

3

Maquiavel e Hobbes: a alteridade sedutora e a invenção da origem

Niccolò Machiavelli e Thomas Hobbes são considerados teóricos políticos clássicos e são submetidos a variadas interpretações de suas obras. *O Príncipe* é lido convencionalmente como um dos primeiros grandes livros do pensamento político sobre a razão de Estado e o Estado moderno em formação; nesse sentido, Hobbes e os contratualistas seguintes teriam aprofundado as reflexões do renascentista. A interpretação que se adota aqui, no entanto, não endossa essa linearidade e pretende interpretar *O Príncipe* e o *Leviatã* sob a ótica das articulações espaço-temporais que cada texto propõe. A chave de leitura desenvolvida defende que Maquiavel privilegia o tempo na dinâmica política, ao passo que Hobbes, o espaço. As próximas seções dedicar-se-ão a destrinchar a seguinte formulação: n’*O Príncipe*, a temporalização cria o espaço da política e, no *Leviatã*, a espacialização cria o tempo da política. Essas articulações espaço-temporais serão entendidas como sendo, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade das distinções ontológicas interno/externo, soberania/anarquia, cidadão/estrangeiro e o que torna essas próprias distinções aporéticas, impossíveis de serem consolidadas com um centro ou fundamento fixo de referência. As condições de possibilidade são condições de impossibilidade.

As reflexões acerca de tempo e espaço são cruciais para o entendimento do pensamento e da política modernos. O pensamento político cristão predominante na Idade Média ligava o tempo à eternidade¹ e, quando essa concepção passa a ser contestada, entra em cena uma nova *autorização da autoridade* política. À medida que Maquiavel e Hobbes interrogam e problematizam, por diferentes perspectivas, a autoridade eclesiástica, ambos passam a discutir a soberania e a subjetividade do governante e do Estado como elementos mundanos, não mais submetidos ao imutável destino controlado pela providência divina.

O privilégio que Maquiavel confere ao tempo vem acompanhado da atenção que presta ao circunstancial, ao contingente, à decisão política tomada no instante em que o

¹ Ver Santo Agostinho (Agostinho, 1952, 2005) e São Tomás de Aquino (Aquino, 2004).

governante se depara com o imponderável da alteridade e precisa, então, produzir sua obra de arte política. O foco, portanto, é no particular.

O privilégio que Hobbes confere ao espaço vem acompanhado da atenção que presta ao código, à necessidade de se evitar que a contingência histórica provoque a desestabilização das fronteiras nas quais vige a autoridade soberana, à decisão política tomada dentro nos limites dentro dos quais se espera que o governante seja absoluto. O foco, portanto, é no universal.

Este capítulo, seguindo a lógica desenvolvida no precedente, não contrapõe dois autores, a fim de defender uma das perspectivas, em detrimento da outra. Em outras palavras, não se reproduz uma dicotomia, com vistas a decretar a necessidade ou a inevitabilidade de valorizar um dos polos ou uma das alternativas políticas. Em vez disso, o que se pretende é desenvolver a aporia da subjetividade moderna entre o particular e o universal, dessa feita pelo prisma do Estado.

Aqueles leitores familiarizados com literaturas de Ciência Política e Relações Internacionais sabem muito bem que o Estado é onipresente nos estudos, ao mesmo tempo em que raras vezes é problematizado. São recorrentes as abordagens que tomam o Estado como ponto de partida ou que decretam seu fim diante das forças da globalização; outras abordagens destacam um suposto movimento global em direção a um mundo cosmopolita, no qual o papel e a relevância do Estado seriam substancialmente reformulados. Isso pode ser visto tanto em perspectivas que são com frequência enquadradas na chamada direita no espectro político, como por outras que seriam situadas em uma suposta esquerda². O objetivo do capítulo não é o engajamento com essas perspectivas, porém a menção a elas ajuda a situar a discussão seguinte nos debates contemporâneos de teoria política (internacional).

O pensamento ocidental, muito antes do que hoje se chamaria de modernidade, sempre associou a discussão do indivíduo à da comunidade política. Os diálogos socrático-platônicos reproduzidos n'*A República* e os escritos políticos de Aristóteles, tanto n'*A Política* quanto na *Ética a Nicômaco*, são expressões tornadas canônicas de discussões filosóficas nesse sentido³. Desde então, dicotomias como cidadão/estrangeiro e amigo/inimigo já perpassam e, de certa forma, condicionam nosso imaginário político. No entanto, o corte histórico deste trabalho, aquilo que lhe permite, ao mesmo tempo, problematizar e, de certa forma, reproduzir constantemente termos como

² Ver Walker (2010)

³ Ver Platão (1980) e Aristóteles (1965, 1979).

“modernidade”, “política moderna”, “subjetividade moderna”, não deixa de ser plausível e isso por, pelo menos, dois motivos centrais e que se reforçam mutuamente. Em primeiro lugar, por se observar que o termo “moderno” e seus inúmeros derivados são constantemente empregados em discussões acadêmicas e em discursos fora da academia, de modo que já se tornaram parte do vocabulário cotidiano e do imaginário político de ambos os contextos sociais. Em segundo lugar, pode-se dizer que, ao serem retomados alguns textos de pensadores considerados “modernos” (e o trabalho optou por retomar textos de cinco deles), percebem-se rearticulações e problematizações que, a despeito de muitas continuidades, também apresentam consideráveis rupturas no pensamento ocidental. Sem dúvida, a leitura/interpretação desses textos é inseparável do imaginário político, assim como este mantém inerente relação com as próprias leituras que o reforçam ou que resistem a ele. Essa circularidade se expressa no recorte histórico deste trabalho e, ainda mais profundamente, na própria concepção de um período moderno que seria distinto do medieval; dito dessa forma, fica claro que certas concepções de história, subjetividade e política acabam se retroalimentando, estabelecendo uma circularidade ela própria aporética⁴. Portanto, embora a “modernidade” não seja o único ponto de partida/entrada possível para se pensar a política, é plausível vê-lo como sendo profícuo para essa tarefa, que é também a tarefa de se pensarem muitos problemas cotidianos contemporâneos.

As considerações acima podem ser vistas como um dos elos entre o primeiro e os capítulos seguintes. O segundo capítulo dedicar-se-á à aporia entre o particular e o universal na produção de subjetividade do Estado moderno. A próxima seção propõe uma releitura d’*O Príncipe* e a seção seguinte, do *Leviatã*. Antes de se passar ao terceiro capítulo, faz uma seção de transição. Dito isso, passa-se agora ao texto de Maquiavel.

3.1 Temporalidade para além dos limites do espaço

Maquiavel anuncia logo no início d’*O Príncipe* que se limitará a “examinar como [os] principados podem ser governados e mantidos” (Maquiavel, 2007, p.33) e sinaliza que *alguém* há de governar e manter tais comunidades políticas. Esse alguém é

⁴ Para uma brilhante formulação da relação entre história e política no período moderno, ver Fasolt (2004).

o governante que tem como meta se fazer presente de forma absoluta em seu território. Nesse sentido, como afirma Bartelson (1995a), o *stato* é uma condição objetiva, ao passo que o governante desempenha um papel ativo. Isso não significa que ambos sejam independentes um do outro: sem o Estado, o governante deixa de ser soberano, portanto de ser governante, e, sem o governante, o Estado deixa de ser um objeto de conhecimento e prática políticos. Sendo assim, sujeito e objeto, soberano e Estado se constituem mutuamente, sem ontologias próprias e anteriores à dinâmica política que, como será visto adiante, é inseparável da estética, da arte de governar⁵.

Essa dinâmica é caracterizada em meio a um contexto histórico que apresentava uma tensão entre o antigo e o novo, o tradicional e o que viria a se consolidar como moderno. Nesse espaço de contradições, rupturas e continuidades históricas, Maquiavel, refletindo sobre seu mundo e sobre seus próprios pensamentos, buscou produzir uma obra que articulasse harmonicamente o tempo, o espaço, o governante, a alteridade e as aparências. É a essa articulação que esta seção se volta daqui em diante.

