemplo abaixo, temos o mesmo termo *na(s)* conectando uma frase à outra:

*Quando ambos são colocados juntos, é chamada cópula ou símploce. Como em Coríntios 2, VI, 4-11: Mas em todas as coisas que recomendamos-nos a nós mesmos como ministros de Deus, na grande paciência, nas aflições etc*<sup>170</sup> (Hobbes, *Arte retórica*, V, nossa tradução, Nakayama, p.90)

Hobbes não diferenciava o verbo *ser* como significando existência ou não, para se evitar a confusão supracitada por James. Para Hobbes, a condição de existência com cópula é expressa pelo nome e não pelo verbo.

*And this is all the variety of names **positive**; which are put to mark somewhat which is in nature, or may be feigned by the mind of man, as bodies that are, or may be conceived to be ; or of bodies, the properties that are, or may be feigned to be ; or words and speech*<sup>171</sup>. (Hobbes, *Leviatã*, 1966, I, IV, p.26-27)

Hobbes não faz a confusão entre semântica e sintaxe. Expressar existência com verbo *ser* ocorre no nível da semântica e por isso este tipo de existência, nas quais os seres são ou podem vir a ser, se constroem com **nomes positivos**. A partir disto entende-se também por qual motivo Hobbes sustenta que não é a ausência de cópula que torna as gentes em geral, menos aptas a filosofar, contrariando as teses de Gilson

<sup>169</sup> A *Bíblia Sagrada* (Tradução de Ferreira de Almeida), 1988, p.177.

<sup>170</sup> *When both of these are joined together, it is called a coupling or symplote. As 2 Cor. vi. 4-11: But in all things we approve ourselves as the ministers of God, in much patience, in afflictions, &c. See also 2 Cor. xi. 23.* (Hobbes, *THE ART OF RHETORIC*, 1840, V, p. 386)

<sup>171</sup> *E esta é toda a variedade de nomes **positivos**, para marcar algo que existe na natureza ou, que, pode ser concebida pela mente do homem, como corpos que são ou, que possam vir a ser ou, dos corpos, cujas propriedades são, ou podem vir a ser, ou palavras e discursos.* (Nossas tradução)

e de Descartes, nas quais o sentido da cópula existencial pressupõe outras formulações perceptivas. Para estes últimos a existência estaria marcada exclusivamente pela cópula a partir da primeira constatação “*eu sou*”. Para Hobbes, os nomes dispostos positivamente em uma sentença podem expressar uma ideia, a existência de algo, porque a existência é do âmbito do sentido e não da sintaxe.

*Por outro lado, pode ser que algumas gentes, não tendo como vocábulo o correspondente ao nosso verbo é, formam contudo, proposições a partir de um nome após o outro, como se no lugar de homem é animal disséssemos apenas homem animal, já que a própria ordem dos nomes também pode bastar para indicar suficientemente sua conexão. E não é porque careçam do vocábulo é que são menos aptos para a **Filosofia**.*  
<sup>172</sup> (Nossa tradução do latim) (Hobbes, *De Corpore*, 1999, I, 3, p.71)

Hobbes afirma em sua filosofia política o sentido de cópula como elemento de conexão entre nomes e de produção de pensamento, também presente no sentido de *simploce*, entrelaço, como descrito por Boécio. Não há indícios de uma teoria da cópula em seu sentido existencial dentre os gregos, mas ao explicar a composição (*sýnthesis*), Kahn observa ali a interpretação da cópula por Boécio sobre Aristóteles, que traduziu tanto *sýmploke* como *sýnthesis* (que aqui na tradução de Teixeira aparece como composição) por cópula:

*Aquelas que chamamos de verbos são, elas próprias e por si mesmas, nomes e significam alguma coisa. O que os diz expõe o pensamento, e o que ouve deteve o seu. Todavia, isso ainda não significa se [a coisa] é ou não é. Com efeito [dizer] o ser ou o não ser não é sinal do que subsiste nem mesmo se dissesses simplesmente aquilo que é. De fato, por ele próprio o ser não é (**estí**) nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição (**synthesín**), a qual é impensável sem os componentes. (Aristóteles, *Da Interpretação*, 2013, III, 16b19, p.7. Trad. de Teixeira da Mata)*

---

<sup>172</sup> *Sunt autem gentes nonnullae, vel certe esse possunt, quae vocem respondentem verbo nostro Est nullam ominio habeant, formant tamen propositiones nullam omnino habeant, formant tamen propositiones sola nominis unius post aliud positione tanquam pro homo est animal diceremus tantum homo animal, nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest; neque ob eam rem quod careant você Est, minus ad Philosophandum idonei sunt*

Nesta ideia pela qual o *ser* não é nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição, a qual é impensável sem os componentes, é a própria noção de cópula com que trabalhamos atualmente. Na proposição cartesiana “*eu sou*” ela está implícita, e significa “*eu estou existindo*”, na qual o verbo *ser* também não significa nada porque carece de complemento. O enunciado “*eu sou*” cartesiano é a expressão de uma ideia política e não de uma construção sintática em estado puro. É esta também a noção de cópula hobbesiana. Não é possível pensar o *ser* sem seus componentes, por este motivo a cópula é a base do pensamento pela qual descrevemos as definições. Kahn, que trata do elemento de conexão em Aristóteles (traduzido posteriormente por Boécio como *cópula*), afirma sobre esta passagem, que o *estí especifica ser o predicado pertence ao sujeito* (Kahn, 2012, p.47). Este pertencimento do predicado ao sujeito revela que os enunciados sempre descrevem algo de um único sujeito e, por este motivo, a cópula, é uma espécie de metonímia do monopólio dos sentidos. Somente um único sujeito (que pode ser coletivo) afirma ou nega acerca de um fato. O que quer que signifique o predicado, na cópula, remeterá ao sujeito, um algo do qual se fala. Numa língua na qual não este recurso não exista, o monopólio, pelo qual o pensamento irá dispor suas palavras em um discurso significando de uma única maneira os sentidos das palavras, não se concretiza. Para Hobbes, o discurso compõe-se de nomes copulados, onde o primeiro está necessariamente contido no anterior (Hobbes, *De Corpore*, 2009, p.69). No lugar onde este discurso não é possível, não há monopólio do soberano, mas ainda assim é possível filosofar, segundo Hobbes e os antigos, contrariando os cartesianos. Não é a ausência de cópula com verbo *ser* significando existência que impossibilita o exercício do pensamento reflexivo.

Apresentamos nesta seção como Hobbes inaugura a constatação do sujeito político na sintaxe e na semântica, especialmente no caso da cópula com verbo *ser*. James esclarece a questão, endossando a tese hobbesiana, na qual quando não se há clareza acerca do significado da cópula, ou seja, se o verbo *ser* é um verbo de ligação ou um verbo substantivo (no caso de significar existência), pode-se incorrer em consequências políticas de natureza sediciosas. Mill estabelece a distinção do uso da cópula (se elemento de ligação ou existencial) que torna-se paradigmática, ao ponto do uso existencial adquirir *status* de essência, como em Gilson e em Descartes. Ao lembrarmos os usos antigos, vimos como este sentido existencial da cópula foi uma construção moderna e que, portanto, o uso existencial não poderia preceder o

uso como elemento de ligação. Ao constataremos isto, com Hobbes, é possível que outros povos, além dos europeus, produzam pensamento reflexivo, mesmo sem cópula com verbo *ser*. A cópula como elemento de ligação, conforme apontou James, é o único em que o verbo *ser* aparece puro. No caso em que designa existência, ele é substantivado. O conceito, para se evitar a sedição, só ocorre com a cópula em estado puro, X é Y. A cópula com verbo *ser*, por este motivo, é o instrumento por excelência do monopólio dos significados das palavras.

Deste modo, estes enunciados ameríndios, sem cópula, permitem o florescer de uma democracia idealizada porque não possibilitam os monopólios de sentido. Todos podem significar, não há um único referente. Os predicados não pertencem aos sujeitos, eles estão sempre expressando as múltiplas inter-relações, como veremos no próximo tópico.

### **IX. 2. O enunciado sem cópula e a projeção da idealização da democracia**

Na maioria dos enunciados ameríndios que descrevem as definições de um mesmo ser e seus atributos, ou mesmo a existência de um ser, ao invés de cópula com verbo *ser*, encontramos o uso de indicadores pronominais, sob variadas perspectivas. E como vimos nos exemplos ameríndios supracitados, os sujeitos alteram-se em função da perspectiva enunciada numa mesma sentença, o que impossibilita a descrição do ser de modo conclusivo a partir da perspectiva de um único sujeito. Vejamos estes fatos ainda em seus pormenores para se compreender a construção da deliberação coletiva e a concretização da idealização da democracia ateniense.

Para introduzir estas ideias, é primordial não se pensar o âmbito democrático ameríndio como uma instância política autônoma de outras relações sociais, como da religião, por exemplo, tal como é descrita em nossa sociedade. Considerando as inter-relações sintáticas nas sentenças ameríndias supracitadas e transportando-as para o campo do político, encontraremos ali não uma prática específica, mas um complexo de ligações que se estende a todos os campos sociais e a todos os seres, onde se exercem funções de autoridade, num sentido amplo.

Para além das variadas posições sintáticas do sujeito ameríndio, um outro dado da sintaxe que possibilita a democracia idealizada são os indicadores pronominais linguísticos, em especial os que expressam marcadamente a vivência. Os sujeitos (singulares e plurais) em primeira pessoa vivenciais são de extrema relevância para a

ação ameríndia em assembleia. Como no exemplo tojolabal *Winikon*. **Winik** (homem) e **on** (eu), literalmente, *homem eu*, o **on** expressa a primeira pessoa em determinados contextos vivenciais nos quais *eu sou homem*. O **on** só é empregado para o contexto vivencial. Um outro exemplo para se aclarar a questão:

1) Julyon.

**Jul-** chegar/ **y-**consoante de ligação/ **on-** eu

Em português se traduz como: *Eu cheguei*. Dentro da estrutura tojolabal ficaria *Chegar eu*<sup>173</sup>.

O exemplo acima expressa também uma vivência. Chegar, comer e tudo o mais que for relativo ao viver em primeira pessoa do singular é expresso por **-on**. O **-on** (*eu*), em tojolabal, indica a vivência, a existência. Apresenta-se como sufixo porque o vivencial não se controla, vive-se a ação descrita pelo verbo, como algo que o *eu* experimenta. Não é necessário verbo para indicar a condição existencial do enunciador. O que indica é o **-on**, alterando-se completamente a complexidade deste sujeito político. No caso do *eu* expressar ação, utiliza-se um outro prefixo pronominal, o **J-**, como no exemplo abaixo:

2) Jk'ana.

**J-** eu/ **k'an-** querer/ **a-** vogal temática

Em português se traduz por: *Eu o quis*. Dentro da estrutura tojolabal ficaria *Eu querer*<sup>174</sup>.

No caso acima, o **J-** aparece no começo porque trata-se de uma ação, na qual o *eu* é o agente. Há ainda um terceiro modo de se enunciar o *eu*, que é a expressão do pronome, na qual em tojolabal se diz *ke'ni*. Temos, portanto, três formas para expressar o *eu* e que em nada correspondem a *eus* psicológicos. Embora em português signifiquem a mesma coisa, em tojolabal não se pode afirmar o mesmo. Na estrutura da língua tojolabal, os indicadores pronominais distinguem-se em morfologia e sintaxe. No caso de se expressar *ele é*, ocorre o mesmo. O que designa a existência é um tipo de indicador pronominal, que difere do indicador pronominal de

<sup>173</sup> Tradução e análise morfossintática do linguista Carlos Lenkesdorf (Lenkesdorf, 2005, p.102)

<sup>174</sup> Tradução e análise morfossintática do linguista Carlos Lenkesdorf (Lenkesdorf, 2005, p.103)



ação. Em ambos os casos, a descrição de um ser não se restringe a um único ponto de vista e possui o respaldo da vivência.

Esta vinculação da expressão do *eu* com a vida (não somente da vida individual daquele que enuncia, mas de todos os envolvidos na descrição) impossibilita a ação do demagogo platônico ou o poder dos oligarcas na democracia, que a degeneraria em tirania. Para Platão a democracia ateniense resultava em não representar o interesse da maioria, mas sim de uma minoria que manipulava a assembleia. Por este motivo, a democracia sempre conduzia a cidade à falência, pois a assembleia sempre aprovava o interesse desta minoria que defendia seus interesses privados. Quando na *pólis* os recursos estavam nas mãos de poucos, os tiranos apareciam para restabelecer a cidade. Como diz Platão, no começo não se assemelha à forma de tirania, reparte terras, liberta de dívidas, mas tão logo tem o apoio do povo, passa a tyrannizar (Platão, *República*, 1972, 566d-e, p.405). Por este motivo era certa a degeneração da democracia em tirania (Idem, *Ibidem*, 557a-565d, p.386-402).

O perigo para Platão residia em se transformar o interesse de poucos, pela força do discurso, em interesse comum. O poder de persuasão proporcionado pela arte da retórica clássica (de conquistar a crença do ouvinte exclusivamente pela palavra) encontra-se impossibilitada nestes contextos ameríndios. A condução das paixões dos ouvintes a partir do que é adequado em cada caso com fim de persuadir encontra um limite na ilimitação dos enunciados ameríndios, que expressam muitas perspectivas a partir de múltiplos sujeitos. Quando se pretende, com Hobbes ou Aristóteles, persuadir os ouvintes (ou leitores, no caso de Hobbes) a partir de uma situação dada, o orador coloca-se na situação de escolher as paixões adequadas com o fim de conquistar a adesão dos ouvintes, para conduzir ao fim almejado. Ainda que esta relação não seja unilateral, porque leva em consideração as paixões presentes no auditório, a arte de persuadir existe para que o objetivo do orador se cumpra. Dentro da perspectiva ameríndia não é possível conquistar a crença dos ouvintes com eficácia a partir do suscitar das paixões adequadas, porque esta pressupõe um único interesse, de um único sujeito ou de uma facção. Neste sentido, a retórica necessariamente opera como uma via cujo emissor afeta o receptor e o move em direção ao interesse do orador, repleta de definições em suas descrições dos fatos, de modo a monopolizar um sentido. No enunciado ameríndio, dada a complexidade dos sujeitos, que lhes são característicos, impossibilita-se uma construção linguística na qual há um único interesse que se possa sobrepujar sobre aos demais.

Como vimos no tópico anterior, desde a Grécia antiga já existia uma espécie de protocópula, quando Aristóteles afirmava que o *estí* (verbo *ser* em terceira pessoa do singular) especifica que o predicado pertence ao sujeito (Aristóteles, *Da Interpretação*, 2013, III, 16b19). Aqui se evidencia uma grande diferença dentre gregos e ameríndios. Esta diferença que aqui delimitamos em termos linguísticos e políticos, é que permite a concretização da idealização da democracia ateniense. Como vimos, a democracia ateniense por um lado, apesar de ao longo de sua história ir alargando o acesso à participação política, estava longe de se incluir a todos e, por outro, em função da ação dos demagogos, desde sua origem estava fadada à degeneração e impossibilitada de se concretizar em seu ideal. Por este motivo, a “democracia” ameríndia deve ser abordada em termos de ideal democrático, o que torna ainda mais fascinante a experiência indígena que a concretiza e impede a ação do demagogo platônico.

Quando a linguagem não possibilita a operação que parte do interesse de um único sujeito do qual se predica, seja porque o *eu* ameríndio expressa em si uma ideia diferente de um *eu* da arte retórica, seja porque os enunciados ameríndios são intersubjetivos, o orador que monopoliza o discurso pela retórica não encontra mais as condições necessárias que permitem o exercício de sua arte. Como não há o monopólio das invenções tampouco do campo semântico das significações das palavras, não existe a possibilidade de se construir um discurso cujas descrições possam definir **monopólios de sentido**. O convencimento pelo discurso não é o objetivo do orador ameríndio, há outros fatores que o caracterizam. Segundo Descola, dentre os Shuar, nos raros momentos de captação de monopólios de poder, o que é empreendido, além das qualidades guerreiras e do carisma do orador, é a rede de relações parentais de modo a construir uma facção que tenha relevância. Não se trata de um portador de intenções construídas por um representante através de um discurso convincente, mas de um mobilizador de adesões cujos indivíduos anseiam por sua contrapartida em caso de necessidade e, sobretudo, *não se fazendo passar por advogado do bem comum* (Descola, 2000, p.321).

O que permeia a autoridade e a eloquência do orador ameríndio encontra-se em sua relação imediata com sua rede de inter-relações, talvez mais que no significado de suas palavras, que são códigos rituais. Além disto, é com extrema dificuldade que se escondem as intenções implícitas, tudo é manifesto na linguagem, tudo aparece às claras nesta sintaxe, que é marcada pelas suas inter-relações vivenciais. Há uma

consciência pública muito compartilhada dentre as pessoas expressa na linguagem, que possui como lastro a inter-relação dos termos vivenciais que compõem o enunciado ameríndio. A vivência é uma característica relevante deste modo de operar as relações de autoridade e é ela que atribui a forte significação ao falado. Franchetto evidencia esta característica vivencial no contexto do *kwaryp*<sup>175</sup>, um ritual intertribal do alto Xingu, ao descrever como os Kuikuro utilizam sua palavra ritual que está presente em todos os tipos de relações políticas. Segue um extrato desta fala:

*taloki geleha ngingoku atsakugatai geleha igei wāke*  
*itsuginhitomi geleha ngingoku atsakugatai geleha igei wāke*  
*kukotomoko atai hüle wāke*  
*angolote hüle wāke*  
*ngingoku kuginhitomi atai hüle gele wāke*  
*isagagengoila geleha ngingoku atsakugatai geleha ige*  
*wāke*<sup>176</sup>

Não nos importa a tradução, justamente porque o significado destes enunciados, significam pouco ou mesmo nada significam como enunciados por si só, uma vez que são falados em contextos de relações políticas exteriores, com outros grupos indígenas, que conhecem a língua kuikuro tanto quanto nós, isto é, não compreendem uma palavra sequer. O que se observa são complexos sistemas métricos e o emprego de uma estratégia poética chamada *paralelismo*, se atentarmos para o final de cada frase, nas quais constatamos umas repetições. O *paralelismo* é uma marca ritual do discurso oral. Segundo Franchetto, na versão em prosa escrita de uma narrativa que foi contada oralmente, perde-se a arte do orador kuikuro porque essas repetições, que são os *paralelismos*, marcam a posição de paralelo com cada frase enunciada e configuram a marca da “*conversa de chefe*” na abertura cerimonial

<sup>175</sup> *Kwaryp* é um ritual intertribal do Alto Xingu que reúne uma grande parte dos grupos locais numa aldeia anfitriã para celebrar o *ideal de chefia e a atualização do sistema regional* (Sztutman, 2012, p.331). Nesta celebração, cada aldeia é representada por seu chefe, que deve possuir uma boa fala, bem como ornamentos (e objetos) capazes de distingui-lo e exibir a sua eminência. (Idem, Ibidem)

<sup>176</sup> *por nada os mensageiros ainda correm agora como sempre*  
*para recepcioná-los ainda os mensageiros devem estar para correr agora como sempre*  
*no tempo dos nossos todavia como sempre*  
*todavia verdadeiro como sempre*  
*para recepcionar os mensageiros todavia ainda como sempre*  
*(para) alguém não igual a ele os mensageiros devem estar para correr agora como sempre*  
 (Tradução de Franchetto, 2002, p.20)

do *kwaryp* (Franchetto, 2002, p.20). A repetição paralelística é uma versificação (Franchetto, 2002, p.16).