Diante do novo, não somente o príncipe deveria rever sua arte de governo – novos principados requeriam novas concepções de governo –, como também o próprio Maquiavel se viu na necessidade de rever sua opinião sobre a verdade da política:

“Não ignoro ser crença antiga e atual de que a *fortuna* e Deus governam as coisas deste mundo, e de que nada pode contra isso a sabedoria dos homens. Por consequência, seria razoável não desperdiçar esforços, mas deixar-se guiar pela sorte. Esta opinião acha-se mais difundida hoje em dia, em virtude das mudanças que, escapando por completo ao entendimento humano, se operaram e continuam a operar ainda. Foi após refletir no assunto algumas vezes que eu também me inclinei em parte a concordar com essa opinião. Todavia, para que não se anule o nosso livre-arbítrio, eu, admitindo embora que a *fortuna* seja dona da metade das nossas ações, creio que, ainda assim, ela nos deixa senhores da outra metade ou pouco menos” (Maquiavel, 2007, p. 215-6)

N’*O Príncipe*, estão inseridas uma reflexão autoral sobre o modo de agir da autoridade política diante de uma nova conjuntura histórica e uma auto-reflexão do autor sobre sua própria concepção de autoridade política (Bartelson, 1995a). As

⁵ “[E]ntre duas esferas absolutamente distintas como são o sujeito e o objeto, não há qualquer laço de causalidade, qualquer exatidão, qualquer expressão possíveis, mas, antes demais nada, uma relação *estética*, quer dizer, no sentido que dou, uma transposição aproximativa, uma tradução balbuciante numa língua totalmente estranha” (Nietzsche, *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, p.16, ênfase no original).

mudanças que “escapam ao entendimento humano” se remetem à fonte de legitimidade política e à possibilidade do soberano e do autor de atuarem em um mundo que passa a conceder ao ser humano uma parcela de “livre-arbítrio”. Em seu tempo, não era de pouca relevância dizer que Deus e a *fortuna* não selam um destino implacável aos homens: Maquiavel se deparava com uma sociedade marcada pela autoridade eclesiástica e por um pensamento político dominado pelas controvérsias e confluências entre pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Nesse prisma, o pensamento de Maquiavel expressa uma resistência e uma contestação da autoridade. De acordo com Walker (1993, 2010a), Maquiavel retira a vida política da concepção cristã de eternidade; no mundo terreno, a vida política passaria a estar, agora, acima de Deus. O renascentista resiste a simplesmente aceitar a onisciência divina, para poder atribuir ao sujeito a capacidade de produzir sua subjetividade⁶ – não deve surpreender que algo próximo disso foi dito em relação a Montaigne.

Esse novo tempo é de uma nova temporalidade, de uma temporalização da política. Porém, é também um momento em que o novo ainda não se instaurou em definitivo, de modo que os usos e costumes vigentes ainda pesavam sobre o modo como se deveria governar. Assim como Montaigne, Maquiavel problematiza, porém sem descartar ou negligenciar, o código de sua época; ambos se deparam com a crise de seus tempos e, enquanto o autor-artista francês decide por se reconstruir face ao antigo e em direção à verdade futura inatingível, o florentino decide entender como o príncipe pode se legitimar e, assim, governar sua comunidade política – que viria a ser o Estado –, face ao imponderável da *fortuna*. Esta pode ser tratada como a questão crucial da temporalidade e da alteridade em Maquiavel: não mais a recorrência do mesmo, o fatalismo do destino, tampouco a reprodução da Grande Cadeia do Ser, a *fortuna*, segundo a interpretação aqui proposta, é o que propicia as aberturas e os fechamentos, as possibilidades e impossibilidades da política definida como a produção de limites e subjetividades na relação com a alteridade.

Ambos, Montaigne e Maquiavel, pretendem atribuir sentido a si próprios e ao mundo, sem prescreverem códigos universais e valorizando a particularidade da experiência e a contingência da *fortuna* que tornam a verdade de si e a verdade da política sempre por vir. A *fortuna* nunca se mostra em sua presença, mas sim em uma ausência, um porvir constitutivo da presença do soberano e da comunidade política; é,

⁶ Agradeço a R.B.J. (Rob) Walker por chamar minha atenção para a importância da temporalidade em Maquiavel.

em concomitância, o que não existe, não tem essência e o que funda a autoridade. Nesse sentido, a *fortuna* se aproxima da noção de *différance*, trabalhada por Derrida (1972a)⁷. O pensador francês afirma que há certa errância no jogo da *différance*, união do acaso e da necessidade de um cálculo sem fim; esse jogo é o que produz a identidade e a diferença sem ser, ele próprio, uma causa primeira, uma origem, uma essência presente. Em Maquiavel, a *fortuna* opera de forma similar: ao contrário das interpretações que recorrem ao florentino como argumento de autoridade para uma tradição de pensamento que privilegia a racionalidade instrumental da adequação de meios a fins, a interpretação aqui proposta enfatiza a fusão entre o cálculo e o acaso, a decisão política tomada na contingência da temporalidade e na expectativa do incognoscível. O passado, o presente e o futuro entram nesse jogo de produção e deslocamento da autoridade e da subjetividade do governante e do Estado.

Maquiavel não poderia jamais fornecer um manual de política para o governante, um método de como governar, visto que o governo é uma arte da *virtú* diante da *fortuna*, da habilidade do soberano em lidar com a contingência e ter o povo ao seu lado: “[m]uitos modos existem de cultivar tal afeto [o afeto do povo]. Contudo, variam tanto de povo para povo que não é possível estabelecer-lhe regra segura, e sobre eles guardarei silêncio” (Maquiavel, 2007, p.101). A resiliência do código (usos e costumes) tradicional faz com que o príncipe não possa se apresentar nu ao povo: “[n]ão é necessário a um príncipe ter todas as qualidades..., mas é indispensável que pareça tê-las... Daí a conveniência de *parecer* clemente, leal, humano, religioso, íntegro e, ainda de ser tudo isso, contanto que, em caso de necessidade, saiba tornar-se inverso.” (Maquiavel, 2007, p.160, ênfase adicionada).

A necessidade da *aparência* traz duas dimensões assaz relevantes: (1) na ambivalência do antigo e do novo, o governante deve agir de maneira diferente do que agia nas estruturas de autoridade política em declínio, porém levar ao povo a imagem de que respeita os valores da tradição, de que age em conformidade com os mesmos; ainda, (2) essa *aparência* é produto da própria arte de governar, do governo dos outros que passa pelo governo de si, pela criação de sua própria imagem para que a política seja

⁷ “De que forma poderia a língua alemã... imitar o ritmo de um Maquiavel que, no seu *Príncipe*, nos faz respirar o ar fino e seco de Florença, e que não pode abster-se de apresentar o assunto mais grave num *allegriissimo* indisciplinado.” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.59)

bela e, somente então, legitimada⁸. É relevante destrinchar um pouco mais o que cada dimensão desta procura indicar.

A ambivalência entre o antigo e o novo é um aspecto presente em todos os cinco pensadores interpretados neste trabalho. Talvez até fosse possível dizer que é um traço constante na contemporaneidade ou, ao menos, que se faz presente nas mais variadas análises e nos mais diferentes discursos e opiniões que fazem alusão a uma transição de eras, a uma alteração de paradigmas, a um movimento para outro tempo, enfim, que aludem à mudança, em oposição à continuidade. Nessa linha, os pensadores aqui discutidos podem ser vistos não apenas como exemplos de uma transição do antigo para o moderno, mas também como expressões da inescapável coexistência do antigo e do novo, do passado e do futuro que adquirem sentido apenas no presente ou, nos termos de Maquiavel, no julgamento político do governante diante, de um lado, da tradição na qual se insere e, de outro, da incerteza e do acaso que o aguardam em um indomável futuro. Essa ambivalência é o que torna necessários o cálculo e a prudência do governante, como também é aquilo que retira de ambos a possibilidade de certeza e de atribuição de probabilidades por meio de cálculos estratégicos. A incerteza não pode ser transformada em uma matriz de custos e benefícios que sustentem uma decisão pela via da escolha racional. Portanto, a prudência e o ajuste entre meios e fins, ou seja, aquilo que faria de um governante portador da *virtú*, não são desconectados desse fundamento ausente da autoridade que reside na *fortuna*: esse equilíbrio instável, produzido e deslocado na tensão entre *virtú* e *fortuna*, requer razão e intuição, conhecimento do mundo e produção do belo, em suma, requer o que se poderia dizer, em termos contemporâneos, de ciência e arte.

O parágrafo acima se liga à segunda dimensão: a do governo de si e do governo dos outros. Para tanto, apropria-se de uma discussão que Foucault (2005, 2008a, 2009b) levou a cabo nos últimos anos de sua obra⁹. De maneira breve, a questão central de Foucault nesses textos é mostrar como verdade, subjetividade e política são aspectos entrelaçados em uma sociedade e como o governo das pessoas e das coisas passa pelo

⁸ Foucault (2008b), ao negar que haveria uma arte de governar em Maquiavel, justifica sua posição, afirmando que não era preocupação do pensador a conservação do Estado em si, e sim a relação do príncipe com aquilo que excede sua dominação. Essa posição de Foucault em nada contraria o que se avança aqui, ainda que o termo “arte de governar” não apareça aqui com o mesmo sentido que Foucault lhe atribui.