A inteligibilidade deste discurso ritual kuikuro reside na pronúncia oral dentro da vivência do ritual *kwaryp*, cujo resultado é a construção do espaço das funções de autoridade indígena para além dos kuikuros e que, ao mesmo tempo, a partir da fala do chefe kuikuro que vivencia o *kwaryp*, os consolida como Kuikuros bem como atualiza uma comunidade alto xinguana ameríndia. Conforme as palavras de Sztutman, sobre a “fala dos chefes” no *kwaryp*, esta seria *formalizada e ritualizada*, (...) deste modo *então, responsável pela constituição de um espaço político supralocal* (...) e de um *sistema alto-xinguano* (Sztutman, 2012, p.332).

Evidencia-se assim a fraqueza dos significados discursivos kuikuros se retirados de seus contextos vivenciais. O discurso, do qual nada se entende, significa muito, na medida em que apresenta e atualiza as relações de autoridade, tanto dos kuikuros como dos demais grupos alto-xinguanos. Neste contexto, é na inter-relação com o outro, mais que o significado da palavra, que se atualiza a autoridade. Deste modo, cada qual não se vê como indivíduo, mas sim como pertencente de alguma inter-relação, ou seja, os ameríndios só veem a si mesmos na inter-relação, que é expressa em sua linguagem. A antropologia novamente empresta conceitos interessantes para se pensar a condição humana, como a ideia de *divíduo* de Strathern. A antropóloga, ao estudar os melanésios, constata que estas pessoas não concebem a condição individual e que esta não lhes faz o menor sentido. Do mesmo modo, a própria definição da condição de *divíduo* nos soa incompreensível. Os *divíduos* são aqueles cuja intensa socialidade as constroem como pessoas, e a partir deste fato, não se consideram indivíduos, mas partes de uma rede de relações sociais, como *divíduos*.

*Far from being regarded as unique entities, Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived. They contain a generalized sociality within. Indeed, persons are frequently constructed as the plural and composite site of the relationships that produce them*<sup>177</sup> (Strathern, 1988, p.13).

<sup>177</sup> Muito distantes de serem consideradas como entidades únicas, as pessoas melanésias são tão dividuamente quanto são individualmente concebidas. Elas contêm uma socialidade generalizada dentro de si. De fato, as pessoas são frequentemente construídas a partir da pluralidade e da complexidade local das relações que as produzem. (Nossa tradução)

A comunidade ameríndia e a melanésia são constituídas não somente por seus laços de socialidade mas, sobretudo, por sua língua e isto muitas vezes é expresso em sua enunciação. A língua que expressa as múltiplas inter-relações produz um tipo de socialidade que não se limita a uma totalidade grupal. Esta é uma constatação de que, nem os melanésios tampouco os ameríndios mayas se concebem como seres coletivos grupais. Esta pluralidade que Stratherm observa na constituição das pessoas na Melanésia não é a totalidade do grupo indígena, mas somente o lugar das relações que as produzem. Atentemos a estas relações e a sua expressão na língua tojolabal, do tronco maya. Para descrever estas relações que formam as pessoas dentre os mayas, estes ameríndios utilizam o sufixo pronominal **-tik**, como no exemplo abaixo:

3) Ta jpastik.<sup>178</sup>

**Ta jpas**-verbo fazer/**-tik**-nós

Em português se traduz como: *Nós o fizemos.*

Há acima uma interessante construção com **-tik**, aqui traduzido por *nós*. Esta frase, extraída da fala de uma criança de dois anos, refere-se a um chão de cimento feito em sua casa. Ela não participou da feitura do chão, mas se refere a ele como se ela tivesse participado porque o **-tik** é uma partícula inclusiva (Pasquel, 1998, p.131). O **-tik** expressa como o ameríndio pertence a uma rede de inter-relações. A criança expressa o seu pertencimento ao invés de um indivíduo em primeira pessoa. Esta partícula inclusiva expressa pertencimento que não se limita ao povo maya. A pessoa tojolabal, por exemplo, não se considera um *divíduo* de um grupo Tojolabal. O linguista Lenkesdorf traduz o **-tik** como um pluralizador, mas traduzi-lo como uma partícula inclusora não contradiz esta constatação, ao contrário, somente corrobora sua complexidade.

Lenkesdorf não observa a questão nestes termos tal como colocamos aqui, mas também constatou a ausência de processos que conduzem ao monopólio político e econômico ao perceber que tudo era decidido com base em exaustivas discussões. Nestas aglomerações, o linguista ouvia muito a partícula **-tik**, pronunciada quando os tojolabal falavam nestes contextos. É traduzido por “nós” (nossa primeira pessoa do

---

<sup>178</sup> Tradução e análise morfossintática da linguista Maria de Lourdes de Leon Pasquel (Pasquel, 1998, p.131)

plural), mas não se trata exatamente disto, porque não é exatamente um pronome. Esta partícula desempenha uma função no princípio político organizacional desta sociedade. Assim como em Hobbes o **eu** desempenha papel central, porque é cada um, cada individualidade que assume o compromisso de abrir mão de governar-me a si próprio (*eu cedo e transfiro...*)<sup>179</sup> e deste modo construir o Estado civil, o **-tik** dentre os Tojolabal ocupa o fundamento da vida política e social. Este **-tik**, pretende-se universal e neles estão expressos não só os humanos, mas todos os seres (visíveis e invisíveis), entidades sagradas como a terra, a água, incluindo os mortos (Lenkersdorf, 2001, p.318), tudo enfim, toda a rede de inter-relações dos tojolabal<sup>180</sup>, para os quais tudo vive. Importante notar que os tojolabal não se veem como referente dentro desta rede, eles pertencem a rede destas inter-relações que compõem o **-tik**, que por sua vez, não configura uma totalização. O **-tik**, quando pronunciado, atualiza a rede que se inter-relaciona com o falante e não a totalidade coletiva do povo tojolabal. Segundo Sztutman, também os povos das terras baixas sul-americanas são avessos a esta totalização. Não por incapacidade evolutiva ou primitivismo, mas pelo seu movimento característico, que, segundo nossa análise, pode ser observado em sua linguagem. Os Parakanãs orientais e os Tupis antigos estendiam e contraíam seus domínios políticos, ora se afastando, ora se aproximando de um modelo representativo.

*Não eram [Parakanãs orientais e antigos Tupis], em suma, incapazes de construir um domínio político genuíno, objetivar-se como totalidade, capturar heterogeneidades sob um projeto de unidade. Não obstante, nessa capacidade, tendência ou mesmo inclinação, haveria sempre um sabor de recusa, que os impelia ao movimento, ao repúdio a qualquer estabilidade no mundo pedestre. Não seria arriscado afirmar que esses povos exacerbam algo comum à maior parte das sociedades das terras baixas sul-americanas, avessas a essas formas de totalização e,*

<sup>179</sup> “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele o teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*.” (Hobbes, *Leviatã*, 1997, I, XVII, p. 144)

<sup>180</sup> Segundo Lenkersdorf, “*para los tojolabales no hay nada que no tenga `altzil, voz tojolabal que podemos traducir con las palabras de corazón, alma, principio de vida. Quiere decir, todo vive, hombres y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, lumbre y viento, cerros y valles, rocas y ríos, ollas y comales, cruces y caminos, inframundanos y supramundanos. Ni siquiera los muertos están tan muertos como se piensa en contextos fuera del mundo indígena*”. (Lenkersdorf, 2001, p.318)

*por conseguinte, de cristalização de centros, formas ameaçadas por intrigantes mecanismos de alternância.*  
(Sztutman, 2012, p.334)

A constatação de Sztutman, a aversão à totalização e à unidade no mundo ameríndio, revela também que a ideia de centro (centros urbanos, hospitalares, comerciais etc) é resultante da organização linguística que possibilitou, no pensamento, os monopólios de força, invenção e dos mais variados centros, espaços de concentração de poder e riquezas. Pois constatamos que, para tudo que exista como forma totalizante, há que se delimitar fronteiras e estas, devem ser guardadas. Os centros só são passíveis de existência a partir do momento em que se estabelecem os limites da atuação política de seus componentes, controlados por monopólios de poder, situados geograficamente em centros. As fronteiras do mundo ameríndio não são claras, uma vez que não se limitam ao que denominamos por mundo material, na qual encontramos as terras (que são limitadas pelo poder soberano) nas quais habitam. O *-tik* expressa justamente este pertencimento a algo maior que os tojolabal, um verdadeiro inconstante e ilimitado sob o qual se vive.

Partindo das peculiaridades desta partícula, a primeira e equívoca aproximação seria pensar o *nós*, o *-tik*, como algo similar a um eu grupal tojolabal. O *-tik* é uma partícula que forma o plural, que indica o número de agentes da ação. O *-tik* exclui o indivíduo, seja tu, ele ou ela, porque não se trata de uma pessoa. Para se expressar a primeira pessoa do plural em tojolabal composta por *ele* e *ela* existem outras partículas pronominais. Nesta perspectiva, a filosofia política de Hobbes, que prima por pensar a partir de um único referente, o poder soberano (que pode ser um homem ou uma assembleia), que encerra-se em si mesmo e que aceita abrir mão do auto governo para obter segurança e a garantia de viver sob seu próprio trabalho, ao fim, leva a uma certa insegurança, por ser uma percepção justamente individual.

A justificativa política do Estado civil é o pacto hobbesiano que visa responder a estas questões: quem garante que de fato os demais cumprirão a lei? Será que os homens abrirão mão de seu benefício privado para manter a paz e a segurança?

O pacto concede o necessário monopólio das armas para assegurar o monopólio dos significados, enunciações que compõem as cláusulas do contrato. A desconfiança uns dos outros é que nos conduzem a outorgar o nosso direito individual de exercer força e *inventio* ao soberano. Segundo Janine Ribeiro, a guerra generalizada baseia-se na desconfiança mútua e, sobretudo, na tentativa de se evitar

uma futura agressão, em especial daqueles que têm sobre aqueles que não têm e é isso que *Hobbes pergunta a seu leitor: não se ele deseja tudo o que os demais possuem; mas sim, se ele não desconfia de todos os outros, até dos criados e familiares* (Janine Ribeiro, 2006, p. 30).

Dentre os tojolabal esta dúvida e esta desconfiança do outro não se coloca. Isso não significa que não existam crimes ou infração dos costumes. Tudo é assumido dentro da perspectiva do *-tik*. Quando alguém comete um delito, é como pessoa que se relaciona com o *-tik* que será julgada, lembrando que *-tik* não é o eu grupal tojolabal ou a assembleia de Hobbes. É como pessoa na relação com o *-tik* que deverá ser recuperada, para o restabelecimento do convívio pacífico do grupo. O delito tende a ser apagado (embora o delinquente seja vigiado para de fato ser reincorporado à comunidade) para que a ressocialização ocorra. O processo de recuperação não é o isolamento (lógica de processos de individualização), mas ao contrário, de intensa socialização. Por este motivo não existe a figura análoga à polícia civil. A preocupação dos tojolabal não é a punição nem a veracidade dos fatos para se fazer justiça, mas a implantação de cada membro num cosmos universal, no *-tik*, em todo mundo e em toda terra, como expressam em sua canção.

*Tzotzil tzetzel*  
*tzotzil, tzetal, tojol'ab'al ch'ol*  
*tzotzil, tzetal, tojol'ab'al ch'ol*  
*jun jk'ujoltik'oj b'ejyukotik*  
*jun jk'ujoltik'oj jta'jlekilaltik*  
*sok b'a spetzanil satk'inal*  
*sok b'a spetzanil lu'umk'inal*<sup>181</sup>  
 (Lenkersdorf, 2005, p. 53)

A inclusão que pretendem os tojolabal não é somente de pensamento, mas, sobretudo de vivência. As relações de autoridade tojolabal diferem totalmente da hobbesiana, na medida em que não há um soberano que manda e os demais que obedecem, uma cabeça e um corpo político. Não existe a ideia de mando ou o verbo mandar em tojolabal. Quando expressam esta relação, utilizam o termo em espanhol

181

*Tzotzil, tzetal*  
*tzotzil, tzetal, tojolabal e chol\**  
*tzotzil, tzetal, tojolabal e chol*  
*Caminharemos com um coração*  
*alcançaremos a liberdade*  
*Em todo mundo, assim será*  
*E em toda terra também se dará.* (Tradução de Carlos Lenkersdorf)  
 \*(Tzotzil, Tzetal, Tojolabal e Chol são quatro povos do Alto Chiapas).



*mandar, mando*, uma vez que este modo de relacionar-se se dá somente no contato com os não indígenas. O homem, para o tojolabal, não está separado em partes. Ao contrário, ele é parte integrante de algo maior que sua individualidade:

*Deste modo o filosofar (tojolabal) se opõe à concepção do homem dicotomizado em alma e corpo, coisa pensante e coisa extensa, os que mandam e os que são mandados, ambos por natureza, é um filosofar de modo dividido, no qual a alma, a coisa pensante e os que mandam predominam sobre o corpo, que é a coisa extensa e subordinada por natureza. O tipo de filosofar tojolabal se orienta pela complementaridade (Lenkersdorf, 2005, p.57)*

Lenkesdorf testemunhou a primeira atuação do **-tik** (do qual era parte, mas não sabia) quando da ocasião na qual fora lecionar problemas matemáticos aos tojolabal.

A concepção de aprendizagem e ensino dos tojolabal é totalmente diversa da mantida pelo Estado moderno. Lenkesdorf foi surpreendido quando os seus alunos tojolabal pediram para que ele lhes aplicasse uma avaliação e fez o que lhe foi solicitado.

Ao passar o problema da avaliação, os alunos, dispostos em carteiras enfileiradas, reuniram-se todos no fundo da sala e começaram a discutir animadamente. O linguista, perplexo, tentou a todo custo explicar-lhes a necessidade em ficar cada um em suas carteiras, que ninguém consultasse ninguém, para que mensurasse o nível de conhecimento individualmente e, que, se eles insistissem em consultar um aos outros, a avaliação seria inútil. Na efervescência da discussão, ouvia-se muitos **-tik**. Todas as frases faladas terminavam com um **-tik**. Após muita confusão, foram silenciando os **-tik**s aos poucos e assim, lhe apresentaram o resultado. Atordoado e irritado, Lenkesdorf perguntou-lhes de que adiantava resolver um problema deste jeito e eis que os tojolabal lhes responderam:

*Aqui somos vinte e cinco cabeças que, a princípio, pensam melhor que uma sozinha. Assim também teremos olhos com os quais vemos melhor que somente dois. Que solução de problema se produziria se cada um se separasse de seus vizinhos e companheiros e fosse a sua casa para resolver o problema a sós? Nós não entramos em competição uns contra os outros. Os problemas na vida real são tais que requerem a melhor*

*solução e para isso se recomenda a presença da comunidade reunida e não ao indivíduo isolado. Não é assim? (Idem, Ibidem, p.62)*

Lenkersdorf ainda constatou o processo social da construção do *-tik* na maneira como as crianças eram criadas. Trata-se de algo ainda mais enraizado que o processo educacional. Ao perceber como os tojolabal agiam politicamente, o linguista, uma vez que a cena testemunhada em sala de aula repetiu-se inúmeras vezes nas tomadas de decisões políticas quando das ocasiões de negociações com o governo mexicano, ficou deslumbrado. A deliberação era a deliberação do *-tik*, aquela trama de inter-relações atualizadas na ocasião, o que convém não confundir com o eu grupal ou à assembleia hobbesiana.

O *-tik* nos conduz a refletir também acerca da própria democracia grega: não se trata de uma decisão de uma assembleia soberana, ou do monopólio do poder coletivo baseado em maioria, em metade mais um ou dois terços dos votantes. Apesar dos paralelos com a ágora ateniense, trata-se da decisão de todos ou de uma maioria muito ampla, na qual deliberam até os mortos. Poderíamos mesmo afirmar que se trata da democracia ateniense? Além do conceito etimológico segundo o qual a democracia é o governo do *demos*, que também distancia-se da realidade ameríndia, segundo Aristóteles, a democracia é um regime que se baseia na igualdade política e não de condições materiais (Aristóteles, *Política*, 2000, 1291b, 22ss - 23) e é também uma forma desviada da *politia* (*politeías*) (Idem, Ibidem, 1279b5), o projeto político aristotélico para a *pólis*. A democracia também é definida como o regime que atende ao interesse dos pobres, e na medida em que possui este caráter faccioso, esta forma de governo não atende à utilidade comum. (Idem, Ibidem, 1279b8). A partir destes conceitos, não poderíamos denominar a assembleia ameríndia como uma ágora ateniense muito menos uma democracia aos moldes aristotélicos.

A democracia, ainda que se considere estes problemas, é a forma política ocidental mais próxima da deliberação ameríndia, mas cabe ressaltar que esta forma ameríndia nunca existiu dentre os gregos, o que projetamos é a idealização da democracia que inclui a todos e que esgota o debate, que não sabemos ao certo como seria em termos gregos, seja porque não foi definida, seja porque nunca existiu fora do contexto indígena.