⁹ A discussão de Foucault sobre o governo de si e dos outros se refere ao retorno do pensador aos estudos da Antiguidade. Aqui, no entanto, algumas das reflexões desse estudo serão trazidas para a interpretação de Maquiavel, sem que isso insinue que o próprio Foucault teria uma perspectiva similar na leitura do mesmo texto.

concomitante e constante governo de si mesmo que deve ser praticado pelo governante. Em outras palavras, governar uma comunidade política requer que o governante seja capaz de governar a si próprio e, nesse processo, produzir sua subjetividade. Segundo Foucault (2009b), esta é outra forma de ver a história do sujeito e de sua relação com a verdade que não a de uma análise epistemológica que trata o sujeito como dado previamente à interação – esta última associada ao “momento cartesiano”. Com isso, nem Foucault nem este trabalho pretendem desqualificar a epistemologia, o conhecimento de si, invertendo os polos do pensamento ocidental e conferindo primazia ao cuidado de si. No cerne do trabalho aqui desenvolvido, está a posição de que o conhecimento de si e o cuidado de si são duas dimensões constitutivas das insolúveis contradições em jogo na produção da subjetividade moderna; em outros termos, a aporia entre o universal e o particular é o que define a política como produção de limites e subjetividades na relação com a alteridade.

Trazendo essas reflexões de Foucault para a interpretação d’*O Príncipe*, é possível dizer que a produção de subjetividade do soberano é paralela não somente à capacidade de governar o povo, como também de produzir a subjetividade do próprio Estado - vale lembrar, o soberano e o Estado se constituem mutuamente. A auto-reflexão de Maquiavel diante da ambivalência entre o antigo e o novo lhe faz concluir que, naquele momento histórico, o indivíduo poderia ser sujeito de parte de seu destino. Essa afirmação é de enorme profundidade para o pensamento político e filosófico moderno: rearticula-se, assim, a subjetividade que, no caso, se remete à do soberano e à da comunidade política em vias de se tornar um Estado. Seguindo essa linha, os conselhos de Maquiavel ao príncipe não são guias de aplicação de conhecimentos para a prática política, e sim conselhos para que o governante (re)construa sua subjetividade *no* jogo político, a fim de que seja capaz de, governando a si próprio, governar o povo. O governo de si, nesse contexto, pode ser apropriado para a questão da produção da própria subjetividade moderna e, portanto, da política moderna.

O capítulo anterior reivindicou que o sujeito adquiria certo primado na reflexão de Montaigne, passando a ser uma constante construção na relação com a alteridade – o “outro” sendo tanto os outros seres humanos, como o “outro” de si próprio. Em Maquiavel, encontra-se algo similar: o deslocamento ininterrupto do jogo político, da política como jogo, faz com que a subjetividade do soberano e do Estado se faça *presente* somente na insuperável relação que mantém com a *ausência* da *fortuna*, uma alteridade inassimilável. Assim como Descartes reagiria a Montaigne, privilegiando

uma perspectiva epistemológica de cunho universalista para o sujeito, a próxima seção sugerirá que a postura de Maquiavel gerou uma reação também de privilégio do universal por parte de Hobbes. Antes disso, porém, é preciso voltar à arte de governar expressa em Maquiavel.

Habitar uma comunidade política era a única alternativa de vida de um ser humano; a relação entre os principados só era contemplada por Maquiavel, na medida em que interferia na (im)possibilidade de consolidação das respectivas fronteiras. Como bem lembra Walker (1993), Maquiavel não tinha no centro de suas preocupações as relações internacionais, a não ser como condição da vida política dentro do Estado, daí os esforços políticos terem que ser voltados exatamente ao governo e à manutenção dos principados. Essa consolidação passava pela arte de governar que exigia do príncipe a produção da bela aparência que conduziria à persuasão do povo – aquele que “sempre se deixa seduzir pelas aparências e pelos resultados” (Maquiavel, 2007, p.162). Deparando-se com o que julgava ser novo e anunciando/expressando esse momento, Maquiavel diz que “[s]e [no Império Romano] convinha satisfazer antes os soldados do que o povo, agora, porém,... é mais necessário aos príncipes satisfazer o povo do que os soldados porque a força do povo excede a dos soldados” (Maquiavel, 2007, p.179); e completa, “eu tanto aplaudirei quem erguer fortalezas como quem não as erguer; mas condenarei quem quer que, [confiando] nelas, julgue de pouca importância incorrer no descontentamento popular” (Maquiavel, 2007, p.191).

Contudo, o jogo político jamais chegaria a seu termo, ou à estabilização plena das fronteiras do espaço político interno, afinal “a natureza dos povos é inconstante, e fácil é persuadi-los de uma coisa, mas difícil mantê-los nessa persuasão” (Maquiavel, 2007, p.67). A impossibilidade de se atingir um estágio final desse jogo está ligada à afirmação acima de que, no mundo terreno, a vida política está acima de Deus. O pensamento político e filosófico ocidental não precisaria esperar o fim do século XIX e um alemão que viria a ser condenado pela Igreja, para que se anunciasse a morte de Deus e se condenassem os seres humanos a uma política sem descendência divina.

Os desafios do governante, portanto, não são apenas associados às ambições dos outros principados, como também à negociação interna com o povo e seus sentimentos. À pergunta que se faz sobre se ao príncipe seria melhor ser amado ou temido, Maquiavel responde: “[n]a minha opinião, conviria ser ambas as coisas. Dada, porém, a dificuldade de preencher alguém esse duplo requisito, o mais vantajoso é ser temido. Assim no-lo faz concluir a própria natureza dos homens. Estes são geralmente ingratos,

volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro” (Maquiavel, 2007, p.151). Nesse hostil ambiente, recomenda-se ao menos evitar o ódio quando não se puder ter o amor. Para tanto, é fundamental ser um artista das circunstâncias, administrando pela *virtú* as tonalidades do bem e do mal:

“As injúrias devem, pois, fazer-se todas de uma só vez, para que, durando menos, ofendam menos e os benefícios aos poucos, para durarem mais. Cumpre, do mesmo modo, a um príncipe manter com os seus súditos relações tais, que nenhum acontecimento bom ou mau faça variá-las. Se assim for, quando os tempos adversos trouxerem a necessidade imprevista, ele não terá mais tempo para praticar o mal, e o bem que fizer de nada servirá, porque será considerado como uma imposição das circunstâncias e ninguém lho agradecerá” (Maquiavel, 2007, p.95).

Com a *fortuna*, vêm a oportunidade, o acaso, a contingência, o imponderável; com a *virtú*, constrói-se seu próprio sucesso, que é o sucesso de governo – governo de si, dos homens e das coisas. O príncipe não deve desvelar a verdade, mas produzir o belo; a política é uma estética da ação e do governo, este tomado na complexidade indicada por Foucault, ou seja, na relação a si e com o outro¹⁰. Ainda, essa relação a si traz a luta do príncipe para se tornar soberano absoluto não somente do principado – “soberano absoluto da província” (Maquiavel, 2007, p.44) –, como de si mesmo. Em outros termos, o governante, no interstício da história, desafia o código não para substituí-lo por outro, porém para privilegiar seu livre-arbítrio em um mundo instável que o impele a construir seus diques sabendo que podem não ser – e provavelmente não serão – fortalezas que pararão a história ou levá-la-ão a seu próprio fim.

Dupla face da *fortuna*. Por um lado: “quando se adquirem estados numa província de língua, costumes e instituições diversas, aí é que começam as dificuldades e que se faz necessário ter *fortuna* propícia e grande indústria para conservá-los” (Maquiavel, 2007, p.40). Por outro: “como o fato de passar alguém de particular a príncipe pressupõe *virtú* ou *fortuna*, é de crer que uma ou outra dessas duas coisas atenuem em parte muitas dificuldades. Apesar disso, quem menos confiou na *fortuna*, por mais tempo reteve a sua conquista” (Maquiavel, 2007, p.64). Por um lado: “[t]ais oportunidades, pois, constituíram a *fortuna* desses grandes homens, e a *virtú* deles fez com que as oportunidades fossem aproveitadas, trazendo honra e felicidade à pátria”

¹⁰ “Eu considero impossível livrar-se do estudo da política permanecendo um homem de ação” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política, p.49).