Um conceito que se aproxima destas inter-relações pelas quais se exercem as deliberações e as funções de autoridade, mais que a *cosmopolítica* (um termo empregado por Sztutman) é simplesmente a ideia grega de *cosmos*. O cosmo inclui em si um princípio de ordenação que abrange tanto a política quanto a religião e tantos outros planos sociais que ignoramos, que se inter-relacionam. Ao *cosmo* poderíamos adicionar a *boulé*, que em grego significa a deliberação ou a assembleia deliberante. Desta forma teríamos *cosmoboulé*, ou em bom português, *cosmodeliberação*. O termo *cosmopolítica* destaca uma instância social, a política, que não possui este relevo nem dentre ameríndios tampouco dentre os gregos antigos. A política, colocada na sequência de cosmo, já está inclusa na noção de *kosmos* grega e opera, desta maneira, uma redundância equivocada ou uma contradição, já que a noção de cosmos grego porta o princípio harmônico que rege e ordena o caos, e a política é tão somente uma pequena parte humana deste processo e não seu princípio. Segundo Chantraine, o cosmo significa, em seus primeiros registros na *Iliada* (IV,145 e XIV,187), o bom ordenamento, no senso material e moral. Aparece também como ornamento, ou seja, já como um princípio de ordenamento harmônico. Em Pitágoras e em Parménides, aparece como ordenamento do mundo ou do universo (Chantraine, 1968, p.570) e consolida-se principalmente com este significado. No *Fedro* de Platão, a noção de cosmo (*kosmo*) aparece como a ordenação de deuses e demônios sob a orientação de Zeus:

*Zeus é o grande condutor no céu com seu carro alado (ptenòn háрма), adianta-se em primeiro lugar, zelando por todas as coisas através do cosmo (diakosmôn). Ele é seguido por um exército de deuses e demônios (theôn te kai daimónon) ordenados (kekosmeméne) em onze partes, permanecendo Héstia sozinha na casa dos deuses (ménei gar Hestía en theôn oíkoí móne). (Grifos nossos) (Platão, Fedro, 247a, Trad. de Campos, 2012, p.117)*

A ideia de *cosmo* é um conceito plástico na medida em que ordena a partir de um princípio, cuja definição será dada pelo autor que a utiliza. No caso de Platão, o cosmo se ordena em onze partes preservando-se a unidade da deusa Héstia. Para o presente propósito, o conceito de *cosmo* apresenta sua eficácia na medida em que pode ser empregado para todos os ameríndios, justamente porque, dada sua plasticidade, pode conter as particularidades mitológicas e linguísticas de cada grupo.

Já a *política*, da *cosmopolítica* é um termo que remete à totalização da *pólis*. Não há uma ideia de *pólis* ameríndia, uma totalidade civil, mas há a deliberação. Há um conceito grego importante, o *cosmopolites*, que significa cidadão do mundo. Poderíamos aqui fundar um neologismo grego, o *cosmobouletes*, o deliberante do cosmo e desta maneira cunhar a *cosmodeliberação*. A deliberação vem do latim *deliberatio* e contem a libertação (*liberatio*) em seu nome, termo avesso à totalização.

Dentre os tojolabal o **-tik** é a expressão do cosmo, da boa ordem terrena e divina, que designa um procedimento de deliberação pelo qual não há manipulação por meio de discursos eloquentes. Não há um consenso de imediato sobre qual seria a melhor maneira de dispor esta ordenação, por isso há sempre longas e demoradas discussões, que resulta em uma constante atualização e construção coletiva do **-tik**. Por ser fruto de um processo social de constante atualização e não uma característica social eterna e imutável, o **-tik** como expressão da cosmodeliberação tojolabal não se reduz a uma totalidade, mas sim a uma irreduzível rede de inter-relações que inclui uma ampla gama de seres.

Para que se consolide o ordenamento de acordo com a cosmodeliberação, o **-tik** é vivenciado pelos tojolabal desde a primeira infância, num processo de intensa inter-relação social. As crianças, quando nascem, nunca são deixadas a sós. A todo o tempo, há alguém com elas. As mães as carregam o tempo todo, nas mais diversas atividades, em suas costas. A cosmodeliberação não implica, contudo, na não existência de hierarquias e diferenças individuais dentre os tojolabal. Há a figura do presidente do comissariado, (o cargo mais alto), o agente municipal, os anciãos, os catequistas, diáconos, o presidente da capela, os professores, o comitê de educação etc. O que ocorre é que hierarquia não é sinônimo de opressão ou de domínio sobre o outro, somente expressa a disposição de cargos funcionais, como por exemplo, o fato de uma pessoa ensinar um saber que o aprendiz desconhece.

As autoridades que possuem cargos funcionais simplesmente obedecem à comunidade e portam a decisão da comunidade. Uma das reuniões presenciadas por Lokesndorf ilustrou bem este procedimento. Três comunidades indígenas distintas da região do Chiapas reuniram-se para discutir o plantio de terras comuns. Os representantes levam a decisão discutida e aprovada pela comunidade. Estes não possuem o direito de mudar a decisão dos representados ao longo da reunião nas quais os representam. Quando não há consenso entre grupos distintos, os

representantes retornam às comunidades e há uma nova discussão sobre o tema. As decisões são demoradas, mas uma vez decididas, ninguém as desobedece. Não há espaço para dúvidas nem desconfianças do cumprimento dos pactos nem entre eles, nem dentre as outras partes. Tampouco o cargo de poder é cobiçado, uma vez que não assegura nenhum tipo de privilégio, ao contrário. Enquanto todos não estão de acordo, as discussões não cessam. Tudo é negociado até o final, orientados pelo acordo de todos, perfazendo o ordenamento cósmico a partir da deliberação. Segundo Lenkersdorf, os tojolabal buscam a **autonomia dos povos indígenas e não a soberania** (Lenkersdorf, 2005, p.97), simplesmente por não aceitarem o modo de conduzir os homens na qual um manda (seja um homem ou uma assembleia) e os demais obedecem mesmo a contragosto. A assembleia ameríndia não é soberana, é deliberativa, está constantemente atualizando a cosmodeliberação, a bem dizer exercendo a liberdade e a autonomia dos povos e não a opressão de uns sobre os outros. A soberania hobbesiana não prescinde da totalidade, que é composta pela doação de cada um dos súditos, seja a partir das vontades doadas voluntariamente de cada um que o institui, seja pelo poder de violência de obrigar os dissidentes. O poder soberano, deste modo, pode assegurar paz e defesa comum.

*Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e ela ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do testado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos. (Hobbes, Leviatã, 1997, II, XVII, p.144)*

A cosmodeliberação também está presente dentre os Waiãpi. Gallois, ao tratar os gêneros de discursivos Waiãpi, ressalta que o discurso político reivindicatório em suas falas para não índios, ocorre sempre em primeira pessoa, porém são partes de um discurso construído por todos.

*As falas individuais dos chefes só podem ser ouvidas como parte de um discurso construído por todos; nenhum deles representa a totalidade da etnia, nem tem autoridade para definir, sozinho, o conteúdo de uma reivindicação.* (Gallois, 1994, p.23)

A ausência de monopólio de poder soberano não significa, contudo que não existam hierarquias dentre os Waiãpi. Segundo Gallois na circulação de informação, entre os Waiãpi, prevalece a forma restrita do diálogo. Os ouvintes, em geral abaixo na escala hierárquica, não tomam a palavra, mas irão repassá-la em forma de discurso indireto (Idem, Ibidem, p.22).

A deliberação ameríndia, ou a *cosmodeliberação*, neste sentido, é uma prática singular de grupos que deliberam em assembleia não soberana através de uma linguagem e de um modo muito particular. Esta linguagem, que só se encontram nos modos linguísticos ameríndios, possibilita a efetividade da deliberação de todos os seres (em sentido amplo, cosmologicamente falando) porque impossibilita o monopólio de força e das invenções, bem como monopólio do campo semântico que descreve os seres. Somente a *cosmodeliberação* possibilita a autonomia de todos os povos avessos aos processos de totalização e centralização. A assembleia ameríndia, por este motivo, não é soberana. Este tipo de “democracia” ameríndia, que muitas vezes denominamos neste estudo por democracia idealizada pela total falta de termos que descrevam a contento esta experiência social, só pode efetivar-se nela mesma, uma vez que não possui paralelos históricos na filosofia política ocidental. Seria mais adequado limitar-nos a dizer *deliberação ameríndia* ou uma *cosmodeliberação*, um sexto tipo de governo<sup>182</sup>, além da democracia, monarquia, aristocracia, oligarquia e tirania.

Como vimos no capítulo anterior com os Shuar, este modo de deliberar foi fruto de um processo. Os tojolabal já se encontram, assim como os Shuar, em total contato com os seus governos civis e vivendo dentro de um sistema capitalista. Dentre os tojolabal houve, como com os shuares (Descola, 2000, p.318), a transição de um sistema parental para o sistema de vilas e centros com autoridades locais eleitas e regidas por regulamentos comunitários, que tornaram obrigatórias algumas

---

<sup>182</sup> O termo *governo* aqui empregado é pensado a partir de sua raiz mais primitiva, a grega, na qual encontramos *kubernetiké*, em seu sentido de arte, *kubernetiké (techné)*, a arte da pilotagem.

tarefas. No plano econômico, a saída de uma economia de subsistência para uma pequena produção de mercado.

Calavia Saez mostra o outro lado desta mesma moeda ao descrever as jovens lideranças indígenas, que se diferenciam das “chefias” supracitadas. Líder e chefias são funções distintas.

*Nas mais diferentes paisagens ameríndias, a liderança não possui, como vemos, sentido político a priori: no entanto ela é a condição para fazer aparecer um coletivo, para sua cristalização. A liderança pode se ater ao domínio do parentesco, um líder residencial ou local sendo aquele que consegue reunir em torno de si o maior número possível de afins. (Sztutman, 2012, p.319)*

Estas lideranças facciosas disputam, para se exemplificar o emprego dos termos chefia e liderança, as chefias locais entre si dentre os Suyá no médio Xingu (Idem, Ibidem). Em geral são as lideranças que aparecem como chefes para os não índios. O “líder” indígena Yaminawa do qual Calávia Saez fala é aquele com formação em português e com conhecimento da língua indígena, pois é aquele que pode se relacionar com ambos os lados. Este tipo de líder existe em função dos não índios. A figura aparece na medida em que há a demanda do outro. Como denominou Calavia, trata-se de “*uma liderança externa*”, sendo que a interna muitas vezes é invisível. Todas as falas desta liderança externa possuem marcas da recepção não indígena, um discurso “*para brancos*”, na qual “*confirmavam uma doutrina, segundo a qual a história recente dos povos indígenas é a história de suas relações com as agências da sociedade nacional, sem mais relação com o interior do grupo*” (Saez, 2007, p.16) cuja progressiva deterioração é uma constante. O líder externo é por definição um semi-estrangeiro, de formação híbrida:

*um semi-estrangeiro e um recém-chegado (...) o chefe criado no chão da aldeia é um ideário de ONG, propondo em seu lugar uma espécie de liderança que paira livre sobre esse chão, tentando lançar nele suas raízes. Um chefe à procura de um povo, ou a rigor da oportunidade de criá-lo (Idem, Ibidem).*

A chefia e a liderança conformam uma complexa relação dentre os ameríndios e cada grupo possui formas particulares do exercício destas relações de autoridade. Para o presente momento, cabe ressaltar que se *trata de duas fases de um mesmo processo* (Sztutman, 2012, p.321). No caso dos Kuikuro e dos grupos do alto Xingu, as chefias são homens de grande valia diplomática dentre os grupos indígenas especialmente para o contexto das trocas cerimoniais. Como na ocasião do *Kwaryp*, os grupos, através de suas “falas de chefe”, consolidam um sistema alto xinguno e também atualizam suas identidades como grupos. Além disso, para os Kuikuro, a fala do chefe também é o “*Símbolo da unidade da aldeia para alguma causa comum*” (Franchetto, 2000, p.483). Ressalte-se que a fala do chefe kuikuro no *kwaryp* é aquela da qual não compreende-se nada, mas muito significa. Destas lideranças que representam o grupo de um modo tão distinto dos regimes representativos, pois são meros portadores de palavras e não de intenções de votos, nestas ocasiões como o *kwaryp* (em que há linguagem externa, no sentido em que não se compreendem e há representação) encontram-se em situação de chefia externa provisória, conformando uma unidade. Daí que, guardadas suas extremas diferenças, chefias externas conformam unidades tanto para ameríndios como para a unidade do Estado Civil. Clastres depreendeu do caso da unidade do Estado Civil, cuja unidade por representação é sempre problemática, sua paradigmática afirmação que o “*pensamento selvagem, que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o UM*” (Clastres, 1974, p.150) e mais adiante, afirma que, em função disto, do mal político ser o Estado, o poder unificado, diz: “*a história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado*” (Idem, Ibidem, p.152). Deste modo, a recepção das concepções clastreanas consolidou a ideia de coletivo como o grande Bem e que o pensamento selvagem é incapaz de individualizar-se. Mas isso não significa afirmar que não exista uma “*individualidade*” ameríndia. Ao contrário, para que este tipo de organização funcione, cada qual necessita desempenhar um papel diferente do outro. Numa sintaxe onde não existe oração subordinada, somente enunciados que operam por complementariedade, cada qual certamente exerce seu papel singular na organização política do mesmo modo. Para complementar-se, são necessárias diferentes *expertises* que integram a comunidade, como diferentes peças de uma engrenagem.



A necessidade de discussão é, talvez, o mais forte indício da diversidade dentre os tojolabal: se fossem todos iguais, não haveria nenhum tipo de enfrentamento ou divergência ou mesmo a necessidade de assembleias. Acreditamos na tese de Lenkersdorf, na qual se trata de um tipo de organização social que promove a diversidade. As crianças não se limitam ao crescimento no núcleo familiar. Deste modo, há muitos modelos de referência para o futuro adulto. O pensamento hobbesiano naturaliza a submissão dos filhos aos pais, sob ameaça de violência corporal. Quando os homens concordam uns com os outros a se submeterem a um homem para proteger-se destes com quem acabara de acordar a submissão, pode existir justiça, porque haverá Estado e o cumprimento das leis.

*Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a sarça natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submeterem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra seus inimigos a sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembléia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros. Este último pode ser chamado um Estado Político. (Hobbes, Leviatã, 1997, II, XVII, p. 144 )*

Isso é verdadeiro para as crianças que crescem no seio da unidade familiar cuja probabilidade de se gerarem pessoas parecidas em crenças e funções é bem mais frequente que dentre os ameríndios. Dentre os ameríndios, as crianças crescem sob os cuidados de toda a comunidade e isso possibilita um rico e complexo processo de individualidade.

### **As especificidades da singularidade ameríndia e a invenção do sujeito coletivo**

A recepção equivocada de Clastres disseminou a identificação do indivíduo com o Mal e difundiu a ideia romantizada de que os ameríndios não possuíam individualidade, somente uma coletividade. A legislação brasileira, por exemplo, sempre tratou a questão indígena do ponto de vista coletivo. Embora tenha abandonado a perspectiva da *assimilação cultural, que entendia os índios como categoria social transitória, a serem incorporados à comunhão nacional*<sup>183</sup>, esta comunhão nunca os reconheceu como cidadãos individuais. A recepção equívoca de Clastres e o argumento disseminado é falacioso, pois ainda é fruto da projeção do um, da unidade coletiva, de uma massa homogênea, tal qual é, no mais das vezes, o indivíduo massificado proveniente dos bancos escolares do Estado civil e educado numa economia de mercado. A partir de uma visão mais politizada, encontramos algo parecido, como na situação em que a projeção romântica estende-se ao socialismo de Estado (figura esta que os próprios movimentos de resistência indígenas do Chiapas fazem questão de se dissociar) ou na vertente cristã ligada à Teologia da Libertação. Acerca desta condição, Calavia Saez a descreveu como o momento da *Invenção do sujeito coletivo* (Saez, 2006, p. 188). As decisões tomadas em assembleias eram interpretadas mais como *virtude social que rede relacional*. (Idem, Ibidem). Ao falar dos ameríndios das terras baixas, especificamente do Brasil, Saez afirma que:

*a representação do índio como coletivo foi sempre uma marca que o opunha ao branco, seja em sentido negativo (o índio carece de entidade própria, fora da que lhe confere o seu grupo), seja em sentido positivo (os índios veem-se livres do individualismo mesquinho que nos aflige). (Saez, 2006, p.190)*

Calavia Saez chega a esta conclusão a partir de estudos de autobiografias de indígenas. Estes estudos nos interessam, pois portam a autoenunciação ameríndia e, sobretudo, as peculiaridades da singularidade ameríndia. Sobre este tema, discute-se a quase ausência de autobiografias indígenas no Brasil e a resposta de Calavia remete ao preconceito “*seja no âmbito acadêmico, seja no domínio jurídico, seja no*

<sup>183</sup> Introdução ao estatuto do índio (ISA, <http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/estatuto-do-Indio/introducao>). Acesso em: 10 janeiro de 2014)

*imaginário popular, excluem as formas individuais: os sujeitos indígenas devem ser coletivos*” (Idem, 2007, p.11). Além do preconceito, Calavia aponta uma característica que ele observa como um problema: a questão da apropriação das marcas de um gênero (autobiográfico) que não possui paralelos no modo de enunciação ameríndia.

A ausência do gênero autobiográfico conduz, numa aproximação superficial, à impossibilidade da expressão da individualidade. Ao aprofundar nesta ausência, eis que emergem, então, novas formas de autoexpressão desconhecidas e que colocam o pensamento individual em outras perspectivas. Diante da pesquisa que busca a tessitura textual ameríndia proveniente destas empreitadas, emergem as particularidades desta autoenunciação. Se as estruturas sintáticas revelam a organização política, a disposição deste contexto textual nos mostra as singularidades destes sujeitos, bem como suas consequências políticas.

Um primeiro aspecto da enunciação ameríndia em primeira pessoa do singular é que ela não procura superar as contradições de seu discurso sobre si, “*como se espera de um ser convicto da unicidade de seu ser*” (Idem, 2006, p.185). Um segundo aspecto, mais importante que este primeiro pois, poder-se-ia objetar que a contradição sobre si é também fartamente encontrada em não indígenas, é o estilo *citacional*, como nos explica Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2002, p.276) ou também denominado como *discurso reportado* (Mannhein e Van Vleet, 2000, p.46 e também Déléage, 2007, p.81, entre outros). Ao falarem de si, Viveiros de Castro nos mostra como os arawetés, citam os outros. Falam de si a partir dos discursos de terceiros. Para falar da morte do inimigo, o enunciador cita os outros falando sobre o fato. Castro descreve assim o retrato da *imanência do inimigo* ameríndio. Imanência aqui que pode-se depreender-se não somente ao inimigo, mas de tudo do qual se fala. Ainda que a enunciação se dê em nome próprio, a narrativa se desenvolve sempre citando a palavra alheia sobre o ocorrido. Déléage constata o mesmo ao estudar a música Caqui Caqui dos yaminawa, quando afirma que os discursos em primeira pessoa são “*sempre atribuídos a outro enunciador, isto é, à pessoa que ensinou a narrativa para o narrador e / ou o ser ancestral que detinha conhecimento em primeira mão dos eventos descritos*” (Déléage, 2007, p.81). A música (tradicional) Caqui Caqui, paradoxalmente, serve de veículo para expressar os sentimentos afetivos do intérprete. É um tipo de autoenunciação, na medida em que quem canta narra as suas próprias memórias. A música é ensinada desde a infância, bem como

suas metáforas, que localizam e rememoram a experiência individual. Isso revela a própria expressão singular dos Yaminawa, que não se dá de forma individualizante, e sim de “*forma standartizada, entrelaçando assim passado e futuro*” (Idem, Ibidem). Calavia Saez, ao buscar uma enunciação individualizante também percebe em suas pesquisas com os Yaminawa o mesmo estilo, que denominou como “*um ângulo cego*” da narrativa. O enunciador ameríndio cita terceiros, emprestando “*sua voz a uma série de outros*” (Saez, 2006, p.187), por exemplo, de um estrangeiro que conheceu em suas viagens ou explicitando prováveis pensamentos de sua audiência. Pode ser ainda um enunciador que cita alguém, que por sua vez cita outra pessoa, que por sua vez cita ainda um terceiro. É um processo de autoenunciação que não parte de uma introspecção, mas certamente uma extrospecção.

*Se de uma autobiografia ao estilo ocidental esperamos saber, antes de mais nada, quem e que é o narrador em seus próprios termos, aqui o narrador define sua identidade por meio do que outros fizeram ou disseram dele; é uma extrospecção antes que uma introspecção.*  
(Saez, 2006, p.187)

Os antropólogos Grotti e Brightman colocam a mesma questão em sua pesquisa sobre indígenas da Amazônia: “*Vidas mediadas ou histórias dialógicas?*”. A resposta encontra ressonância ao que Saez defende, explicitando uma singularidade, uma perspectiva que não pode ser considerada coletiva: “*Argumentamos que a resposta a esta pergunta é que ele ou ela está falando sobre os outros, mas de uma maneira que inevitavelmente refletem a sua própria (muitas vezes 'original') perspectiva social.*” (Grotti e Brightman, 2013, p.3).

O estilo citacional é próprio dos contextos linguísticos enunciativos ameríndios, também constatado por Lenkersdorf, que descreveu estes enunciados como complementares (e não uma sucessão de oração subordinadas, embora muitas vezes, no processo de tradução para nossa língua, os enunciados sejam dispostos como subordinados, em função das nossas necessidades interpretativas). Isso revela uma estrutura de pensamento que não pode individualizar-se dentro das marcas de um gênero autobiográfico do qual se espera um discurso de causalidade psicológica sobre si. Por outro lado, isso não significa que este discurso possa ser simplesmente ser encerrado em um *nós*. Há aí uma especificidade linguística, própria deste pensar,

que não deve ser ignorado. A fala sobre si é marcada pelas inter-relações. Trata-se de um discurso que porta o modo enunciativo das proposições. Em outras palavras, isto significa que a enunciação possui as inter-relações sintáticas, nas quais há sujeitos múltiplos, expressando-se múltiplas perspectivas. Esta enunciação é a metonímia dos modos de ser, já que o discurso também é composto de discursos reportados dos vários interlocutores ligados ao evento descrito. Calavia evidencia a existência de um sujeito que Lenkersdorf localizou em uma partícula que indica o plural em primeira pessoa (-tik), ao reconhecer a impossibilidade da externalização de um “balanço interior”. O -tik, que é traduzido pelo pronome *nós* por falta de recurso linguístico, é *mais que a soma de todos os indivíduos* (Lenkersdorf, 2005, p.62), e não se enquadra bem em um *nós* e tampouco em um *eu*:

*Para começar, o percurso desse discurso citacional vai muito além das dimensões terrenas do **nós** sociológico; ou mais exatamente vão contra ele. O **eu** forma-se pela confluência de vozes de mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos; todos eles alheios a seu convívio habitual.* (Saez, 2006, p. 188)

Na outra face da mesma questão, a percepção do ameríndio sobre os brancos, como sujeitos, é de limitação. Quando não é possível levar em consideração os vários sujeitos de seu contexto, há um empobrecimento na descrição da ação, na qual os brancos estão limitados à visão de si próprios, não conseguem pensar-se além de si próprios. Como afirma Davi Kopenawa, um ameríndio em momento de autoenunciação: “*Les Blancs ne pensent pas très loin au-devant d’eux. Ils sont toujours trop préoccupés par les choses du moment*” (Kopenawa, 2010, p. 38).

Encontramos então as primeiras evidências deste contexto textual, que não se cinde do contexto factual, que é o espaço-tempo do -tik tojolabal (todos os seres (espíritos, humanos, animais, pedras, água, terra etc), diferentes mundos ou da confluência de vozes (mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos etc) dos Yaminawa, que é mais amplo e universalizante que o das línguas modernas. O contexto da tessitura do texto ameríndio, bem como suas enunciações descritivas, não é uma única perspectiva descritiva, é plural. O texto, em sua pluralidade, é polissêmico e polifônico, dada a extensão de suas perspectivas. Seria necessário rever as múltiplas possibilidades destes textos nas traduções, pois assim estaríamos mais distantes de nossa forma de pensar e mais próximos dos ameríndios. Ao

escolhermos um único sentido do texto, vamos encerrando os múltiplos sujeitos dos enunciados em uma única ação, para que tenha necessariamente **coerência**, coisa que não é cara a este modo enunciativo. Ao constatar as possibilidades ameríndias de autoenunciação, Calavia Saez percebe que pode-se observar uma singularidade, mas que com dificuldade pode-se assumir como individualidade. Segundo sua visão, é mais o “divíduo” de Strathern que propriamente um indivíduo. Sua crítica ao termo sujeito coletivo dentro do pensamento ameríndio estende-se, deste modo, ao seu correlativo, à noção de indivíduo.

*As noções de coletivo ou de comunidade são tão alheias ao mundo indígena quanto a de indivíduo. Seria interessante revisar vários cadernos de campo para apreciar como e em que medida os discursos, que no campo são enunciados com um “eu” na cabeça, transformam-se, nas mãos do etnógrafo, em enunciados regidos por um “nós” ou por um “eles”. (Idem, 2012, p.15)*

Calavia Saez critica a produção etnográfica, bem como os estudos que a utilizam como fonte primária contendo informações sobre os ameríndios. O *caderno de campo*, instrumento de coleta de dados do antropólogo, no qual anota-se tudo que relaciona-se com sua hipótese de trabalho, também é o espaço linguístico de onde emerge o material bruto da pesquisa etnográfica. As entrevistas, pequenas informações, enfim, tudo que concerne ao interesse do antropólogo, é anotado neste caderno. Calavia lembra-nos que, na entrevista, em geral anotam-se falas individuais. É bastante improvável, salvo na situação de assembleia, registrar a fala de todos. Estas falas individuais ameríndias, no relatório final, transformam-se em um discurso de todos, como na ocasião em que se afirma “*Os Xavantes...*”, ou “*para os Kuikuro...*” etc. O pensar que estrutura tudo a partir de um único ponto de vista, em nosso caso, do ponto de vista do poder soberano, tende a projetar sobre todos os outros grupos o mesmo poder que unifica o discurso, apagando-se as especificidades das individualidades ameríndias com as falas citacionais, seja para se estabelecer um discurso de dominação, seja na tentativa de tradução dos modos enunciativos dos ameríndios.

## X.1.Desnaturalizando conceitos

### (o caso da autoria da enunciação, suas singularidades e pluralidades)

Embora a sintaxe ameríndia e os estudos sobre autobiografias conduzam a este tipo de conclusão, de que *coletivo* e *individual* são alheios ao mundo indígena, cabe ressaltar que estas noções não lhes são desconhecidas, elas existem em pelo menos quatro línguas cujas sintaxes tomamos contato, nahuatl, tojolabal, kuikuro e kariri<sup>184</sup> em função do contato. O estudo de Adam (Adam, 1897), constatou ainda a existência de plural inclusivo e plural exclusivo, além do Kariri, nas línguas Karib e Tupi (Idem, Ibidem, p24). É a partir das partículas de plural exclusivo (que não deve ser confundido com plural da terceira pessoa) que se cria o *coletivo* de outros povos.

As quatro línguas supracitadas apresentam partículas coletivizadoras (inclusiva e exclusiva), desindividualizadoras e generalizadoras. Isso nos leva a crer que, até para descrever os coletivos, há especificidades e mais pontos de vistas que as enunciações em português. Vejamos alguns exemplos de constatação da ideia de coletivo:

#### 1) Em tojolabal

Chamam os mortos de *`altzila'*, isto é, as almas que vivem, palavra formada com o sufixo **-al**, sufixo generalizador e desindividualizador. (Lenkersdorf, 2001, p.318). É o mesmo sufixo de tojolab-**al**. No Dicionário Tojalabal-Espanhol encontramos a expressão **Komon-** que designa justamente o conceito de *coletivo* e duas expressões para designar *indivíduo*, *jujune* e *machunk'a*.

- **Tukxa jujune.** *Cada indivíduo é distinto.*

- **'Ek'ta machunk'a.** *Passou um indivíduo.*

Passemos a mais um exemplo interessante, no qual há o uso de conceito *individualismo*, que em tojolabal é **pilanpilan 'ay-** acompanhado da partícula **-tik**. Pelo enunciado observamos que o individualismo não é um problema só nosso, desmitificando o coletivo romantizado indígena:

- **Mey kiptik yuj ja pilanpilan 'aytik.** *Não temos força por (causa de) nosso individualismo (pilanpilan).*

<sup>184</sup> Kipea é uma língua da família Kariri, pertencente ao tronco Macro-Jê. O Karirí era um povo que habitava o nordeste brasileiro, em diferentes áreas no interior do estado da Bahia, entre os rios São Francisco (Pernambuco) e o Rio Acaracú (Paranáiba), principalmente na Serra da Borborema (Adam, 1897, p.i). Atualmente, segundo o ISA (2003), encontra-se fragmentos de falas do dialeto Kipea entre os Kirirí, porém todos os índios são falantes do português.

## 2) Em náhuatl

Segundo o Dicionário Nahuatl, *comontequitl* designa trabalhar juntos os membros de uma mesma comunidade. O prefixo **Comon-**, como em tojolabal, designa membros de uma comunidade que participam numa tarefa coletiva. *Comonmili* significa milpa comunal.

## 3) Em kuikuro

Segundo esta afirmação de Mehinaku, observamos o uso de coletivizador, explicitando uma noção de coletividade em Kuikuro: *Outros povos são telo itagü, grupos de outro mundo, outro que não é 'igual' por cultura e língua, são diferentes.* (Mehinaku, 2010, p.140)

Tomemos o exemplo tojolabal. Há uma partícula **-al** para se designar o desindividualizador. Isso nos leva a concluir, em primeiro lugar que, se há um desindividualizador, é porque existe, dentre os tojolabal, a noção de indivíduo. Em segundo lugar, lembremos que há uma outra partícula para designar a rede de inter-relações dos seres, o **-tik**. De fato, o **-tik** não deve ser traduzido por *nós* sem ressalvas, como bem constatou Calavia junto aos Yaminawa quando se trata da confluência de vozes, mas o mesmo não pode se dizer do **-al**.

Talvez a limitação dos usos semânticos em português dos termos *indivíduo* e *coletivo* tenha obnubilado a perspicaz leitura de Calavia, que encontrou sim esses indivíduos ameríndios, e tendo-os situados, deveria, na mesma medida, pensar o *coletivo*, ou as especificidades do mesmo. Se a individualidade ameríndia porta aquelas marcas citacionais expressas em sua autoenunciação, o coletivo, por sua vez, talvez não configure uma totalidade finita, mas antes atualiza-se na cosmodeliberação de seu destino, deliberação esta expressão de uma complexa rede de inter-relações.

O conceito de *autoria* destas autobiografias, projetado no ameríndio é considerado, por estes pesquisadores (Calavia Saez e Déléage), como uma categoria transhistórica. Importante lembrar que todos os conceitos costumam ser datados e frutos de uma convenção e convém desnaturalizá-los. Desde os tempos do século XIX romântico que se passou a atribuir a presença, na autoria, de um indivíduo cuja “criação” remete a um produtor proprietário de um discurso, sua propriedade



(Hansen, 1993, p.11) ou como fruto de uma causalidade psicológica (Idem, Ibidem, p. 14), na medida em que trata-se de uma particular descrição de sua vida. Antes disso, ocorria algo muito parecido com o que Déléage constataria na canção *Caqui Caqui*, incluindo o fato de ser um canto: existiam critérios de gêneros de *autores* modelizados<sup>185</sup> pela Retórica. Por exemplo, vejamos o uso que Vitrúvio (o autor do clássico *De Architectura* - aprox. 27 a 16 a.C.) faz do termo, na expressão “*publicorum aedificiarum auctoritates*” (autoridades das edificações públicas). As autoridades eram as medidas das edificações assim adequadamente ordenadas para conferir autoridade e servir de exemplo para outros. Na concepção antiga de retórica, no *auctor* latino, está presente a noção de *artios* (*que faz em intervalos regulares*), que se evidencia: nos tempos arcaicos, ritualmente anônimo, é um *augur*, áugure promotor da presença augusta dos deuses. No classicismo latino, o *auctor* é aquele que detém uma arte (*ars*), “*a arte de narrar, produzindo artefatos discursivos que dão autoridade e servem de exemplo para os outros*” (Idem, Ibidem, p.24). Desta feita, falar de si ou de algo por modelos já estabelecidos pelas *auctoritates*, o que Hansen denominou como *critérios de gêneros*, era o mais louvável a ser feito. Assim, os latinos vão emular os gregos, e dentro deste modelo, não faz sentido considerar Virgílio (o poeta latino) um autor nos termos atuais, cuja poesia não é resultado de uma criação individual e sim uma emulação de Homero. Para narrar os feitos de Imperador Augusto, Virgílio (em sua *Eneida*) utiliza narrações míticas da *Odisseia* cujos heróis têm correspondência com as conquistas do César. E é notável que a *Odisseia*, o grande modelo, seja composta de cantos, como o *Caqui Caqui*. Virgílio narra a biografia dos feitos do Imperador a partir do modelo Homérico.

Seguiu-se deste modo durante os tempos de apropriação da retórica clássica pelo cristianismo, como pode-se ver em São Thomas de Aquino em sua *Suma Teológica* na qual a única *auctoritas* é da Bíblia e Deus, seu *auctor*. Hobbes cita a Bíblia em pelo menos metade do *Leviatã*, e isso lhe conferiu *auctoritas*. E mais próximo de nós está Camões, que emulou a *Eneida* em seu belíssimo *Os Lusíadas*. Somente a partir do final do século XIX que é possível pensar em um autor como sujeito psicológico.

---

<sup>185</sup> A regra nuclear deste modelo, “*da auctoritas antiga, é o costume (consuetudo), que prescreve o decoro interno do discurso como adequação das partes ao todo e, deste, aos preceitos da auctoritas já realizada pelos clássicos; ao mesmo tempo, prescreve o decoro externo, com adequação verossímil à recepção*” (Hansen, 1993, p.25)

É importante não considerar-se os conceitos como fenômenos atemporais, pois sempre respondem aos interesses de determinados monopólios datados. Nas décadas de 60 e 70 proliferaram muitos textos criticando a noção de *autoria* como resultado de uma criação individual ou resultado de uma causalidade psicológica, a maioria de inspiração marxista. Dentre os estudos que criticam a causalidade psicológica, destacamos os estudos sobre a recepção<sup>186</sup> do texto, uma descrição muito mais próxima do que de fato ocorre na experiência do ler, na qual o leitor caminha com suas próprias potencialidades dentro do texto, como um ponto de vista em movimento. Estes estudos também viriam a criticar o marxismo, uma vez que este não levava em conta a experiência do leitor diante do texto. Se atentarmos ao ato comunicativo, dificilmente um texto comunica-se integralmente. As intenções psicológicas do autor proprietário existem preconceitualmente, não no ato da leitura. O autor, em realidade, não é proprietário de seu texto. Quem assim o convencionam são outros parâmetros. Os pesquisadores que buscam um *autor* proprietário cuja autoria (propriedade) justifica-se pela criação *ex nihilo*, não irão encontrá-lo dentre os ameríndios muito menos dentre os caraíbas (os não índios). Mas se levar-se em consideração os estudos sobre recepção, talvez se avance ao buscar na autoenunciação ameríndia nem uma causalidade psicológica nem o citacional, mas algo além da forma. A ideia não é ignorar os avanços sobre a forma (como a constatação do modo citacional), mas ir além. Não esperar nada, talvez proporcionar a si mesmo o experimentar do outro, tal como tentamos empreender aqui, pode ser revelador. Deixar-se navegar pela autoenunciação ameríndia, como um leitor em várias perspectivas dessa tessitura, pode ser libertador e fecundo ao pensamento não ameríndio.

Sem sombra de dúvida, a pesquisa de Calavia certamente é um avanço para se pensar as inter-relações ameríndias, mas cabe ressaltar o perigo do mau leitor. Fica claro que Calavia deseja explicitar a singularidade indígena, mas abolir sua existência coletiva dentre os não índios pode incorrer em dar argumento para a restrição de direitos. Podemos cair em outro extremo, pode-se passar a não reconhecer a existência coletiva dos ameríndios politicamente, em sua relação com o Estado. Na ausência de uma descrição melhor, é prudente reconhecer que em determinados contextos, pode-se utilizar o termo *sujeito coletivo*. Neste contexto

---

<sup>186</sup>

Conferir nota 2.

especificamente de embate político com monopólio de sentidos, que só reconhece seu espelho, devemos reconhecer esta coletividade. Numa democracia representativa, somente a organização em coletividade consegue mobilizar interesses e efetivar reivindicações. As políticas públicas brasileiras descrevem o índio tal como coletividade e é nesta condição identitária que ele é portador de direitos, conquistados com muitas lutas, vidas e organização social coletiva. O fato é que, **em se tratando de humanos organizados em Estados civis, sempre haverá o coletivo e o indivíduo, e a identidade a ser construída pela descrição do poder soberano (coletiva ou individual) muda em função das necessidades políticas.**

Para mudar a identidade política (a descrição que define o que é ser) atribuída pelo soberano, seja coletiva ou individual, é necessário mudar as descrições que definem o ser político em questão, estabelecidos pelo poder soberano. Para que esta descrição mude, faz-se necessário a confrontação para o rompimento do monopólio das descrições das definições, das invenções hobbesianas. Confronto este, no mais das vezes, com o monopólio das armas. Aí se observa que muitas vezes o cidadão é feito refém daquele que em tese deveria salvaguardar sua vida. **Quando o cidadão pretende romper o monopólio de sua descrição, modificando a definição de seu ser, ele passa da descrição de cidadão à de criminoso. Daí que o poder soberano criminaliza, pela descrição do fenômeno político, os movimentos organizados que reivindicam direitos.** As lideranças dos manifestantes passam a ser descritos como criminosos “formadores de quadrilha”, por exemplo. Para se restringir direitos, o poder soberano tem adotado a redescrição dos portadores de direitos, como é possível observar-se na expressão “indígena aldeado”<sup>187</sup>, que retira os direitos dos indígenas que habitam fora das aldeias. Decorre desta expressão todo um processo de restrição de direitos já assegurados constitucionalmente aos indígenas, pois ela denota um sujeito qualificado, um ser e define uma identidade civil, que exclui os que não preenchem os requisitos descritos no ser *índio*. Somente o coletivo, através do embate social, consegue mobilizar as mudanças políticas necessárias nas descrições estabelecidas pelo poder soberano. Quando o indivíduo se insurge contra o soberano, ele é descrito como criminoso e não como alguém exigindo seus direitos.