(Maquiavel, 2007, p.66). Por outro: a “*fortuna...* demonstra todo o seu poderio quando não encontra *virtú* preparad[a] para resistir-[lhe] e, portanto, volta a sua fúria para os pontos onde não foram feitos diques para contê-la” (Maquiavel, 2007, p.215-6). A *fortuna*, nesse momento da história, não é mais a soberana divina governante do destino, e sim o que, em um só movimento ou deslocamento, abre oportunidades de sucesso ou condena à inundação total um Estado cujo príncipe não tiver *virtú* para construir seus diques.

A *fortuna* não causa ou origina o sucesso ou o fracasso; nem causa, nem origem, mas movimento de temporalização da política e do próprio espaço do Estado. É o jogo da aparência que se faz passar por verdade na tensão em que está com a *virtú*: “[n]unca lhes agradou [aos romanos] o dito que os sábios de nossos tempos repetem constantemente: *gozar o benefício do tempo*; preferiram, ao contrário, o conselho da sua *virtú* e prudência, pois o tempo impele tudo para frente, e pode trazer consigo tanto o bem como o mal, e tanto o mal como o bem” (Maquiavel, 2007, p.47, ênfase no original)¹¹ – talvez por isso Hobbes tenha querido parar o tempo e fixar a história, ao passo que Kant, se empenhado na tentativa de assegurar ao ser humano que a história seguiria uma teleologia em direção à plena realização de sua humanidade.

Enfim, a *fortuna* é o que faz premente a ação do governante, sem a qual o Estado deixaria de ser o que é e, por conseguinte, o príncipe deixaria de ser o que é. Nesse sentido, a definição da política deixa de se dar a partir das perguntas “o que é?” - a qual pressupõe uma ontologia fixa – e “por quê?” – a qual pressupõe ou uma origem causal ou uma direção final – e passa a ser uma resposta circular à pergunta “como?” (Derrida, 1972e): a política é a definição do que é político (Walker, 2010a). Derrida (1972e) aponta que, no pensamento metafísico, as perguntas “o que é?” e “por quê?” pressupõem um determinado tipo de resposta que seja capaz de prover uma *definição verdadeira* a alguma *coisa presente a si mesma* e uma *explicação* para alguma correlação causal e/ou algum movimento histórico com direção teleológica. Se a política é um processo de constante deslocamento, um jogo da *différance*, então esse tipo de resposta que requer um fundamento ontológico fixo se torna impossível. Problematizar a própria formulação da pergunta e a substituir pelo “como?” são formas de se pensar a política como um processo, um jogo cujo local não é dentro ou fora dos limites do

¹¹ Na tradução aqui utilizada, *virtú* vem entre colchetes, seguindo a palavra *virtude*. Para evitar uma incursão profundamente interessante, porém inviável para este texto, acerca da relação entre *virtú* e *virtude*, optou-se sempre por manter apenas *virtú*, suprimindo a tradução.

sujeito, do Estado e/ou do sistema internacional, mas nas suas fronteiras, na produção desses próprios limites.

Maquiavel diz que “os homens prosperam quando a sua imutável maneira de proceder e as variações da *fortuna* se harmonizam e caem quando as coisas divergem. Julgo, todavia, que é preferível ser arrojado e cauteloso, porque a *fortuna* é mulher e convém, se a queremos subjugar, batê-la e humilhá-la” (Maquiavel, 2007, p.220-1). Recorde-se, porém, que a virilidade da política não pode extirpar a alteridade sedutora, afinal é a partir dela que as oportunidades de sucesso se abrem: dupla face do imponderável. De *amor e ódio*, esta é a relação do governante com a figura feminina que ameaça seus fálicos diques; se extirpada, ter-se-ia o fim da política, portanto da circularidade entre o príncipe e o Estado – lembrando que um não subsiste sem o outro¹². Cabe-lhe, então, lidar com o acaso: “[é] importante que ele tenha um espírito pronto a se adaptar às variações das circunstâncias e da *fortuna* e... a manter-se tanto quanto possível no caminho do bem, mas pronto igualmente a enveredar pelo do mal, quando for necessário” (Maquiavel, 2007, p.160-1). Segundo Walker (1993), a *virtú* se remete à conclamação para que o herói viril seduza a *fortuna*.

Na leitura que propõe acerca da noção de *pharmakon* de Platão, Derrida (1972d) salienta que tanto o remédio, associado à racionalidade transparente e terapêutica da ciência, quanto o veneno, associado ao mágico e à força surpreendente da dinâmica, formam a lógica de insolúvel contradição dessa operação ambígua. O *pharmakon*, para Derrida, produz o jogo da aparência que se faz passar por verdade, sendo, então, sua origem não originária, sem fundamento ontológico externo à operação perene que coloca em movimento. Apropriando-se essa discussão para o texto de Maquiavel, a tensão entre *virtú* e *fortuna* ocupa o lugar central dessa operação que é o jogo político, a política como jogo. O príncipe, na busca por seduzir e domar a *fortuna*, se depara com uma tarefa que o conclama à constante ação em um instante de contingência que é produtor da verdade como efeito da aparência, da verdade-aparência.

Promessa e ameaça, o futuro, nesse jogo, é uma condição de possibilidade do presente, assim como o externo o é do interno. Vale recordar, se há alguma preocupação de Maquiavel com as relações que hoje se denominam de internacionais, isso se dá na

¹² “Considerando que a verdade seja mulher, seria justificado suspeitar então que todos os filósofos, sendo dogmáticos, pouco percebiam de mulheres? Que a seriedade absoluta, a inoportuna falta de tato que até agora se têm utilizado para atingir a verdade eram meios demasiado desastrosos e inconvenientes para conquistar os favores precisamente de uma mulher? Positivamente é que ela não se deixou conquistar” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.29).

medida em que elas possibilitem a vida política dentro dos Estados. Para isso, devem ser enfrentadas as ameaças à comunidade política, as quais advêm do povo, caso este não se deixe persuadir pela arte criada por seu governante, assim como dos outros principados e do tempo. Foucault (2006b)¹³ lembra que toda análise de Maquiavel tenta definir o que consolida a relação entre o príncipe e o Estado, ao passo que, no século seguinte, o de Hobbes, a questão passa a ser a da existência e da natureza na entidade abstrata que é o Estado. *D'O Príncipe ao Leviatã*, o movimento do pensamento político eleva o nível de abstração, como os próprios títulos das obras sugerem – afinal, o primeiro se remete a um governante, condição subjetiva do principado, enquanto o segundo já se refere ao próprio Estado e propõe que a arte de governar não seja a estética de um artista soberano, e sim uma forma voltada exclusivamente ao fortalecimento da entidade. A problemática hobbesiana será tratada adiante, por ora cabe retornar a um ponto crucial: a alteridade nessa tripla tensão política – com o externo, com o interno (o povo) e com a temporalidade.

No que tange à tensão externa, ou seja, à impossibilidade de vida fora da comunidade política e à necessidade de bem gerir as fronteiras que separam o dentro do fora, a fim de que se evitem ingerências de forças estrangeiras nos negócios internos, os dois conselhos mais enfatizados por Maquiavel talvez sejam: (1) que o governante jamais confie senão nele mesmo e em suas capacidades de governar com boas leis e, em especial, bons exércitos; e (2) que não se mantenha neutro em controvérsias que envolvam vizinhos – “se torna estimado quando sabe ser verdadeiro amigo ou verdadeiro inimigo, isto é, quando abertamente se declara a favor de alguém ou contra outrem. Esta resolução é sempre mais vantajosa do que permanecer neutro” (Maquiavel, 2007, p.195). Ou seja, para lidar com o outro no espaço externo, deve-se almejar a demarcação nítida do próprio espaço e ter uma postura ativa em momentos de guerra entre outros principados. Essa tensão não esgota a complexidade da política e não está dissociada da tensão interna. A produção de uma política esteticamente bela é fundamental para se governar o outro dentro de suas próprias fronteiras e evitar que este seja desvirtuado por forças externas. Duas dinâmicas inseparáveis e que impelem aqueles que, como Maquiavel, pretendem entender a política a não tornar o dentro e o fora duas realidades ontologicamente distintas. Sabe-se bem que, com os séculos, os conselhos do pensador de Florença foram por muitos ignorados, *Aberystwyth*, em 1919,

¹³ Ver “A Tecnologia Política dos Indivíduos”, nos volume V dos Ditos e Escritos.

marcando talvez, para as Relações Internacionais, a expressão convencional mais paradigmática dessa negligência e da separação ontológica que Maquiavel condenaria¹⁴.