No limite, o monopólio da descrição define quem é índio. Quem não se enquadrar neste conceito, não o é. O que se trata de um problema, porque nossa

---

<sup>187</sup> Conferir documento do ministério público <http://s.conjur.com.br/dl/sentenca-indio-cidade-segurado-especial.pdf>, acessado em 09 de dezembro de 2013.

língua portuguesa não possui os recursos necessários para exprimir nem o *modus operandi* ameríndio e muito menos suas dinâmicas sociais, sobretudo no que toca a sua inserção na economia de mercado com seus bens culturais, cada vez mais internacionalizado.

A estrutura sintática ameríndia está sob processo de transformação, como toda língua viva. O processo de inscrição das línguas ágrafas ameríndias tem impactado de modo inexorável a própria língua. E tudo indica que isso tem ligação direta com as necessidades impostas pelo encontro dos *modi operandi*, pela fusão das sintaxes proporcionada pelo contato com os não índios. Atualmente, é difícil isolar o sentido de qualquer palavra, sobretudo as do campo semântico dos direitos políticos, e assumir que “coletivo” e “indivíduo” são alheias ao discurso ameríndio. Estas palavras, tão precisas em seus sentidos quando o tema é direito, acabam sendo de uso comum, e é de suma importância que os setores marginalizados da sociedade civil se apropriem deste vocabulário para exigir seus direitos e conquistar ainda tantos que lhes faltam.

### O encontro (ou confronto) dos modos enunciativos

Com o passar dos séculos, é com dificuldade que enunciados como “*o pensamento ameríndio*” se expressam sem ressalvas. O que seria este ameríndio? Cada vez mais presenciamos, nas línguas ameríndias, a presença das línguas oficiais (aquelas determinadas pelos seus soberanos) dos países nos quais se encontram geograficamente. Como a linguagem em Hobbes, este nosso paradigma linguístico-político, é representação, e, sobretudo uma representação social, a presença dos termos provenientes de línguas românicas também é fonte profícua de informação sobre as relações ameríndias, sejam elas atuais, sejam anteriores ao contato. Alguns conceitos absorvidos pelas línguas ameríndias representam relações sociais que antes não existiam e que passaram a existir. Conforme nossa proposta analítica, de simplesmente deixar-se navegar pelos enunciados para saber o que expressam, tomaremos alguns exemplos que nos parecem paradigmáticos acerca do impacto do encontro dos *modi operandi* políticos e que falam muito da tão idealizada democracia ameríndia. Tomaremos exemplos em tojolabal<sup>188</sup> e em kuikuro.

#### 1) ‘oj ‘ochkotik komonil.

*Vamos formar um coletivo.*

Atentemos para este interessante fenômeno em tojolabal e no nahuatl. A maioria dos termos incorporados de fora de sua língua, em verdade, não são do espanhol e sim do latim. Como Déléage constatou em seu estudo sobre a escritura romanizada ameríndia norte americana (Déléage, 2009), aprendeu-se a escrever para impressão e transmissão dos textos de tradição cristã. Pelo mesmo motivo, em toda a América espanhola, encontraremos muitos termos latinos no vocabulário ameríndio, como este que designa *coletivo* (**Komon-**). *Komon-* em tojolabal e *Comon-* em nahuatl vem do latim *Comunis*, que significa comum, pertencente a muitos ou a todos. O emprego do termo latino indica uma apropriação antiga. Se por um lado, este fato corrobora a tese de Calavia, que o pensamento ameríndio não possui a noção de *coletivo*, senão jamais poderiam formular uma frase como esta “*Vamos formar um coletivo*” com o termo *Komon-*, por outro, depois de mais de 300 anos de uso deste termo, ainda poderíamos afirmar categoricamente que são alheios a este

<sup>188</sup>

Todos os exemplos em tojolabal são baseados no Dicionário Tojabal-Espanhol e no Espanhol-Tojabal (Lenkersdorf, 2010).

conceito? O modo inter-relacional não se limita ao coletivo que se opõe ao indivíduo, como vimos, é muito mais amplo, plural e não se encerra em uma totalidade. Mas por outro lado, o contato com os não índios os levou a compreender ideias alheias que já foram incorporadas em suas práticas inter-relacionais.

Num outro extremo deste debate acerca das biografias, encontramos o discurso do salvacionista das formas “tradicionais” ameríndias através de *etnobiografias*. Segundo Poirier, as biografias de ameríndios teriam a função de registrar e eternizar as formas sociais que estão desaparecendo. O discurso salvacionista acerca do patrimônio cultural, no qual a “*rápida obsolescência dos tipos de vida e das formas tradicionais de pensamento*” (Poirier, 1982, p.118) precisa ser tomado com cautela. Esta visão descreve as formas ameríndias como “tradicionais” (sendo a própria noção de *tradição* uma invenção do século XIX), tal como os animais em extinção da floresta nativa, na qual em tudo carecem. O paternalismo, muito presente no discurso das políticas públicas quando o assunto é patrimônio (aliás, não coincidentemente estes termos paternalismo, patrimônio, provem de um mesmo radical, do pai, aquele que exerce poder sobre o filho incapaz), opera na chave do monopólio do soberano, da soberania e não da autonomia ameríndia. Poirier defende a *ethnobiografia* porque se faz urgente registrar estas formas “tradicionais” em extinção. Isso equivale a ignorar as transformações sociais ameríndias tal qual aquele que denomina essa dinâmica - das transformações sociais - como “*aculturação*”, o que configuraria a falência da antropologia, que buscaria no outro somente as representações que encontra em si mesmo, cegando para o que o outro tem a informar. Este tipo de pesquisa tende a projetar o monopólio do poder soberano em busca de um discurso com bríos de autenticidade. Assumir esta postura epistemológica é também esquecer que todas as formas sociais são construídas e sujeitas às transformações do tempo.

Em busca do que o outro tem a nos dizer, voltemos a mais exemplos extraídos do dicionário tojolabal-espanhol/ espanhol-tojolabal de Lenkesdorf sobre usos da ideia de *coletivo*:

2) a) **ja sb’ej ja komon ‘a’teli.**

*O sistema de trabalho coletivo.*

b) **snalan komon snalan pilanpilan.**

*Semicoletivo.*

Atentemos para o termo **pilanpilan** (*individualismo*) para formar a ideia de semicoletivo.

c) **Komonal**

*Socialismo*

A partir destes exemplos, encontramos um campo semântico dos usos de *Komon-*, para os quais, concluímos que certamente sua forma de pensar e estruturar-se politicamente é alheio a qualquer tipo de igualdade socialista ou comunista, cuja palavra vem do latim, *comunis*. Quando vão designar algo que não é totalmente coletivo na palavra *Semicoletivo*, a explicam a partir de um processo conhecido pelos tojolabal, que é o *individualismo*. Isso nos leva a conjecturar também que o individualismo, como processo, é um conceito muito conhecido e até mesmo praticado pelos tojolabal antes do contato, como podemos observar nesta frase, já citada anteriormente: *Mey kiptik yuj ja pilanpilan 'aytik*<sup>189</sup>. Curiosamente, a palavra *democracia* não foi incorporada. No verbete *Democracia*, o termo pôde ser explicado inteiramente em tojolabal, sendo mencionado somente no final para se exemplificar. No verbete *Democrático*, encontramos: *wa slaja sb'aje' ja b'a tsomjeli*. Não há nenhuma palavra latina. Só mencionaremos duas ideias interessantes: *Slaja*, que pelo dicionário significa *igualdade* e *b'a tsomjeli* que significa *na assembleia*, duas ideias centrais em democracia. Isso significa que, antes mesmo do contato, já existia dentre os tojolabal uma democracia idealizada.

A experiência Shuar é também de grande valia para esta análise. A feitura do dicionário espanhol-Shuar é de autoria dos próprios Shuares e reflete as percepções destes a respeito de nossos conceitos políticos. O resultado é bem interessante na medida em que expressa as inter-relações envolvidas nas funções de autoridade a partir das *categorias de pensamento dos shuares* (Descola, 2000, p.319). O estudo sobre os verbetes que se referem às formas de governo (em especial a democracia, a oligarquia, a tirania e a monarquia), revelam que o *poder*, presente na significação dos Shuar, é exercido *mais sobre o território que sobre as pessoas* (Idem, Ibidem, p.321). Passemos aos verbetes:

- 1) **Democracia**: Nomeação, por todos, dos grandes (chefes) da terra.
- 2) **Oligarquia**: Dentre quaisquer uns eles se fazem grandes (chefes)

<sup>189</sup>

*Não temos força por (causa de) nosso individualismo (pilanpilan).*

3) *Tirania: Dirigir sozinho a terra*

4) *Monarquia: O capitão que dirige uma grande terra.*<sup>190</sup> (Descola, 2000, p.322)

A questão da terra e de sua propriedade apresenta-se comunal, pois, o poder soberano é *definido mais como um direito sobre o espaço, de modo amplo, que sobre as pessoas* (Idem, Ibidem). Nas definições clássicas como o governo de muitos (democracia), poucos (oligarquia) ou um (monarquia) o conceito centra-se na pessoa (seja ela um Rei ou uma assembleia). Dentre os Shuares, o que difere um regime do outro é o modo como a terra é dirigida, se por uma pessoa sozinha, ou por um militar, ou por pessoas quaisquer que se autoneciam como grandes (*uunt*) ou a partir da nomeação de um grande (*uunt*) por todos. É interessante notar que o termo *uunt*, que significa um grande homem, digno de valor e autoridade, aparece somente na definição de democracia e oligarquia. Na tirania não é um *uunt* que dirige sozinho, tampouco na monarquia, cujo líder recebe o nome de capitão. Para os Shuar é inconcebível que um grande homem, um *uunt*, dirija sozinho a terra. Isso não é digno de um grande. Ainda se atentarmos para todos os verbetes, veremos que há uma preferência pela democracia, cuja descrição contém o *uunt* sem caráter pejorativo.

Graças a este modo de deliberação ameríndia e ao contato com os direitos humanos, em especial das mulheres, a condição das indígenas avançou em muitas conquistas dentre os tojolabal. Atualmente as tojolabal podem participar da maioria das assembleias e a violência física contra elas constitui crime. Um outro termo interessante importado já supracitado é o verbo *mandar*. Vejamos este último exemplo em tojolabal:

**1) sk'oko ja smandar ja komoni.**

*Desobedeceu (sk'oko) os mandamentos (smandar) da comunidade (komoni).*

A noção de *mandar* não existia dentre os tojolabal, cuja forma verbal encontraremos em muitos contextos latinizada como *mandaranarun*. Já o seu

---

<sup>190</sup> Estas traduções foram feitas do Shuar para o francês pelo antropólogo Philippe Descola (2000). O estudo apresenta os verbetes em francês e, por este motivo, não temos os originais em língua Shuar.



correlativo, *obedecer* (**k'u'na, k'u'uxi**), é algo preexistente em tojolabal, que na frase acima aparece com o prefixo *s-*, que indica a desobediência. Como já vimos, não havia quem mandasse, afinal são todos que deliberam igualmente em assembleia, mas há que se obedecê-la, porque talvez nem todos saiam plenamente satisfeitos delas. Para formular a noção de mando é necessário um mandatário externo ao pensamento ameríndio, neste caso, a **komoni** (comunidade) e não a **tsojeli** (assembleia).

Em kuikuro, tomaremos três frases de um diálogo de kuikuros na faixa dos 30 anos, traduzidos para o português por Mehenaku Kuikuro. Observa-se a incorporação de três conceitos políticos reveladores que foram adotados do português:

2) **tüengaki bela itsomi leha kagaiha kilüpe gele tudo transparenti kuleha**

*Para ficar bem organizado, como diz o Branco “tudo transparente”.*

A noção de *transparência* era alheia ao mundo político kuikuro. O conceito de *transparência* faz parte do campo semântico da democracia representativa, especialmente quando há dúvidas com relação aos procedimentos para os quais os representados não têm acesso. A *transparência* é um conceito, uma imagem que revela a demanda por procedimentos democráticos, sem o qual nem seria adotado e tampouco criado dentre os *kagaihas*. O assunto do diálogo dizia respeito à apresentação de um projeto para os brancos. É no contexto do contato, da representação dos kuikuro junto aos brancos, que surgem as demandas por transparência entre os kuikuros com aqueles que transitam entre os dois mundos, dos brancos e dos índios.

3) a) **ige atsange ingitüe, ekü inhümingoha ekü ingini, igiaha einhünkgoi, orientai tsetseha membruko tüülü ehekeni tudo üle hunguki.**

*Vocês tem que dizer “organizem isso, arrumem aquilo”, para orientar um pouco para os membros saber (sic) disso*

Como nos tojolabal, também a noção de *mandar, orientar* não existia no vocabulário kuikuro, sendo adotado do português. Atentemos ao fato de que se orienta (*orientai*) os membros (*membruko*). Não temos conhecimentos suficientes em kuikuro para saber se há utilização do objeto direto (*os membros*, para o verbo

*orientar*) em português em função do verbo, mas é curioso que seja utilizado desta forma. A ação que não existe em *kuikuro* pede um objeto que também não existe em *kuikuro*. Um outro termo que chama a atenção é a ideia de *exclusão*, que é adaptada do português.

### 3) **Amago eku leha diskuluido eku leha.**

*Assim vocês ficam excluídos (diskuluido).*

A *exclusão*, como lógica que exclui do sistema social, não existia dentre os *kuikuro*, assim como na lógica política dos *tojolabal*. Nestes grupos há um tipo de pensamento no qual é impossibilitada a ideia de *exclusão* do que quer que seja, pois se trata de uma organização que não se observa como totalidade. Não existe o fora em termos de ser, nem mesmo os mortos deixam de ser. Deste modo, os *kuikuro* se pensam como os *tojolabal* e como os *Yaminawa*, como uma complexa rede cósmica em inter-relações. A ideia de *exclusão*, como nos ensinou os *tojolabal*, é um procedimento político típico das organizações em que há monopólio de poder. Quem não segue as enunciações do monopólio do poder soberano das palavras é excluído, sob a pena do monopólio da força física para tanto. A exclusão, o exílio, a marginalização, são estratégias do monopólio do poder para se manter como monopólio. A descrição na qual é colocada nestes termos, muitas palavras em *kuikuro* e a *exclusão* em português adaptado **diskuluido**, revela-nos que é uma organização política que já adota estes procedimentos políticos. Calavia, ao negar a ideia de coletividade e de individualidade no pensamento ameríndio revela algo interessante sobre o Estado Civil hobbesiano: que a ideia de procedimento coletivo, trabalho coletivo, parece-nos tão democrático, mas trata-se da antítese do indivíduo, ou seja, faz parte do mesmo campo semântico político da inclusão e da exclusão. É sim democrático, mas de uma determinada democracia, a representativa, que deve ser transparente. Ora, isto não é bem a democracia que almejamos, a que mais cedo ou mais tarde carecerá de transparência, em função dos demagogos.

O soberano hobbesiano, não nos esqueçamos, pode ser um homem (numa monarquia), alguns dos melhores (numa aristocracia) ou uma assembleia (numa democracia). Mas Hobbes não mencionou nada acerca da igualdade na assembleia, como encontramos na assembleia ameríndia na definição de *democrático* no Dicionário *tojolabal*, ao contrário, alertou-nos para as vicissitudes da deusa da

retórica dentro das deliberações democráticas, sustentando a tese de que toda democracia degenera-se em uma oligarquia de oradores.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descrição do ser, tema que nos conduziu por estes caminhos, não cessam igualmente de recolocar, os detalhes de paisagens já conhecidas, a partir de perspectivas desconhecidas. Como não repensar a condição do sujeito filosófico a partir da descrição do *divíduo*, (Strathern, 1988, p.13) aquele que porta a pluralidade e a complexidade das relações que o produz? Lévi-Strauss explicita a sensação que o tomou diante desta descrição do outro.

*Apareço perante mim mesmo como o lugar onde há coisas que acontecem, mas não há o «Eu», não há o «mim». Cada um de nós é uma espécie de encruzilhada onde acontecem coisas. As encruzilhadas são puramente passivas; há algo que acontece nesse lugar. Outras coisas igualmente válidas acontecem noutros pontos. Não há opção: é uma questão de probabilidades.* (Lévi-Strauss, 1978, p.10)

Lévi-Strauss nos conta sobre sua constatação, junto aos ameríndios, acerca das possibilidades. Ao descrever um fato a partir de um enunciado, muitas coisas acontecem em relação aos elementos que figuram na sentença, sejam sujeitos ou não, mas não as percebemos. Em língua moderna, não nos é possível apreender as múltiplas probabilidades, criando-se a falsa impressão de existir somente uma única descrição possível, em função da estrutura sujeito e predicação. A enunciação ocorre sempre em torno de um referente (que pode ser plural) e, deste modo, apagam-se as outras experiências não descritas pela correlativa predicação, que ocorrem em simultaneidade. No enunciado ameríndio, expressam-se as múltiplas experiências. Daí a dificuldade em compreendê-las e descrevê-las em nossa língua.

A descrição do ser nos apareceu como único recurso da linguagem comum dentre ameríndios e não indígenas. Isso não significa afirmar que seja igual, pois, conforme procuramos demonstrar, opera de modo completamente diferente na língua ameríndia e nas línguas modernas, resultando igualmente em mundos muito distintos.

Hobbes, nosso filósofo paradigma para esclarecer a respeito das questões que concernem ao Estado, amparou-nos nesta empreitada. Sua filosofia dá atenção especial ao fenômeno da descrição e, por este motivo, é por ele que compreendemos os fenômenos linguísticos como componentes substanciais dos políticos. O modo

como se descreve o fenômeno político é o que estabelece o *ser* da política, ou o ser político. Quem é quem no cenário da política, é descrito pelos enunciados do soberano, seja ele uma assembleia ou um monarca. A descrição retórica, como vimos, em Hobbes guarda as ideias diretamente de Cícero, mas se trata de uma longa herança. O seu correlativo grego, a antilogia de Antifonte, é constantemente encontrada em sua filosofia. A descrição retórica de Cícero ensina a Hobbes que é necessário, para se evitar a dissensão, monopolizar as descrições das definições dos seres. Se uma pessoa diverge de alguma definição do poder soberano, ela pode ser descrita conforme a definição de criminosa. Se esta pessoa conseguir aliados a ponto de defender sua visão e mudar a descrição da definição do soberano, ela pode ser descrita e redefinida como uma grande inventora ao invés de criminosa. O segundo caso, certamente, é mais raro.

A dissensão nasce das opiniões divergentes. Por este motivo, as opiniões, bem como em sua versão mais elaborada, como invenção retórica, devem ser totalmente controladas pelo poder soberano. Para que se controlem as invenções, é necessário também o monopólio da força. Não apressemos as ideias em direção à tirania, não se trata disso. Para Hobbes o poder soberano pode ser tanto uma assembleia democrática quanto um rei. Diante do poder constituído, deve-se prestar total obediência às leis por ele criadas, pois somente isto pode assegurar a salvaguarda da vida e o desfrute dos bens adquiridos pelo trabalho. Caso não mais assegure a vida, o súdito não deve mais prestar obediência ao poder soberano. Para fazer valer o cumprimento das leis, os súditos concordam uns com os outros em abrir mão de sua força e de seu poder de invenção para cedê-las ao soberano. Esta proteção, dos bens e da vida, só é possível dentro do Estado civil. O grande deus mortal, o *Leviatã*, necessita desta concórdia dentre os súditos em conceder estes monopólios de força e da invenção.

Hobbes, homem de engenho, conduziu os seus divergentes leitores até os dias atuais, pois mantemos vivo seu poderoso *Leviatã*. Sua obra foi capaz de unir opiniões divergentes em concórdia, através do engenhoso artefato da antilogia. Conforme procuramos demonstrar, os contemporâneos de Hobbes divergiam com relação ao modo de conduzir o poder: se nas mãos de muitos (parlamentaristas e democratas) ou de poucos (monarquistas). Hobbes foi acusado por ambos os lados do conflito de ser tanto um democrata quanto um monarquista absolutista, chegando a ser retratado como tirânico por Hume. De fato, a obra de Hobbes permite estas leituras e seu

objetivo era este mesmo. Ao possibilitar a identificação dos dois lados do *agon* em sua filosofia, os divergentes são conduzidos a concluir, por si sós, que obedecer ao poder constituído, seja ele uma assembleia ou um monarca, é o que deve ser feito para se assegurar a paz.

A discussão sobre as leis apresenta-se do mesmo modo. Longe de se constituir como uma falha do autor, que num momento parece defender a *physis* e em outro o *nomos*, a antilogia é uma contradição proposital em Hobbes: os que defendem a fundamentação das leis de natureza divina e os que defendem a fundamentação das leis em bases estritamente civis, encontram na filosofia hobbesiana seu fundamento. Ao reconhecerem sua posição nesta filosofia, os leitores divergentes concordam entre si que, uma vez constituídas as leis pelo soberano (seja um ou muitos), o melhor a fazer é obedecê-las.

Ao se analisar as camadas da antilogia na filosofia hobbesiana, vimos que em sua parte mais profunda encontramos a poesia arcaica. Exímio tradutor de Homero, Hobbes certamente construiu sua noção de *nomos* e *physis* não como oposição, mas como antilogia, na qual um não exclui o outro, mas coexistem sempre. O Estado de natureza hobbesiano é uma latência, o grande *Leviatã* é um deus mortal, cuja morte provém da sedição que pode fazer emergir a guerra de todos contra todos, a condição natural do homem. Sua noção de verdade também guarda esta correlação, não se opõe à ficção. A verdade, em Hobbes e para os poetas arcaicos, é a verdade do *logos*, da proposição, que pode ou não ter relação com as coisas, mas não encontra nelas seu fundamento. O fundamento, no limite, é o homem que enuncia e, por este motivo, o filósofo é herdeiro do *homomensura* de Protágoras, pelo qual o homem é a medida de todas as coisas. É também de Protágoras a *afirmação de que acerca de qualquer assunto, existem dois argumentos antitéticos entre si* (Diógenes Laércio, IX, 51 em tradução de Pinto, 2005, p. 83), o que lhe conferiu o título de pai da antilogia. Passando a uma camada posterior, encontraremos em Hobbes a antilogia de Antifonte. Mestre de Tucídides, Antifonte parece ser a fonte das noções de estado de natureza (*physis*), que confere igualdade entre os homens, bem como a situação na qual encontramos as leis (*nomos*), o Estado Civil, o lugar da desigualdade. O modo como Hobbes e Antifonte se relacionam com a lei possuem consonância: há uma latência da *physis* no *nomos*, e é por *nomos*, pelas leis, proposições humanas, que se constroem as diferenças entre os homens. A *physis* é o lugar da animalidade. É a ausência do discurso que nos iguala como seres naturais. Quando constata-se a

falência do discurso, a lei não mais vale e regride-se ao estado de violência generalizado, ao estado de natureza. Antifonte, assim como Hobbes, até o século XX, foi considerado pela historiografia como sendo dois, um que defendia a igualdade dentre os homens e o outro que defendia o poder dos oligarcas. Hobbes nunca levantou sequer a possibilidade de serem dois, porque Tucídides (discípulo de Antifonte), que perfaz a uma camada da antilogia hobbesiana, apresentou muito bem estas duas perspectivas divergentes em sua *História*. Segundo Murari, há em Tucídides uma *retórica agonística* (Murari, 2003, p.129), um modo de dispor os relatos discordantes acerca de um mesmo fato, de ambos os lados, confrontando-os de maneira a conferir uma unidade da narrativa da guerra do Peloponeso (Murari, 1998, p.12). Esta disposição tucidideana ainda demonstra os relatos antagônicos a partir da razão do *logos* grego, o que significa dizer que a argumentação apresenta-se de modo matemático. A matematização implica em tornar os argumentos comparáveis, apropriados à soma e à subtração ou em sua igualdade, conferindo ao argumento maior precisão possível. Segundo Romilly, Tucídides procede deste modo porque isto está na raiz do verbo *logidzesthai* (calcular, refletir), um traço constitutivo da tradição grega presente em muitos pensadores antigos (Romilly, 1998, p. 145 - 149). Este *Logos* que solicita aos seus discípulos disporem os seus argumentos de maneira que se possa calculá-los, está presente também em Platão e em Hobbes. Em Euclides não encontramos nada do gênero, somente cálculos e figuras geométricas. Há somente uma nota na qual Euclides discorre brevemente sobre análise e síntese. Hobbes, por outro lado, afirma que *seu método inteiro é sintético* (Hobbes, *De Corpore*, 1966, I, 6, 12, p.80-81). Além disso, o método hobbesiano parte de premissas primárias ou mais universais (Idem, *Ibidem*), o que é impossível aos matemáticos. As premissas, ou axiomas matemáticos, devem ser universais e imutáveis e jamais mais ou menos universais, pois é a ele que se recorre em caso de dúvida com relação ao cálculo. Deste modo, onde muitos viram Euclides, nós encontramos Tucídides.

A partir da antilogia de Tucídides, Hobbes chega à *controvérsia* ciceroniana, porque *controvérsia* em grego se diz *antilogia*. E eis que, como naquelas caminhadas quando se chega em um ponto mais alto, avistamos de cima o local da partida, na controvérsia encontramos a descrição retórica como cerne da questão: Hobbes concluiu que o poder soberano deve monopolizar a descrição dos fenômenos

políticos-sociais e controlar a manifestação dos antagonismos a partir do discurso e da força, de modo a conduzi-los a uma unidade.

Hobbes, ao longo de seus escritos, nos mostra a todo o momento que se trata de uma opção, uma escolha individual quando, ao acordarmos, todos os dias, respeitamos os seres invisíveis, tal como o Estado e suas instituições, atualizando nosso juramento diante do contrato *“eu cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem...”*. E assim de fato nos parece. Conforme nos alertou Lebrun, quando reivindicamos direitos, segurança, saúde e educação *nos dirigimos ao Estado, e a ninguém mais* (Lebrun, 1992, p. 92). São os próprios cidadãos que fazem do Estado um *ente tutelar e providencial, por conseguinte, como poder onisciente e onipotente* (Idem, Ibidem, p. 89).

Nossa pesquisa procurou demonstrar as transformações da linguagem em favor de uma enunciação cada vez mais exata e livre de ambivalências, distanciando-se cada vez mais da vivência das coisas e cada vez mais próxima de um monopólio discursivo sobre os fenômenos do mundo. Quando presenciamos a inexistência da voz média na maioria das línguas modernas ocidentais, estas definidas pelos seus respectivos poderes soberanos, observa-se uma evolução temporal dos recursos da linguagem a acabar com as ambiguidades de sentido. Esta peculiaridade apresenta graficamente uma ambiguidade ou ambivalência que muitas vezes descreve com eficácia o fenômeno real. Ao se grafar o verbo de modo passivo e ler seu significado no modo ativo e, igualmente seu contrário, há a descrição da ambivalência da ação, que afeta tanto quem a executa (o sujeito) quanto quem é o objeto da ação, o afetado. Em geral, nossas ações provocam reações, e isto só possível expressar com dois enunciados. É através do recurso da voz média que, a partir de um único verbo, era possível representar graficamente este jogo de valência dupla do verbo, ativa e passiva simultaneamente. A evolução do uso da cópula com verbo *ser* em sentido existencial também é algo de mesmo teor. A cópula com verbo *ser*, que na antiguidade era simplesmente um signo de ligação, na contemporaneidade passou a designar existência, tamanho o poder da força da descrição, *A é B*. Afirmar que algo *é*, atualmente é o mesmo que assumir sua existência. Isso confere um poder extraordinário às definições, a determinadas descrições do ser. A cópula, por este motivo, opera como metonímia do monopólio de poder. Sem a cópula com verbo *ser* em seu sentido existencial não seria possível definir a existência e, deste modo,



descrever de modo a monopolizar sentidos, porque não seria possível afirmar que A é B.

Quando experimentamos a inebriante sensação da perspectiva de múltiplos referentes, possibilitada pela ausência de monopólios das invenções e da força, percebemos igualmente um outro contexto, que sequer conseguimos mensurar, dada a limitação de nossa linguagem e a ilimitação que é inerente ao mundo ameríndio. Nossa língua e nosso pensamento operam somente por um único referente. Trata-se de um referente que descreve o ser por cópula com verbo *ser* designando existência. Conforme Viveiro de Castro, na maioria das línguas ameríndias *a cópula não costuma vir marcada por um verbo* (Viveiros de Castro, 2002, p.132). Em tojolabal simplesmente não existe cópula. Na grande maioria dos ameríndios não é possível afirmar que A é B em nossos termos. A existência não pode ser afirmada por decreto, dado o forte aspecto vivencial de sua linguagem. Além disso, a enunciação ameríndia possui um aspecto que coloca inúmeras questões para o pensamento filosófico acerca da descrição do ser, dada sua *polifonia*. Para se traduzir uma dessas proposições ameríndias, as polifônicas, necessitam-se de duas ou mais sentenças em língua moderna que operam a ação em sincronicidade. Os termos que compõem a sentença ameríndia encontram-se em movimento, em inter-relação. Os sujeitos (podem aparecer mais de um, daí a necessária tradução em mais de uma proposição) ocorrem diametralmente opostos às predicções, em sincronicidade. O recurso linguístico utilizado para se traduzir estas proposições é o *detransitivizador*. Conforme expusemos no capítulo VIII, o detransitivizador, como alterador da valência do verbo na construção da voz média grega, ainda é insuficiente para traduzir a sentença ameríndia porque se limita à ambivalência, portanto, a somente duas perspectivas, como em Hobbes. A proposição ameríndia pode portar duas ou mais perspectivas por enunciado, por este motivo é denominada como polifonia, não voz passiva, nem ativa, nem média, mas uma voz plural, que expressa múltiplos pontos de vista. Ao analisar as proposições ameríndias, os linguistas observam uma falta, uma ambiguidade muito grande, um primitivismo ou ainda, uma ausência de sujeito. Nós, por outro lado, encontramos um tipo de enunciado que melhor descreve um acontecimento: a partir de uma única proposição, descrevem-se muitos pontos de vistas. Não somente de dois antagonistas, mas de todos os envolvidos na sentença, estejam em conflito ou não, isso vai depender do significado do verbo. Não se trata de uma falta, mas de uma eficácia do recurso linguístico. Este tipo de linguagem

impossibilita o monopólio. Resta a impossibilidade, nesta linguagem, de se descrever A é B de modo a monopolizar a descrição do ser.

Quando Hobbes nos conta sobre a passagem do estado de natureza para o nascimento das cidades, rememora uma tópica antiga. Até onde nossos olhos puderam alcançar, a encontramos em Demócrito de Abdera (V a. C.), talvez não por acaso, o pai do *átomos*. *Átomos* em grego refere-se ao indivisível, à unidade.

*As gerações de seres humanos nascidos no princípio levavam um ávida desregrada e bestial (...) Os sons de suas vozes eram primeiramente confusos e inteligíveis, mas gradualmente, eles passaram a articular palavras, e estabelecendo signos (**symbola**) para cada coisa existente, ensinaram uns aos outros o significados deles.(...) Os primeiros seres humanos levavam uma vida cheia de penúria, pois nada das coisas que usamos em nossas vidas haviam sido descobertas (...) E, quando passaram a conhecer o fogo e as outras coisas úteis, gradualmente também aprenderam as artes manuais e as outras coisas que facilitaram a vida da comunidade. Pois, como regra geral, em todas as coisas, a própria necessidade foi a professora dos homens, fornecendo a instrução adequada em cada área para uma criatura que era, ao mesmo tempo, bem-dotada pela natureza e tinha ajudantes para tudo, isso é, mãos e discurso (logos) e uma mente perspicaz;<sup>191</sup> (DK Demócrito B,5, Vol II, p. 135)*

Esta passagem foi extraída de uma seção de cosmogonia, zoologia e antropologia de um compêndio de História mundial compilada no século I a.C. (Cartledge, 2001, p.34). Se fôssemos eleger um mito para a política ocidental, certamente este cumpriria seu papel cosmogônico. Hobbes, partindo desta cosmologia acrescentando a violência generalizada, convencia seus leitores de que era necessário, para se livrar da condição miserável de guerra de todos contra todos, constituírem um poder acima deles para que se fizesse cumprir as leis e assegurar a paz. Deste modo buscava consolidar a unidade do poder, o seu *átomos* político e, por consequência, a unidade da sociedade, pois não haveria nada pior que o múltiplo, a pluralidade de opiniões e a diversidade de pensamento político dentre os homens que desejam viver sem medo da morte violenta e com a esperança de usufruir de seus

---

<sup>191</sup> Citação baseada na tradução de Paul Cartledge (Cartledge, 2001, p.34) com pequenas adaptações a partir do cotejamento com o texto grego. Optamos por traduzir *logos* por discurso, diferentemente de Cartledge, que o havia traduzido por *linguagem*. *Linguagem* refere-se a um sistema não necessariamente em uso, diferentemente da noção de *discurso*.

bens. O objetivo de seu Estado Civil era acabar com toda dissensão possível e, para isso, foi necessário consolidar o monopólio da força e das invenções pelo poder soberano. A arte da eloquência, em Hobbes, aparece como de grande valia para fazer valer os ditames da razão. Hobbes captou duas perspectivas para conformar uma terceira, através da antilogia. A deliberação política em Hobbes é a deliberação do poder soberano, seja ele um homem ou uma assembleia. No mundo ameríndio, esta possibilidade não existe. A linguagem ameríndia expressa, a partir de sua polifonia, uma aversão à ideia de totalização e à centralização permanente do poder.