Contudo, ainda que tenha maestria em produzir o belo e assertividade em não permitir a confusão do dentro com o fora, o príncipe ainda assim não domina completamente aquela que pode irromper e elevar as tensões anteriores: a *fortuna* deve ser amada e odiada, traz a um só golpe o bem e o mal. A apropriação de uma discussão de Derrida (1978)¹⁵, a despeito de ter sido feita em um contexto completamente diferente, permite entender o deslocamento constante na relação do herói viril com a mulher potencialmente traiçoeira ou, ao menos, incognoscível. No texto, Derrida afirma que a sedução da mulher opera à distância e assim exerce seu poder; o fechamento completo dessa distância poderia levar à própria morte. A mulher é uma verdade que nunca se doma ou se conquista; ao mesmo tempo, ela é a maior ambição do homem, o desejo máximo para cuja conquista ele depreende toda a sua virilidade.

Essa breve digressão ao texto de Derrida permite retornar à interpretação de Maquiavel. No jogo político, a *fortuna*, sendo não-identificável, uma alteridade radical inevitável, porém impassível de ser completamente domada, é a verdade ausente da política, a verdade sem centro ou referente, uma verdade não-verdadeira, portanto. Essa distância é uma ausência constitutiva da presença soberana, uma alteridade imbricada na identidade do governante e do Estado. Para controlá-la, o príncipe deve torná-la racional, fria, disciplinada, ou seja, trazê-la para seu mundo público, viril e masculino, o que seria a própria aniquilação da alteridade e da política. Essa aniquilação, no entanto, decretaria a morte do próprio governante, o fim do Estado, da política, enfim, de todo o mundo cujo nascimento Maquiavel testemunhava e ele mesmo construía.

Sabe-se em que medida a política moderna tentou eliminar essa alteridade feminina e erigir um monstro frio e idolatrado pela imperiosa capacidade de ser racional¹⁶. A releitura aqui proposta d'*O Príncipe* não é um velório nostálgico do que um dia supostamente fora a valorização do feminino na política, tampouco é uma

¹⁴ O ano de 1919 é narrado convencionalmente, logo nas primeiras aulas da maioria dos cursos de graduação em Relações Internacionais que seguem a tradição anglo-saxã, como sendo a data de formalização institucional da disciplina no campo acadêmico. Para uma problematização dessa narrativa e da historiografia de RI contada por meio de uma sucessão de debates, ver, entre outros, Schmidt (1998a, 1998b, 2002a, 2002b), Vigneswaran e Quirk (2004) e Neves Silva e Lage (2009).

¹⁵ Neste texto – *Éperons/Spurs* –, Derrida (1978) discute os estilos de Nietzsche e a figura do feminino em sua obra. Aqui, no entanto, esta discussão será apropriada para se propor uma leitura da figura da *fortuna*, em Maquiavel. Essa obra está em processo de tradução para o português por Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues.

¹⁶ “Estado chama-se o mais frio dos frios monstros. E com frieza é que mente. Aqui está a mentira que sai de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o Povo’” (Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, p.50).

acusação de machismo imputada à modernidade¹⁷; o que se reivindica aqui é que não se pode dar sentido à política moderna senão pela relação aporética na articulação do tempo com o espaço e do particular com o universal. É isso que se busca expressar neste capítulo com o par Maquiavel-Hobbes.

Na superfície das aparências criadas pelo governante na tensão com o povo e com os outros principados, o tempo é o que impede a superação da dúvida e a pincelada final do artista; este governa fadado a viver em uma indecidibilidade que, ao contrário de torná-lo passivo e desesperançoso quanto à possibilidade de resistência ao imponderável, impele-o a agir e o conduz à prática política que é também a sua auto-criação e a criação da soberania do Estado. No mesmo século, vale lembrar, também na ambivalência entre o antigo e o novo, Montaigne se vira conclamado a uma postura similar.

Situado em um contexto filosófico e político específico, Maquiavel recorre à história não para apontar procedimentos técnicos e metodológicos que, uma vez emulados, garantiriam o sucesso:

“[seguindo] os homens, quase sempre, as vias trilhadas por outros, procedendo em suas ações por imitação, e não lhes sendo possível conservar-se perfeitamente dentro das raias representadas pelas trajetórias dos outros, nem acrescentar algo [à] *virtú* daqueles a quem imitam, deve um indivíduo prudente enveredar sempre pelos caminhos percorridos pelos grandes vultos e tomar como exemplo os que mais destacados foram, a fim de que, ainda quando não chegue a igualá-los, possa ao menos aproximar-se-lhes” (Maquiavel, 2007, p.63).

A imitação completa é impossível, a reprodução da *virtú* dos homens do passado também o é; isso ocorre não porque os contemporâneos de Maquiavel seriam menos capazes de identificar os caminhos bem sucedidos do passado, mas porque tais caminhos dependem das circunstâncias e a *virtú* não representa um modelo expresso e prescrito em um código, e sim algo intrínseco ao tempo, à temporalidade da política. Ora, a *virtú* também é o que constitui o próprio governante e o torna capaz de se produzir como presença soberana absoluta na comunidade política e, assim, governá-la

¹⁷ As inúmeras perspectivas feministas que emergiram a partir do século XX abordam, por diferentes vias, a questão de gênero na política. Em *Relações Internacionais*, ver, por exemplo, Ann Tickner (1996, 1997), V. Spike Peterson (1992), Nancy Fraser (2005), assim como textos de Cynthia Enloe, Marysia Zalewski, Christine Sylvester, entre outras.

e mantê-la. Contudo, esse elemento de prudência e bom governo não é fixo, nunca chega a se consubstanciar como um centro; isto é, o desejo de soberania absoluta, objetivo último da política, não se realiza.

Dessa forma, o esforço por linearizar o tempo ou mesmo torná-lo teleológico sofre a disjunção da sedução, da dúvida, da alteridade. Impede-se, assim, a fixação da entidade abstrata, impossibilitam-se a absolutização da presença e a definitiva exclusão da diferença. Ao mesmo tempo, esse esforço visando ao impossível é o que enseja a possibilidade da identidade e da presença, da vida dentro da comunidade política: as condições de possibilidade são as condições de impossibilidade. O passado não ensina senão que a verdade não pode ser ensinada na exata medida em que é contingente; o futuro como ausência condiciona o presente e submete a presença ao sempre potencial deslocamento que é também a marca do outro com que se depara lá onde deveria estar a simples identidade da origem. A ontologia do Estado pressupõe essa indecidibilidade que é o processo de produção da subjetividade, da soberania e da verdade. Não há mulher-em-si, não há príncipe-em-si: a política é a definição do que é político.

Para concluir, é preciso voltar ao ponto de partida. A circularidade da relação entre o Estado e o príncipe se dá a partir do momento em que Maquiavel reflete sobre a política não apenas para dizer que o governante agia errado diante da realidade, mas que a própria realidade mudara. Se, de um lado, a condição objetiva da comunidade política depende do príncipe, de outro, a condição subjetiva deste depende daquela. Tudo isso ameaçado pela complexa e multifacetada relação com a alteridade: no espaço, o povo e os demais principados; no tempo, a *fortuna* que pode levar à disjunção do equilíbrio esteticamente produzido pelo governante. A política, então, não se resumiria a um cálculo estratégico que orientasse meios a fins e que, maquiavelicamente, estivesse preocupado apenas com a manutenção do poder por parte do soberano. A política, na arte maquiaveliana que a interpretação aqui proposta sugere, é um movimento constante de temporalização do espaço em uma dinâmica constituída por uma relação com a alteridade que produz as próprias subjetividades, tanto do príncipe quanto do Estado.

Contra o universalismo escolástico então vigente, Maquiavel propôs uma linguagem do particular (Walker, 1993), do contingente, da experiência que produz a subjetividade da soberania absoluta do governante, porém a condiciona às circunstâncias de uma política de temporalização do espaço que incita a um ceticismo muito mais próximo de Montaigne do que de Descartes. A ânsia pela certeza não acometeu Maquiavel, como viria a fazer com Hobbes; a dúvida não era um caminho

para a fixação dos limites da subjetividade, como Descartes almejou com o *cogito* e Hobbes viria a almejar com o Leviatã. Maquiavel articulou espaço a tempo, de modo que aquele era sempre deslocado por este no movimento de alteridade da sedutora *fortuna*; coube a Hobbes a tarefa de tentar interromper e fixar o tempo, para possibilitar a fixação do espaço. Entre Maquiavel e Hobbes, uma aporia entre o particular e o universal articulada espaço-temporalmente e que iria receber sua mais eminente formulação com certo filósofo que pouco saiu de sua pequena cidade na antiga Prússia Oriental, mas que seria uma das mais eminentes expressões da política moderna, nas fronteiras do sujeito, do Estado e do sistema internacional.

A discussão de Maquiavel não deve levar à precipitada inferência de que a política deveria ser revertida em estética ou de que o particular sobrepuja qualquer concepção universalista. A política moderna ocorre nos limites da insolúvel contradição entre a razão e a arte e entre o universal e o particular. A seção seguinte se dedica a interpretar o *Leviatã* nessa lógica aporética que vem sendo aqui avançada.

3.2 Espacialização para (de)limitar o tempo

Em Maquiavel, a soberania absoluta do governante em seu principado depende de sua ação no tempo, da tensão, que lhe é constitutiva, entre a *virtú* e a *fortuna*. Esse modo de atribuir sentido à realidade, na ambivalência entre o antigo e o novo, rearticula-se no século XVII. De acordo com Bartelson (1995a)¹⁸, três princípios emergem no entendimento da noção de soberania nesse século: o primeiro, princípio de individuação, determina que a própria soberania seja indivisível, e não mais um predicado atribuído a uma entidade política que lhe seria anterior; o segundo, princípio de identificação, define que a soberania se associe, de um lado, à divinização e à personalização da autoridade de um soberano e, de outro, ao Estado como lócus naturalizado de autoridade despersonalizada; por fim, o terceiro, princípio de ordem, aborda o Estado como entidade empírica, classificável e representável no sentido cartesiano.

¹⁸ Agradeço a Nicholas Onuf por chamar minha atenção para a leitura de Hobbes feita por Bartelson.

Como foi visto na interpretação de Foucault (1995) do século de Descartes e pode ser reforçado pelos princípios acima, o saber é organizado por uma demarcação clara das fronteiras entre identidade e diferença que permita o ordenamento e o conhecimento científico de objetos enquadrados: o “centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*” (Foucault, 1995, p.90, ênfase adicionada). Se, de um lado, Montaigne era o autor-artista que pintava a si próprio no decorrer de suas infindáveis experiências; se Maquiavel demandava do príncipe a produção do belo pela prática política, a fim de produzir sua própria subjetividade e, com isso, ser capaz de lidar com as intempéries e oportunidades abertas pelo tempo; se, portanto, tanto na est-ética política de si quanto na política estética temporalizada tem-se o quadro como uma obra de arte constantemente pintada e nunca perfeita e acabada, Descartes e Hobbes são expressões de um momento – o “momento cartesiano” e também “hobbesiano” – em que tal quadro é matemático, algébrico, formado por elementos claros e distintos, identificados e individualizados na condição de objetos do conhecimento¹⁹.

No centro da produção de conhecimento, está a representação e, para isso, é fundamental entender o papel da linguagem, “a mais nobre e útil de todas as invenções” (Hobbes, 2009, p.33). É a linguagem que nomeia, denomina e possibilita as conexões entre tais nomes, sendo, assim, condição de possibilidade para o governo e a sociedade entre os homens. Deus, “primeiro autor da linguagem” (p.33), castigou os homens quando, no tempo distante da torre de Babel, estes se rebelaram e foram punidos pela divindade com “o esquecimento de sua língua primitiva” (p.33). No lugar de uma língua que representasse o estado de natureza, agora ter-se-ia que lidar com a multiplicidade produzida naquele distante tempo e produtora da alteridade daquele longínquo espaço bárbaro. Isso será retomado ao longo desta seção.

Os critérios do verdadeiro e do falso são providos pela linguagem, e não pelas coisas; ora, se a linguagem é constitutiva da sociedade, então se pode inferir que esta é a fonte da verdade no mundo²⁰. Ainda, se a perda da língua primitiva torna o mundo plural e, por conseguinte, composto por múltiplas sociedades, então a própria verdade é

¹⁹ Não é objetivo deste texto trabalhar com minúcias as aproximações e os distanciamentos entre Descartes e Hobbes, mas apontar alguns elementos que os ligam e que servem para entender um espaço comum que ocuparam em relação a Montaigne e Maquiavel, respectivamente.

²⁰ “Ora, este tratado de paz [que retira os homens do estado de natureza] fornece algo como um primeiro passo em vista de tal enigmático instinto de verdade. De fato, aquilo que daqui em diante deve ser a ‘verdade’ é então fixado, quer dizer, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem vai agora fornecer também as primeiras leis da verdade, pois, nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira” (Nietzsche, *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, p.9-10).

plural. A partir disso, uma frase como “na correta definição dos nomes se encontra o primeiro uso da linguagem, que é a conquista da ciência” (p.37) se torna muito mais problemática do que uma interpretação cientificista iria querer demonstrar. Mais do que nomear, a linguagem permite aos homens a conversa e o acordo sem os quais os nomes estariam anarquizados caoticamente:

“[p]or meio desses elementos [nomes e conexões entre eles], os homens registram seus pensamentos e suas lembranças, e os enunciam aos demais para mútua utilidade e conversação. Sem isso, não haveria, entre os homens, nem governo, nem sociedade, nem tratado de paz, além daquele existente entre leões, ursos e lobos” (Hobbes, 2009, p.33).

Em algumas páginas apenas, Hobbes foi capaz de delinear um complexo encadeamento de termos que define o ponto de partida da problemática aqui proposta e que foi formulado brilhantemente por Bartelson (1995a):

“sem linguagem, não pode haver nem sociedade nem conhecimento, visto que a linguagem é a base da comunicação e da representação; sem sociedade, não pode haver nem linguagem nem conhecimento, visto que a sociedade é a base do acordo acerca das representações e da verdade; sem conhecimento, não pode haver nem linguagem nem sociedade, visto que o conhecimento é a base da ordem cognitiva e da paz social” (p.148)²¹

A partir dessa formulação, analisar-se-á adiante como Hobbes trabalha a articulação espaço-temporal da política moderna.

Assim como Maquiavel, Montaigne e Descartes, Hobbes se depara com uma situação histórica turbulenta, de crises institucionais e do próprio sujeito e também de contestação da autoridade eclesiástica. Isso pode ser visto não apenas nas menções à guerra civil que lhe era contemporânea ou nas associações com outros eventos históricos que o teriam influenciado, mas também nas recorrentes críticas ao pensamento político cristão dos escolásticos e na dedicação de uma enorme parte da obra à proposta de uma leitura “correta” das Escrituras.

²¹ No original: “without language, there can be no society and no knowledge, since language is the basis of communication and representation; without society, there can be no language and no knowledge, since society is the basis of agreement on representations and truth; without knowledge, there can be no language and no society, since knowledge is the basis of cognitive order and social peace” (Bartelson, 1995a, p.148).

Diante dessa conjuntura, Hobbes opera, segundo Walker (2010a), quatro movimentos: afirma um universalismo ontológico ligado a um universalismo epistemológico do método científico; afirma uma ontologia política universalista sobre indivíduos livres e iguais; projeta essa ontologia no tempo (invenção de um passado) e no espaço (selvagens do Novo Mundo, agora já chamado de América); e narra a passagem do estado de impossibilidade da vida política, dada a incompatível e ameaçadora relação entre liberdade natural e igualdade, para a possibilidade da política, agora moderna. Esse quatro movimentos possuem, como articuladores fulcrais, o tempo, o espaço e a soberania, assim como a relação entre os seres humanos e a cidadania. É em torno desses quatro aspectos e da formulação apresentada na citação de Bartelsson que se desenrola o fio condutor da interpretação desta seção.

O “momento cartesiano” tornou nítida a separação sujeito-objeto e buscou ordenar o mundo para conhecê-lo, atribuindo ao sujeito produtor do conhecimento essa tarefa de ordenamento. Em Hobbes, de forma análoga, não há ordem sem um ordenador (Bartelsson, 1995a), daí se torna imperativa a presença de um soberano que garanta a existência da sociedade, o acordo em torno da verdade das representações e a certeza do conhecimento. Tanto Descartes quanto Hobbes se veem na tarefa de proporcionar essas certezas e verdades científicas refletindo, respectivamente, sobre o sujeito e sobre o Estado. Nessa reflexão, ambos atrelam a suas proposições uma estética de escrita bem específica. O capítulo anterior destacou, entre outros aspectos, as implicações de escrever um método e fazê-lo se sobrepôr ao ensaio; este capítulo associa o gênero de escrita de Hobbes às suas considerações acerca do Estado. Em outros termos, pode-se dizer que o *Leviatã* é um exercício de *autoridade* em dois sentidos interrelacionados: de um autor que busca decretar a interpretação correta de sua própria obra e de um pensamento que busca legitimar uma autoridade política específica em seu contexto histórico.