Clastres, num estudo de 1966, nos conta o interessante mito de origem dos Chulupi e dos Toba, que são um só povo, que encontra na guerra o nascimento de sua sociedade, exatamente o oposto que encontramos no Mito hobbesiano:

*Avant la guerre en effet, l'ordre des choses, cosmiques et humaines, ne se trouve pas encore établi: c'est le temps pré-humaines du jour éternel, que ne rythme pas la succession du jour et la nuit. L'ordre social, comme multiplicité des différences, comme pluralité des tribos, est encore à naître: Chulupi et Toba ne se différencient pas les uns des autres. En d'autres termes, la pensée sauvage, dans son expression mythologique, pense dans la conjonction apparition de la société et apparition de la guerre, elle pense la guerre comme consubstantielle à la société, la guerre appartient à l'ordre social primitif. (...) On constate d'autre part que, d'emblée, le mythe attribue aux jeunes gens la responsabilité du déclenchement de la guerre. Les jeunes gens n'aiment pas l'égalité, ils veulent de la hiérarchie entre eux, ils veulent de la gloire, et c'est pourquoi ils sont violents, ils utilisent la force, ils s'abandonnent à leur passions de prestige. Le mythe dit clairement que les jeunes gens sont faits pour être des guerriers<sup>192</sup>. (Clastres, 1977a, p.104)*

<sup>192</sup> Com efeito, antes da guerra a ordem das coisas, cósmicas e humanas, ainda não se encontrava estabelecidas: é o tempo pré-humano do dia eterno sem o ritmo da sucessão do dia e da noite. A ordem social, como multiplicidade das diferenças, como pluralidade das tribos, ainda está para nascer: Chulupi e Toba não se diferenciam uns dos outros. Em outros termos, o pensamento selvagem em sua expressão mitológica, pensa sobre a **conjunção aparição da sociedade e aparição da guerra**, ela pensa a guerra como consubstancial à sociedade, a guerra como pertencente à ordem social primitiva (...) Constata-se, por outro lado que, desde o início, o mito atribui aos jovens a responsabilidade pelo desencadeamento da guerra. Os jovens não amam a igualdade, eles querem a hierarquia entre eles, querem a glória, e é por isso que são violentos, utilizam a força, abandonam-se às suas paixões por prestígio. O mito diz claramente que os jovens são feitos para serem guerreiros. (Nossa tradução)

A condição da guerra descrita por Hobbes como miserável é, para os Chulupi e os Toba, a condição na qual a vida se manifesta. É a guerra, segundo a descrição do mito Chulupi e Toba, o lugar do *nomos*, onde se cria dia e noite, onde se cria Toba e Chulupi, de onde tudo passa a fazer sentido. Segundo Clastres, a sociedade ameríndia é a guerra, como a verdade das relações entre as comunidades, com o principal meio de promover a força centrífuga de dispersão contra a força centrípeta de unificação (Clastres, 1977, p.171). A guerra, como fonte do *nomos* e que não se opõe à *physis*, possibilita os múltiplos pontos de vista, porque o guerreiro não é um submisso, um súdito de um poder exterior ao grupo. A violência, neste contexto, é cultuada e direcionada aos guerreiros adversários. Neste sentido que Clastres concebe uma força centrífuga para manter a dispersão que luta contra a unidade centrípeta do Estado. A dispersão é marcada também pelo amor às honrarias e o desprezo pela igualdade. A igualdade não constitui um bem, e muitas vezes a projetamos na ocasião da deliberação ameríndia. Este mito também nos conduz a repensar velhas paisagens: qual mito expressa com mais verossimilhança a vivência? O fato é que, embora o poder soberano hobbesiano prometa salvaguardar a vida, acabar com a guerra generalizada de todos contra todos e proporcionar o usufruto de nossos bens conquistados pelo esforço pessoal, experimenta-se cotidianamente a sensação de insegurança em relação aos desconhecidos distantes, sejam terroristas ou pequenos assaltantes cuja reação é muitas vezes uma guerra, valoriza-se a diferença econômica e social, rejeita-se a igualdade social, pois em todos os lugares os ricos oprimem os pobres e a violência é o assunto que mais vende jornais. Não afirmamos com isso que sejamos iguais aos ameríndios, bem ao contrário, mas cabe ressaltar que, aquilo que em um primeiro momento nos causa ojeriza, também explicita uma condição comum.

Embora o poder soberano, a quem todos os dias prestamos deferência, tenha prometido nos livrar da guerra e através do governo dos muitos trazer uma equidade mínima, parece falhar em sua promessa. O *modus operandi* que proporciona o monopólio de força e *inventio*, tem nos conduzido igualmente ao monopólio dos recursos. Se a causa da guerra de todos contra todos seria a desigualdade de recursos, seguindo o argumento de Janine Ribeiro (Janine Ribeiro, 2009, p.02) onde os que têm desconfiam dos que não têm, gerando violência, num contexto de escassez de recursos financeiros deflagra-se o estado de guerra hobbesiano, porque o monopólio da força e do discurso é limitado, como foi o contexto da guerra civil inglesa. Não há

indícios de que este último monopólio tenha data para acabar, por este motivo, a condição miserável perdurará.

Cremos que, conforme traçamos ao longo deste estudo, a conformação social em inter-relação com sua linguagem é o aspecto que mais apresenta diferenças dentre ameríndios e o mundo político do Estado civil. Como constatou Clastres, dentre os ameríndios a linguagem é interna, vivencial, assim como sua deliberação. Dentre os falantes de língua moderna, a língua lhes é exterior, assim como seu poder soberano. A **deliberação ameríndia** só é possível porque sua linguagem impossibilita, através da ausência de cópula com verbo *ser* significando existência, o monopólio por um poder soberano. A assembleia ameríndia não é, neste sentido, soberana e sim, autônoma. Somente os ameríndios são capazes de promover a autonomia dos povos porque são avessos à totalização e à unidade. As relações de autoridade, em situações de exceção, pode se dar por monopólio instáveis e temporários. Em situações normais, ocorre o modo de deliberação por assembleias. Este tipo de relação de autoridade não possui paralelos na história da filosofia política. A forma que mais se aproxima dela é um tipo de idealização da democracia grega, que nunca existiu, onde costuma-se afirmar que todos deliberam. Por isso, em muitos contextos utilizamos o termo “democracia” ameríndia, mas para distanciá-la desta forma de governo, que tem a igualdade social e política como seu maior valor. A deliberação ameríndia é um tipo de prática de relação de autoridade que não se enquadra em nenhum tipo de forma de governo já existente e, por este motivo, configura-se como **um sexto tipo de regime, além da democracia, monarquia, aristocracia, oligarquia e tirania**. É a linguagem ameríndia que proporciona este tipo de deliberação, uma vez que os falantes desta assembleia enunciam de modo a considerar múltiplas perspectivas, conservando e promovendo, algo que é inerente a sua estrutura linguística, o bem comum. O sujeito desta deliberação não é exatamente a soma de todos que participam das assembleias e por aqui compreendemos porque o bem comum lhes inere: esta assembleia, este “sujeito político” é explicado pelo *-tik* dos tojolabal, inclui os vivos, os mortos, os seres visíveis e os invisíveis, enfim, todos os seres e, em alguns contextos linguísticos, até os não índios. O *-tik* dos tojolabal, traduzido por *nós*, não se reduz à totalidade dos tojolabal e tampouco constitui seu eu grupal. Quando dizem *-tik*, os tojolabal não se pensam como referência grupal discursiva, mas sim como integrantes de uma ampla rede de inter-relações. Por este motivo, este sexto tipo de forma de governo pode também ser denominado como

**cosmodeliberação.** Quando o cosmo delibera algo interessante ocorre, porque fatores como a terra, o rio, os animais, os espíritos dos mortos também situam-se como integrantes desta assembleia. E não é urgente alguns destes fatores, sobretudo os ambientais, comecem de fato configurar-se como partícipes nas deliberações políticas do Estado Civil? A **cosmodeliberação**, em função da linguagem que nela delibera e pela impossibilidade de monopólio, não cria condições para a existência de demagogos que exerçam a arte do convencimento ou de qualquer tipo de chefia externa.

Ao fim deste trajeto, temos o encontro das enunciações, também marcado pelo confronto enunciativo. Como constatou Descola, pode-se encontrar algumas categorias de pensamento dos ameríndios a partir do estudo de verbetes de dicionários elaborados por indígenas (Descola, 2000, p.319) e, acrescentaríamos a este grupo, as incorporações de palavras dos caraíbas. Destas, destacamos as incorporações dos verbos *excluir* e *orientar* dentre os Kuikuro e *mandar* dentre os tojolabal. A primeira retrata a inexistência de práticas de *exclusão* no sentido dos não índios dentre eles, e a segunda a inexistência da prática do *mando* dentre os tojolabal e *orientação* dentre Kuikuros, características marcantes de práticas de monopólio de poder. A descrição dos regimes políticos (tirania, democracia, monarquia e oligarquia) feita por Descola (Idem, Ibidem) também merece destaque. Dentre os regimes, que em geral descrevem-se como governos de muitos ou de poucos, ou seja, mais sobre um poder sobre as pessoas, para os Shuar aparece como poder sobre a terra. Os não índios, segundo a visão dos Shuar, exercem mais poder sobre a terra que sobre as pessoas. Talvez isso seja revelador, porque de fato, a vida vale pouco, importa ao poder soberano atual mais defender a propriedade privada que a vida humana. Segundo Descola, esta percepção dos regimes políticos, que volta-se mais à terra que às pessoas, ocorre também em função das práticas comunais da gestão da terra dos Shuar.

A gestão comunal da terra, um traço bastante comum dentre os ameríndios, também conduziu a uma das concepções mais difundidas, como projeção da igualdade, a de que os ameríndios seriam um bloco de pessoas iguais. Ou, conforme as palavras de Calávia, foi o momento da *invenção do sujeito coletivo ameríndio* (Saez, 2006, p. 188). Mas as pesquisas em antropologia nos mostram que não só não são todos iguais como possuem uma individualidade muito diversa da nossa, mas que aqui nos interessou na medida em que evidencia este sujeito que opera na assembleia

da *cosmodeliberação*. É o *divíduo* de Strathern (Strathern, 1988, p.13), que fala de si a partir da fala dos outros. Essas falas reportadas ou os discursos citacionais sobre si atualizam a rede de inter-relações que melhor explicam acerca da condição do *-tik*. A existência de si, o *ego sum*, constrói-se a partir da descrição dos outros. Esta percepção consolida uma interessante noção desenvolvida por Calávia acerca das autoenunciações ameríndias, quando da ocasião em que os ameríndios são solicitados a elaborarem discursos autobiográficos, que é a ideia de *ângulo cego da narrativa*. Nem o monopólio narrativo da perspectiva em primeira pessoa existe. Esta descrição de si nos faz repensar toda a filosofia política. Como seriam os projetos filosóficos se fossem escritos a partir de ângulos cegos da narrativa? Restariam somente alguns dos pré-socráticos? Como seria o mundo? Mais que colocar perguntas retóricas, este estudo pretendeu colocar novas questões, para quem sabe, se encontrar novas respostas.

Se a história da filosofia antiga e moderna, como vimos, já é marcada inexoravelmente pela experiência dos ameríndios, nosso estudo pretendeu trazer novas luzes para se repensar não só o discurso sobre o passado, mas com igual força, conjecturar uma descrição diferente acerca do presente.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Thomas Hobbes

HOBBS, Thomas. The Whole Art of rhetoric in *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 1998. 2ª edição.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ De Corpore in *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia In Unum Corpus Nunc Primum Collecta*. Vol.I. Studio Et Labore: Gulielmi Molesworth. London: Apud Joannem Bohn, 17, Henrietta Street, Covent Garden, 1839.

\_\_\_\_\_ De Corpore Politico or The Elements of law in *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV. Londini: Apud John W. Molesworth ed., 1840.

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



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

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

\_\_\_\_\_ *Dialogus physicus de natura aeris (A Physical Dialogue of the Nature of the Air)* (Trad. Simon Schaffer) in *Leviathan and the Air-Pump - Hobbes, Boyle and the experimental life*. by Steven Shapin & Simon Schaffer. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ *Leviatano*. Trad. Rafaela Santi, Edição trilingue italiano-latim-ingles. Milano: BompianiIl Pensiero Occidentale, 2001.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ *A Short Tract on first Principles*, editor: Tönnies, F. (apêndice à edição do *The elements of law*), Frank Cass & co, London. 1969.

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

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

## BIBLIOGRAFIA GERAL

ADAM, Lucien *Matériaux Pour Servir À L'établissement D'une Grammaire Comparée Des Dialectes De La Famille Kariri*. Paris: J. Maisonneuve, Librairie-éditeur. 1897.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1994. 2º ed.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.175.

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

\_\_\_\_\_. *Categories in Aristotle Selections*. Tradução com introd., notas e glossário: Terence Irwin and Gail Fine. Indianapolis/ Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc. 1995.

\_\_\_\_\_. *A Constituição de Atenas*. Edição bilíngue. Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec. 1995.

\_\_\_\_\_. *Da Interpretação*. Edição bilíngue. Trad. de José Veríssimo Teixeira da Matta. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

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

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Giovanne Reale. Ed. bilíngue grego-português. São Paulo: Edições Loyola, 2002. vol II.

\_\_\_\_\_. *Poética*, Trad., prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. Lisboa: 2008. 8ª Edição.

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

\_\_\_\_\_. *Política*, trad. de Torrieri Guimarães. Brasil: Hemus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Política*, trad. e notas de Manuela G. Valdés. Espanha: Editorial Gredos. 2000.

\_\_\_\_\_. *Prior Analytics*. Translated, with introduction, notes and commentary Robin Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc: 1989.

\_\_\_\_\_. *Prior Analytics*. Translated by A. J. Jenkinson. South Australia: The University of Adelaide Library in <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8pra/contents.html> (Acesso em: 10 de setembro de 2013)

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

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

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

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Canelós. Revisão Técnica Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2003.

ARRUDA, José Jobson de Andrade A Revolução Inglesa (Coleção Tudo é História: 82) – São Paulo: Brasiliense, 2006.

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

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

BANIWA, Gersen *Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena* - Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia, Brasil: 2008.

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

BELLINTANI RIBEIRO, Luís Felipe in *Antifonte - Testemunhos, Fragmentos, Discursos* – Edição bilíngue. (Prefácio e tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro). São Paulo: Edições Loyola. 2008.

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

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

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

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 2ª edição.

\_\_\_\_\_. *Novos Estudos Aristotélicos Vol.I*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

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

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

BOYANCE, Pierre. La religion astrale de Platon a Cicéron in *REG (Revue des études grecques)*. LXV, 1952, nº 306-308, pp.312-349.

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

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

BURGESS, Glenn. <Usurpation, Obligation, and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy. > In *The Historical Journal*. Vol. 29, No. 3 (Sept., 1986), pp. 515-536.

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

CAMPOS, Rogerio Gímenes de. *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: (<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21082012-112235>). (Acesso em: 02 de janeiro de 2014).

CARTLEDGE, Paul *Demócrito: Demócrito e a política atomista*/ Paul Cartledge; tradução de Angelika E. Köhnke – São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CASSIN, Barbara *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. de Ana L. de Oliveira, M. C. Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASTRO ALVES, Flavia; AGUIAR, Ana G. G. <Estratégias da indeterminação do sujeito em Canela> in *Revel*. Edição especial n. 3, 2009.

CHANTRAINE, Pierre *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHAPANSKI, Gissele *Uma tradução da Tékhne Grammatike, de Dionísi o Trácio, para o português*. 2013. Dissertação (Mestrado em Letras) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal do Paraná, 2013. Disponível em: (<http://www.classicas.ufpr.br/projetos/dissertacoes/GisseleChapanski-TekhneGrammatike.pdf>). (Acesso em: 02 de janeiro de 2014).

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

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

CICERO, Marco Túlio. *Brutus e A perfeição oratória*. Tradução de José R. Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2013.

\_\_\_\_\_. *Epistulae ad Familiares. Vol II*. Tradução para o inglês de D. R. Shackleton-Bailey. Cambridge Classical Texts and Commentaries. United Kingdom: Cambridge University Press. 2004

\_\_\_\_\_. *De L'Invention (De Inventione)*, Ed. Bilíngüe, Paris: Librarie Garnier Frères. 1932

\_\_\_\_\_. *De Officiis tertium recognovit G. Atzert. — De Virtutibus post O. Plasberg iterum recognovit W. Ax. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana*, 1949

\_\_\_\_\_. *La República y Las Leyes*. Ed. de Gonzales, J. M. Núñez. Madrid: Akal, 1989.

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

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

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

\_\_\_\_\_ *De Oratore* (latin text with an english translation by E. W. Sutton, B. C. L., M. A. London: Willian Reinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.

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

\_\_\_\_\_ *Oratio pro Murena*, Paris: Hachette, 1947.

\_\_\_\_\_ *Retórica a herênio*. Trad de Adriana Seabra e Ana Paula C. Faria. São Paulo: Hedra. 2005.

\_\_\_\_\_ *Sobre el Orador* (Introdução, Tradução e notas de José Javier Isso. Revisão de Ana Isabel Magallón García e José Antonio Beltrán Cebollada). Madri: Editorial Gredos, 2002.

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

CLASTRES, Pierre *A sociedade contra o Estado, pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. Brasil: Francisco Alves, 1990. (1974)

\_\_\_\_\_ Archéologie de la violence in **Libre** politique-anthropologie-philosophie. Paris: Petit Bibliothèque Payot, 1977. (pp. 137-173)

\_\_\_\_\_ Malheur du guerrier sauvage in **Libre** politique-anthropologie-philosophie. Paris: Petit Bibliothèque Payot, 1977. (pp. 69-109)

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

CONFORD, Francis M. *Principium Sapientiae - As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. de Maria M. R. dos Santos, Prefácio de W. K. C. Guthrie. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952, 3ª edição.

CONLEY, Thomas M. *Rhetoric in the European tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1994.

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

CUADRIELLO OLIVOS, Hadlyyn *Tojolabales*. Orgs. Hadlyyn Cuadriello Olivos, Rodrigo Megchún Rivera. – México: CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas): 2006.

DAVENANT, William *Gondibert an heroick Poem*. London: Printed by John Holden, 1651.

\_\_\_\_\_. *Considerations upon the Reputation, &c. of Thomas Hobbes*, in *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IV. London: W. Molesworth ed., 1839-1845, reimpressão 1966

DÉLÉAGE, Pierre <Les Amérindiens et l'écriture> in *L'Homme*, 2 n° 190, 2009. (p. 191-198).

\_\_\_\_\_. <A Yaminahua Autobiographical Song: Caqui Caqui> in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 5: Iss. 1, Article 5. 2007.

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

DESCARTES,

DESCOLA, Pierre <Un dialogue entre lexiques. Etnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar> in Aurore Becquelin Monod e Philippe Erikson (orgs), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000, pp.313-327.

DICCIONÁRIO NAHUATL Disponível em:  
<http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso?&dowhat=ChooseLetter&theLetter=C> (Acesso em: 3 de janeiro de 2014).

DIÓGENES LAERCIO *Vidas, Opiniones y Sentencias de los filósofos más Ilustres*. Tomo II, Tradução: José Sanz Ortiz. Barcelona: Ediciones Teorema. 1985.

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

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

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

FERNANDES, Florestan *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, (1948) 1989.

FILÓSTRATO *Vite dei Sofisti*. Edição bilíngue. (Tradução, introdução e notas de Maurizio Civiletti). Milano: Bombiani, 2002.

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

FORSYTH, Murray. *Thomas Hobbes and the constituent power of the people in Political Studies*, vol. XXXIX, n° 2, pp.191-203.



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

FESTUGIÈRE, André Jean La Grèce in *Histoire Générale des Religions. Vol.II*. Ed. Gorce e Mortier. Paris: Quillet.1944

FRANCHETTO, Bruna *As Artes da Palavra*. Mato Grosso: 2002 in <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cilla/franchetto.pdf> (Acesso em: 20 de março de 2014).

\_\_\_\_\_ <Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef> in Aurore Becquelin Monod e Philippe Erikson (orgs), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Societé d’Ethnologie, 2000, pp. 481-510.

GAGARIN, Michael <The Truth of Antiphon’s **Truth**> in *Essays in Ancient Greek Philosophy VI Before Plato*. Edited by Anthony Preus. New York: State University of New York Press. 2001.

\_\_\_\_\_ <Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice> in *The Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press. 2002.