Em relação ao livro que apresenta ao mundo, Hobbes (2009) afirma: “[q]uando eu tiver exposto ordenadamente o resultado de minha leitura, os demais não terão outro incômodo, senão comprovar se, em si mesmos, chegam a conclusões análogas. Este gênero de doutrina não admite outra demonstração” (p.19)²²; e, já nas últimas palavras do livro, cumprimenta-se pelo resultado final da obra: “[n]o que diz respeito ao conjunto da doutrina, percebo que seus princípios são verdadeiros e adequados e seus raciocínios

²² Agradeço a R.B.J. Walker por me enfatizar esta passagem.

sólidos” (p.482)²³; “[d]este modo concluí meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, imparcialmente, sem propósitos pessoais e sem outro objetivo senão aquele de evidenciar aos olhos dos homens a mútua relação existente entre proteção e obediência” (p.484). Sem pessoalidade, sem particularidades, Hobbes reivindica para si a consecução de uma obra acabada, universalizável e passível de ser difundida nas universidades como fonte de uma interpretação correta das Escrituras e do governo civil.

Talvez seja possível para Hobbes dizer que sua obra está acabada em razão exatamente da especificidade de seu objeto de estudo e análise, qual seja, descrever o modo pelo qual a arte cria um homem artificial, presente em toda e qualquer sociedade: “[a] Natureza (a arte com a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada de tal maneira, como em muitas outras coisas, pela arte do homem, que esta pode até mesmo criar um animal artificial” (p.17); a arte imita “essa obra racional que é a mais excelsa da Natureza: o homem. Na realidade, graças à arte criamos esse grande Leviatã a que chamamos República ou Estado (em latim, *Civitas*), que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural, e que foi instituído para sua proteção e defesa” (p.17)²⁴.

As analogias recorrentes desse homem artificial com a anatomia do corpo humano podem ser interpretadas como declarações – que se pretendem incontestáveis – acerca da presença soberana de uma autoridade plena, e não de um governante que deveria constantemente estetizar a política para produzir sua própria subjetividade e garantir a existência objetiva do Estado diante das vicissitudes da temporalidade. Essas mesmas analogias reforçam uma das reivindicações medulares avançadas neste trabalho: pensar a modernidade é um exercício inseparável da reflexão sobre o sujeito e o Estado modernos (o próximo capítulo aduzirá a isso o sistema internacional). Não é de se surpreender que Montaigne e Maquiavel possuam tantas confluências em suas reflexões, o mesmo ocorrendo com Descartes e Hobbes. Essas aproximações não devem levar à inferência de que não haja divergências internas nos pares acima, mas expressam

²³ Mostra-se bem interessante uma comparação com a seguinte frase dos *Ensaio*s, de Montaigne: “[t]emos, portanto, quando se apresenta uma nova doutrina, razões de sobra para desconfiar e lembrar que antes prevalecia a doutrina oposta.” (1972, LII, CXII, p.268).

²⁴ “A relação misteriosa que presentimos agora entre a arte e o Estado, a voracidade política e a criação artística, o campo de batalha e a obra de arte, nos faz compreender que o Estado... não é outra coisa senão este punho de ferro que obriga pela violência a sociedade a se desenvolver” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política, p.124).

as íntimas ressonâncias – modernas, por assim dizer – entre o pensamento filosófico e político acerca do sujeito e do Estado.

Essas ressonâncias estão imbricadas com as rearticulações de espaço e tempo que os textos aqui interpretados trazem à tona. Conforme dito acima, Hobbes quer garantir a totalidade de sua obra e, ao mesmo tempo, a plenitude da autoridade soberana; para tanto, vê-se diante da necessidade de espacializar a política para limitar o tempo, ou melhor, *delimitar o tempo e articular tal delimitação com o espaço*. Essas duas dimensões – Hobbes diante do seu livro e diante do mundo – revelam como a discussão da doutrina de escrita está intimamente ligada à ambição política expressa no *Leviatã* (Walker, 2010a), assim como estava a discussão de método, em Descartes, ligada a propósitos políticos. Essa articulação espaço-temporal nisso que se poderia chamar de “momento hobbesiano” é uma busca pela realização do universal (a humanidade) no particular (através da cidadania); para tanto, a liberdade e a obediência precisam se harmonizar (Walker, 2010a; 2010b).

Hobbes opera nos limites do Estado e também naquilo que o Estado limita a partir de um ato político original de autoridade que é também uma força performática de junção da linguagem com a sociedade e o conhecimento²⁵. Esse ato político é de ruptura com o estado de natureza; é o que o torna inacessível, porém constitutivo da identidade soberana do Estado; é o que faz com que o externo/ausente faça parte do interno/presente²⁶. Como será visto adiante, a esse estado de natureza se liga a noção de alteridade situada no tempo e no espaço, de modo que identidade e diferença passem a ser vistas não mais como realidades ontológicas em relação de pura exterioridade, e sim como efeitos do jogo político instaurado nesse ato de origem que as produz.

Portanto, ciente da circularidade na relação entre conhecimento, linguagem e sociedade; diante de uma crise política contemporânea; e com a meta explícita de produzir uma doutrina fechada sobre um objeto de estudo que é a essência da soberania, Hobbes precisa articular, de forma definitiva, espaço e tempo. Antes disso, porém, é fundamental que se conheça a natureza humana, afinal são seus atributos que explicam e legitimam este homem artificial que sedimentará a política em um espaço, a partir de

²⁵ Carl Schmitt, séculos depois, se voltará ao extremo oposto, na ambivalência da condição soberana diante da lei, o que motivará a retomada do paradoxo da soberania por pensadores contemporâneos como Giorgio Agamben. Ver Schmitt (1985, 2002) e Agamben (2004, 2007, 2008).

²⁶ Essas considerações têm como influência a discussão de Derrida (1967) em torno da escritura como violência fatal da instituição política.

um tempo narrado. Ao invés da diversidade dos seres humanos e das particularidades da experiência política no tempo, Hobbes decreta o privilégio do “conhece-te a ti mesmo”:

“[e]sse ditado nos ensina que, tendo em vista a semelhança entre os pensamentos e as paixões de um homem e os pensamentos e as paixões de outro, que olha para si mesmo e considera o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, teme, etc., qualquer homem poderá ler e saber, por conseguinte, quais são os pensamentos e paixões dos demais homens em ocasiões parecidas” (p.19).

Conhecendo os homens, pode-se entender porque a razão e as paixões levam-nos do estado de natureza para a sociedade e quais as implicações disso para sua vida. Dito de outra forma, o “conhecimento de si” possibilita a Hobbes propor uma narrativa das origens do Estado moderno, por conseguinte da modernidade, através de um método de raciocínio que embasa uma doutrina cuja finalidade é excluir as particularidades desviantes, em prol da ordem. Situando essa problematização na reivindicação central da discussão avançada até o momento, pode-se dizer que Hobbes destaca uma dimensão da subjetividade moderna que está em relação aporética com a que foi expressa em Maquiavel, assim como ocorre com Descartes e Montaigne. Essa aporia se tornaria mais complexa no século XVIII, com Kant.

Deixar o estado de natureza é abdicar-se da liberdade natural, que pode levar os indivíduos à própria aniquilação, em prol de sua segurança. O raciocínio matemático de Hobbes é direto:

“[a] Natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que, se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz que outro, quando considerados em conjunto a diferença entre um homem e outro não é tão relevante que possa fazer um deles reclamar para si um benefício qualquer a que o outro não possa aspirar tanto quanto ele” (p.93);

ora, se, e somente se, isso é verdade, então:

“[d]essa igualdade de capacidade entre nós resulta a igualdade de esperança quanto ao nosso fim. Essa é a causa pela qual os homens, quando desejam a mesma coisa e não podem desfrutá-la por igual, tornam-se inimigos e, no caminho que conduz ao fim (que é, principalmente, sua sobrevivência e,

algumas vezes, apenas seu prazer), tratam de eliminar ou subjugar uns aos outros” (p.94).