GALOIS, Dominique Tilkin *Mairi Revisitada - a integração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.

\_\_\_\_\_ <Traduções e Aproximações indígenas à mensagem cristã> in *Cadernos de Tradução* 2(30). Santa Catarina: UFSC (2012).

GARCÍA-MIGUEL, José Maria, <Tipologia de las variaciones de diatesis en lenguas ameríndias> in *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano*, Volume 1 editado por Julio Calvo Pérez, Instituto Valenciano de Lengua y Cultura Amerindias. Universitat de València. València: 2001.

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

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

GILLINGHAM, John & GRIFFITHS, Ralph A. *Medieval Britain – A very short introduction*. New York: Oxford University Press. 2000.

GILSON, Etienne. *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1943.

\_\_\_\_\_ *Le Thomisme*, introduction a la philosophie de Saint Thomas D’Aquin, Paris: J. Vrin.1944.

\_\_\_\_\_ *L’être et l’essence*. Paris: J. Vrin, 1948.

GOICHON, Amelie-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brower, 1939.

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

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

GOYARD-FABRE, Simone *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1975.

GONZÁLES, Albert Álvarez Eventos No-Agentivos, Alternancia Causativo/Incoativo y Gramaticalización en Lengua Yaqui in *LINGÜÍSTICA MEXICANA*, IV, NÚM. 1. 2007 (pp. 5-29).

GROTTI, Vanessa e BRIGHTMAN, Marc. Narratives of the Invisible: Autobiography, Kinship and Alterity in Native Amazonia in *Seminário Saberes Ameríndios – Centro de Estudos Ameríndios (CESTA) – USP 13-(15.08.2013)*.

GRUBE, George Maximilian Anthony *The Greek and Roman critics*. Toronto: University Toronto Press, 1968.

GUENTER P., Stanley, HERNÁNDEZ, Armando A. e WILLIAMS-BECK, Lorraine <Alianzas efímeras y fronteras fluctuantes: la organización política del Alto Usumacinta durante el Clásico Tardío> in *El Despliegue del poder entre los Mayas: nuevos estudios sobre la organización política*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

GUTHRIE, Wiliam Keith Chambers *Os Sofistas* (Tradução de João Rezende Costa; Revisão H. Dalbosco – Maurício Nascimento) – São Paulo: Paulus, 1995.

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

HAMPTON, Jean *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press, (1986), 1999.

HANSEN, João Adolfo. <Autor> in JOBIM, José Luís. (Org.). *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

HARTOG, François *A História de Homero a Santo Agostinho/ Prefácios de historiadores e textos sobre história reunidos e comentados por François Hartog organizador, traduzidos para o português por Jacynto Lins Brandão* \_ Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

HEIDEGGER, Martin. <Sobre a Essência da Verdade> in Martin Heidegger – Conferências e Escritos Filosóficos (tradução e notas de Ernildo Stein) in *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HERÁCLITO in DIELS, Herman & KRANZ, Walther *Die fragmente der vorsokratiker*, 3 vol. Weidmann/Zürich, 1989.

HERMAGORAS *HERMAGORAE TEMNITAE TESTIMONIA ET FRAGMENTA adivinctis et hermagorae civisdam discipuli theodori gadarei et hermagorae minoris fragmentis* collegit Dieter Matthes. German Democratic Repvblc: Lipsiae in Aedibvs B. G. Tevbneri: 1962.

HERMÓGENES *L'Art Rhetorique – exercices préparatoires, Etats de cause, Invention, Catégories stylistiques, Méthode de l'habileté*. Première traduction française intégrale, introduction et notes par Michel Patillon. França: L'Age d'Homme. 1997

HESIODO *Teogonia* A origem dos deuses (estudo e tradução JAA Torrano). São Paulo: Iluminuras, 1995.

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

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

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

HINKS, D. A. G. <Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric> in *The Classical Quarterly*, Vol. 34, No. 1/2. Cambridge: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association. (Jan. - Apr., 1940), pp. 61-69. <http://www.jstor.org/stable/636787> (Acesso em: 10 novembro de 2011).

HIXKARYANA in ISA Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental (2010), <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/hixkaryana/2225>, (Acesso em: 07 de outubro de 2013).

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 1985.

HUME, David *The History of England, from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. In six volumes. Vol. VI. Indianápolis: Liberty Fund.(1778), 1983.

IORIO, Luca THOMAS HOBBS TRADUTTORE DI TUCIDIDE in *Quaderni di Storia* 75. 2012, pp.149-193. [https://www.academia.edu/1508337/Thomas\\_Hobbes\\_traduttore\\_di\\_Tucidide\\_Gli\\_Eight\\_Bookes\\_of\\_the\\_Peloponnesian\\_Warre\\_e\\_le\\_prime\\_tracce\\_di\\_un\\_pensiero\\_hobbesiano\\_sulla\\_paura](https://www.academia.edu/1508337/Thomas_Hobbes_traduttore_di_Tucidide_Gli_Eight_Bookes_of_the_Peloponnesian_Warre_e_le_prime_tracce_di_un_pensiero_hobbesiano_sulla_paura) (Acesso em: 19 de novembro de 2013)

INGOLD, Tim *The appropriation of nature essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1986.

ISER, Wolfgang *O Fictício e o Imaginário - Perspectivas de um antropologia literária*. Tradução de Kretschmer. Rio de Janeiro. Editora UERJ: 1996

\_\_\_\_\_. *O ato da Leitura - uma teoria do efeito estético*. Vol. 2. Tradução de Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1999.

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

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

JAEGER, Werner, *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (1933).

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

JAUSS, Hans Robert *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática.1994.

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

KAHN. Charles H. *Essays on Being*. Great Britain: MPG Books Group, Bodmin and King's Lynn. Oxford University Press. 2012.

\_\_\_\_\_. *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2003 [1973].

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

KEITH, A. M. Book reviews/Comptes rendus in *The Cambridge Ritualists Reconsidered: Proceedings of the First Oldfather Conference, Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign*, 1989. Canadá: Classical Association of Canadian. Vol. 47, No. 4 (Winter, 1993), pp. 367-370.

KENNEDY, George A. *The Art of Persuasion in Grecece*. Princeton: Princeton University Press. 1963.

\_\_\_\_\_. *Invention and Method - Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. Texto grego editado por Hugo Rabe. Tradução, introdução e notas de George A. Kennedy. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2005.

\_\_\_\_\_. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1980.

KIRIRI in ISA Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental (2003), <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kiriri/707>, (Acesso em: 07 de outubro de 2013).

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce *La Chute du Ciel (paroles d'un chaman yanomami)*. França: Plon. 2010.

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

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

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

LAGROU, Elizabeth e BELAUNDE, Luisa Elvira Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro in *Sociologia & antropologia* | v.01.02, 2011, pp. 09 – 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LENKESDORF, Carlos *Filosofar em clave Tojolabal*. México: Porrúa, 2005.

\_\_\_\_\_. <Relaciones Interculturales entre los maya tojolabales> in Heise, M (ed.), *Interculturalidad, Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Inversiones Hatuey S.A.C., Perú, 2001. pp. 309-330.

\_\_\_\_\_ *La Semántica del Tojolabal y su cosmovisión*. Colección de bolsillo 27, México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

\_\_\_\_\_ Dicionario Tojolabal-Español (vol. 1)/ Español-Tojolabal (vol.2). México. Plaza y Valdes, S.A. de C.V: 2010. 2ª edição.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude *Antropología estructural*. Espanha: Editorial Paidós, 1995, (1974).

\_\_\_\_\_ *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964. (1962)

\_\_\_\_\_ *Mito e significado*. Trad. de Antonio M. Bessa. Lisboa: Edições 70,

\_\_\_\_\_ *Tristes trópicos*, Lisboa/São Paulo: Ed. 70/Martins Fontes, 1981 (1955).

\_\_\_\_\_ *Estruturalismo e crítica* in *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo/Lisboa: Livraria Martins Fontes/Portugália Editora Ltda.1967

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

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

MACPHERSON, Crawford Brough *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

MADANES, Leiser *El Árbitro Arbitrario* Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), 2001.

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

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

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

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

MEDINA RODRIGUES, Antonio <Humor em Homero> in *Revista USP*, março/ abril/ maio. Número 1. São Paulo: USP, 1989.

MEHINAKU, Mutua *Tetsualii: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

MILL, John Stuart. A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books I-III) in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume VII, ed. John M. Robson, Introduction by R.F. McRae. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

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

\_\_\_\_\_. *O povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MÜLLER, A. L. P. Genericity and the denotation of common nouns in *Brazilian Portuguese*. DELTA, São Paulo, v. 18, n. 2, 2002. (p. 287-208). in: <http://www.scielo.br/pdf/delta/v18n2/v18n2a05.pdf>. (Acesso em: 25 de setembro de 2013).

MILTON, John The Tenure of Kings and Magistrates (1650) in [http://www.dartmouth.edu/~milton/reading\\_room/tenure/index.shtml](http://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/tenure/index.shtml) (Acesso em: 10 novembro de 2011)

MURRAY, Gilbert *Greek Studies*, Oxford: Clarendon Press, 1946.

MURARI PIRES, Francisco. <Tucídides: *Ktema es aei*: as ambigüidades da voz e os ecos do silêncio>, *Modernidades Tucideanas*, São Paulo, Edusp-Fapesp. 2007, p. 11-27 in <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/mithistoria/ensaios/ecos.htm> (Acesso em: 10 novembro de 2011)

\_\_\_\_\_. A Retórica do Método (Tucídides I.22 e II.35) in *Revista de História*, 138, 1998, (p. 9-16).

\_\_\_\_\_. Thucydide et l'assemblée sur Pylos (IV.26-28): rhétorique de la méthode, figure de l'autorité et détours de la Mémoire in *AHB*, 17.3-4 (2003), (p. 127-148).

\_\_\_\_\_. The Rhetoric of Method in *The Ancient History Bulletin*, 12.3 (1998), (p.106-112).

NARCY, Michel. Antiphon d'Athènes RE 15 in Goulet, Richard (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris: CNRS, 1989 (p. 225-244).

NAVARRE, Octave. *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*. Paris: Hachette, 1900.

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

OSTRENSKY, Eunice. *Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers*. Revista Lua Nova (Impresso), v. 80, 2010, (p. 151-179).

OSTWALD, Martin. <Nomos and Phusis in Antiphon's peri alêtheias> in Griffith, M. et Mastronade, D.J. (eds.), *Essays in honor of T.G. Rosenmeyer*, Atlanta, 1990, (pp. 293-306).

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

PASQUEL, Maria de Lourdes de Leon <The Emergente Participant: Interactive Patterns in the Socialization of Tzotzil (mayan) infants> in *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 8, number 2, december: 1998. (pp. 131-161).

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

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

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

PINTO, Maria José Vaz Org. *Sofistas – Testemunhos e Fragmentos* (Introdução Maria Vaz Pinto. Tradução e notas Ana Alexandre A. de Souza e Maria José Vaz Pinto). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

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

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

\_\_\_\_\_. *Dialoghi*, t. V (Il Clitofonte e la Repubblica). Bari: Gius. Laterza & Figli, 1927. 2ª ed.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*/ Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes: coordenação Benedito Nunes – 2ª edição revisada- Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fedro* trad. Ferreira, J. R. Lisboa: edições 70. 1997c.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*, tome VIII – 1ª partie. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

\_\_\_\_\_. Protágoras in *Diálogos*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

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



\_\_\_\_\_. *República* (Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1972, 5ª Ed.

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

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

\_\_\_\_\_. *Vidas* – apresentação, seleção e tradução direta do grego por Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix. Ano: ?.

POIRIER, Jean *Etnobiographies océannienes, la sauvegarde du patrimoine culturel océanien*. In Journal de la société des océanistes. No 74-75, tomo 38, 1982. (pp.117-125).

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

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

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

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

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

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

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

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

RIBEIRO, Renato Janine. <O que é a verdade? > in Revista *Filosofia* nº 39, São Paulo: 2009. <http://www.revistafilosofia.com.br/ESFI/Edicoes/39/artigo152459-1.asp> (Acesso em: 07 novembro de 2011)

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

\_\_\_\_\_. <História e Revolução: a Revolução Francesa e uma nova ideia de História.> in *Revista USP*, março/ abril/ maio. Número 1. São Paulo: USP, 1989.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. 2ª edição.

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

\_\_\_\_\_. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero in *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. Boron, Atilio A. org. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; San Pablo: Depto. de Ciência Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006. In <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/filopolmpt.pdf>. (Acesso em: 08 de maio de 2014.)

ROMILLY, Jacqueline de *História e Razão em Tucídides* (Tradução Tomás Rosa Bueno. Tradução do grego Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha. Revisão Técnica José Otávio Nogueira Guimarães). Brasília: UNB. 1998.

\_\_\_\_\_. *Homère*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

\_\_\_\_\_. *Les Grands Sophistes Dans L'Athènes de Péricles*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

ROSA MARÍA, Pedro Beltrán de Santa *Arte del Idioma Maya Reducido a succintas reglas y Semiléxico yucateco*. Edición anotada y crítica de René Acuña. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

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

ROSSETI, Lívio <Estratégia no tratamento das Paixões (de Antifonte a Sócrates)> in *Revista HYPNOS*, ano 14/nº 20, 1º semestre de 2008 - São Paulo: revista eletrônica da PUC (p. 1-17). In <http://revista.institutohypnos.org.br/arquivos/20/artigo1.pdf> (Acesso em: 07 novembro de 2011)

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

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

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

SAEZ, Oscar Calavia <Autobiografia e sujeito histórico indígena> in *NOVOS ESTUDOS CEBRAP* 76, novembro 2006 (pp. 179-195)

\_\_\_\_\_ <Autobiografia e liderança indígena no Brasil> in *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 11-32, abr. 2007.

\_\_\_\_\_ <História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil> in *Tellus*, ano 12, n. 22, jan./jun. 2012.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_ Seleção de textos da Suma Teológica (1ª parte, questões XIII, XVI, XVII, XXXI) Tradução e notas: Alexandre Correa in *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996.

SCHMITT, Carl *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Translated by George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: University Chicago Press. 2008 [1938]

SCHUHMANN, Karl. <Hobbes's concept of history> in *Hobbes and History*, Edited by G. A. J. Rogers and Tom Sorell. London and New York: Routledge. 2000.

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

SHAPIN, Steve & SCHAFFER, Simon *Leviathan and The Air-Pump – Hobbes, Boyle, and the experimental life*. (Including a translation of Thomas Hobbes *Dialogus Physicus de natura aeris*, by Simon Schaffer). Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1985

SHARP, Andrew *The English Levellers: political works* (Cambridge Texts in The History of Political Thoughts). United Kingdom: 2002.

SILVER, Victoria. (1996) <Hobbes on rhetoric>, Tom Sorel (ed.), in *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

SIRERA, José Montesinos <HOBBS Y LA CUADRATURA DEL CÍRCULO> in *Lãs origenes de la ciencia moderna. Seminário “OROTAVA” de Historia de la Ciência – ano XI-XII*. in [http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/Usrn/fundoro/web\\_fcohc/005\\_publicaciones/seminario/ciencia\\_moderna.htm](http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/Usrn/fundoro/web_fcohc/005_publicaciones/seminario/ciencia_moderna.htm) (Acesso em: 05 de novembro de 2011)

SMITH, Willian and LL. D. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Boston: Little, Brown and Company. 1859.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Visions of Politics: Volume III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

STONE, Laurence *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: EDUSC. 2000.

STRATHERN, Ann Marilyn. The limits of auto-anthropology. In: *Anthropology at Home*. Anthony Jackson, ed. London: Tavistock. (pp. 16-37)

\_\_\_\_\_. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1988.

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

\_\_\_\_\_. *La filosofía política de Hobbes – Su fundamento y su génesis*. Trad. Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

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

SUÁREZ, JORGE A. *The Mesoamerican Indian Languages*. Cambridge Language Surveys. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 1983.

SZTUTMAN, Renato *O Profeta e o Principal - A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP. 2012.

TACITO, P. C. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S. A. 1967.

\_\_\_\_\_. *Histoires*. Texto estabelecido e traduzido por Henri Goelzer. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres. 1938-49.

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

TOQUEVILLE, Alexis Charles Henri Maurice Clérel de *Democracia na América*; edição condensada para o leitor moderno, por Richard D. Heffner, tradução de João Miguel Pinto de Albuquerque, São Paulo: Editora Nacional. 1969.

TORRANO, JAA <O mundo como função de Musas> in *Teogonia, a Origem dos Deuses* (estudo e tradução JAA Torrano). São Paulo: Iluminuras, 1995.

TREVOR-ROPER, Hugh Redwald "Thomas Hobbes" in *Historical Essays*. London: Macmilan. 1957.

TUCÍDIDES *História da Guerra do Peloponeso*, Livro I, Edição bilíngue. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes. 2013.

\_\_\_\_\_. *The History of Peloponnesian War* (traduzido por Richard Crawley e revisado por R. Feetham in *The Great Books* (Vol. 6). Chicago: University of Chicago, 1952.

(TUKANO) LIMA BARRETO, João Paulo *Wai-Mahsã: peixes e humanos Um ensaio de Antropologia Indígena* Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, Amazonas: 2013.

UHLIG, Gustavus *Dyonisii Thracis Ars Grammatica*. Leipzig: Teubner, 1883.

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

VERNANT, Jean-Pierre *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus. 1992.

VIALATOUX, Joseph *La Cité Totalitaire de Hobbes*, Lyon: Chronique sociale de France, 1952 [1935].

VIDAL, Gerardo Ramirez *Oratoria Griega y oradores áticos del primer periodo* (de fines del siglo V a inícios del siglo IV a. C.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. 2ª Ed.

\_\_\_\_\_. Humanismo y cosmopolitismo en Antifonte in *Habis*, 29(1998), p.37-50.

\_\_\_\_\_. *La Palabra y La Flecha* (análisis retórico de textos de La Grécia antigua): México, DF: UNAM. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha <O nativo relativo>, Revista *Mana*, vol.8 no.1, Rio de Janeiro Apr. (113-148), 2002.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2002.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo indígena In: RICARDO, B. e ANTONIO GIOVANNI, M. *Visões do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental. 2007. p.84-92.

WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes his Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

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

WILLIAMS, W.D. <Nietzsche's Masks> in *Nietzsche: Imagery and Thought: a collection of essays*. Edited by Malcolm Pasley. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1978.

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

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

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

\_\_\_\_\_. <Vision et Désir chez Hobbes> in *Recherches sur le XVIIe Siecle*, n° 8, Paris, CNRS, 1986.