O corolário disso é:

“Por isso, quando não existe um poder comum capaz de manter os homens numa atitude de respeito, temos a condição do que denominamos guerra; uma guerra de todos contra todos... o período do tempo em que existe a vontade de guerrear; logo a noção de tempo deve ser considerada como parte da natureza da guerra, tal como é parte da noção de clima” (p.95);

A natureza humana, na medida em que confere a liberdade natural, é responsável pela conformação de um estado de guerra, e parte constitutiva desse estado é a noção de tempo. Cabe a Hobbes *parar* esse tempo, interromper o curso dos acontecimentos que levam a vida do homem a ser “solitária, pobre, embrutecida e curta” (Hobbes, 2009, p.95-6). Essa tarefa demanda que se formule um entendimento específico acerca do que deve, necessariamente, residir dentro e para além das subjetividades modernas (Walker, 2010b), a fim de se consubstanciar um fundamento – que, como será destacado, não deixará de ser místico – da autoridade que proveja verdades eternas²⁷.

Contudo, Hobbes (2009) sabia muito bem que o que ele estava fazendo não era a descrição correspondencialista de um acontecimento histórico verdadeiro que desse esse fundamento: “eu creio mesmo que, de modo geral, nunca ocorreu em lugar algum do mundo” (p.96). Não obstante essa crença, Hobbes constatou que “há lugares em que o modo de vida é esse. Os povos selvagens de vários lugares da América... não possuem um governo geral e vivem, em nossos dias, da forma embrutecida acima referida” (p.96) e que “[m]esmo não tendo existido um tempo em que todos os homens tenham estado em guerra, lutando uns contra todos os outros, sempre existiram reis ou outras autoridades soberanas que, para defender sua independência, viveram em eterna rivalidade... Tudo isso não é uma guerra, mas uma postura de guerra” (p.96). Ou seja, Hobbes não verificou cientificamente a ocorrência de uma guerra efetiva (física, pode-se dizer) de todos contra todos, porém alertou que, dada a natureza dos homens, a vontade de guerrear sempre existiria na ausência de um soberano.

²⁷ “Na medida em que o homem, durante longos períodos, acreditou nos conceitos e nos nomes das coisas como em *aeternae veritates*, adquiriu aquele orgulho que o elevava acima do animal: julgava realmente possuir na língua o conhecimento do mundo” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, p.35).

São poucas as linhas que Hobbes dedica ao que se chamaria hoje de relações internacionais; sequer tece considerações sobre o que hoje se denominaria de sistema internacional. Isso fez com que muitos de seus intérpretes extraíssem recorrentemente duas conclusões: a primeira afirma que Hobbes se volta apenas ao espaço interno/doméstico da política; a segunda infere que, sobre o ambiente internacional, a mais importante conclusão do pensador é a de que este seria de guerra de todos contra todos, dada a suposta anarquia entre os Estados. Ambas as chaves interpretativas reproduzem oposições metafísicas – interno/externo, soberania/anarquia, doméstico/internacional, paz/guerra, Ciência Política/Relações Internacionais, entre outras – que se configuram em uma lógica binária característica do pensamento ocidental²⁸.

Contudo, problematizando essas dicotomias, é plausível apontar, como fez Walker (2010b), que a dimensão interna que Hobbes toma como objeto de estudo depende de uma externalidade que não opera como causa, tampouco como efeito (se causa e efeito forem pensados nos termos de Hume), mas como condicionalidade da autoridade soberana na ordem espacializada do Estado. A autorização dessa autoridade requer um ato de força originário, uma operação de inauguração que nenhum outro ponto vista poderia se julgar capaz de condenar ou sancionar ou de lhe ser sua origem, como salientou Derrida (1994)²⁹. Nem uma estrutura racional nem uma fundação ontológica formam sólidas bases do edifício do poder soberano; na política do começo e das fundações avançada por Hobbes, sempre é prescrito ou imposto um silêncio que é aquele da alteridade, da externalidade que condiciona a internalidade (Derrida, 1994; Walker, 2010a).

No século anterior, Montaigne e Maquiavel haviam tornado esse silêncio ensurdecedor e essa ausência do externo, constitutiva da política. Descartes e Hobbes, no entanto, adotaram uma perspectiva universalista diante da alteridade não-racional e da barbárie que se assemelhava ao imaginado estado de natureza. Ainda assim, a interpretação aqui proposta dos textos selecionados de cada pensador enfatiza que a soberania e a autoridade do sujeito e do Estado modernos não deixam de expressar em

²⁸ Um dos pensadores que mais trabalharam a questão do binarismo metafísico no pensamento ocidental é Derrida. Entre suas formulações que se tornaram mais conhecidas, destacam-se Derrida (1967, 1971).

²⁹ “A força dá o primeiro *direito*”; “Não existe direito que, no seu início, não fosse abuso, usurpação, violência.” Vemos aí novamente com que obstinação impiedosa a natureza forjou – para chegar à sociedade – o cruel instrumento que é o Estado, quer dizer, este conquistador com mão de ferro” (Nietzsche, *Escritos sobre Política* – Volume II: A Pequena e a Grande Política, p.122, ênfase no original)

ambos uma circularidade em relação às leis que as tornam legítimas. Em outras palavras, a autoridade tem, como seu único apoio, ela mesma, sem fundamento externo (Derrida, 1994). Daí a premência da invenção de um mito de origem por parte de Hobbes para explicar a hipotética passagem do natural (pré-moderno) para o moderno. O externo está sempre de alguma forma já no interno, assim como este está naquele (Walker, 2010a).

A premissa de que o ser humano é livre e igual no estado de natureza tem como derivação lógica a sua própria (potencial) ruína e morte. Essa postura que embrutece a vida humana pode ser extirpada por um pacto entre os homens, “não [existindo] outro meio de assegurar a liberdade e a vida” (Hobbes, 2009, p.79) que não o acordo que cria a sociedade. Portanto, o “homem, por obra da Natureza, se encontra... nessa miserável condição, embora tenha a possibilidade de superar esse estado contando com suas paixões e sua razão” (p.97). O preço que se paga pela segurança é a restrição da liberdade sem hierarquia, é o fim do direito do homem de governar a si próprio, enfim, é a concessão de autoridade a outrem: “seria como se cada homem dissesse ao outro: desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembléia de homens, dando-lhe autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito” (p.126). Com isso, tem-se o Leviatã, única fonte de autoridade no espaço delimitado da sociedade, e, com ele, param-se o tempo e o temor à guerra. Subjazem, a essa força performática originária, privações e promessas: exige-se abdicção da liberdade natural, prometendo-se a vida e se exigindo para isso que desigualdades suficientes apareçam no seio da comunidade política (Foucault, 2005).

Basta que se *conjecture* um tempo de guerra e que se sustente que o homem seja o que Hobbes fala que é, para que esteja legitimada a presença soberana do Leviatã. Diante de um presente turbulento e de questionamentos profundos acerca da autoridade política, Hobbes voltou-se a um distante momento da história que, embora não factual, apresentasse com nitidez os fundamentos de legitimidade da autoridade soberana; esta superaria as incertezas, da mesma forma que Descartes pretendeu erradicar a dúvida através do método (Bartelson, 1995a; Esteves, 2006). Ficcionalizaram-se um tempo de guerra e uma natureza humana, a fim de que se mostrassem as possibilidades e impossibilidades da vida e da política modernas. Sem um poder coercitivo, a espécie humana ficaria sob perigo, afinal, fora da sociedade, sequer há vida e liberdade civil. Em Maquiavel, essa afirmação fez com que o príncipe se visse como um artista das circunstâncias, como um governante situado em uma política temporalizada; para

Hobbes, isso seria perigoso em demasia, haja vista que comprometeria a possibilidade de um conhecimento universal sobre o ser humano e sobre a política, tornando inevitável a incerteza perante o futuro. A simples transposição de Hobbes para o internacional, classificando-o como um ambiente anárquico de guerra de todos contra todos, não somente redundaria em um anacronismo ou em um simplismo excessivo, como também perderia de vista que a própria distinção interno/externo é resultado de um ato que aspira à espacialização da política e que é, a um só instante, a delimitação do tempo, da alteridade, das subjetividades modernas – Estado e sujeito modernos e aquilo que está para além deles.

Sem a fixação de um espaço para o Estado, estar-se-ia entregue ao particular, algo que Maquiavel abraçou como sendo constitutivo da política, porém que Hobbes (2009) vê como a ameaça à vida, afinal a “principal inclinação de toda a humanidade [é] um perpétuo e incessante afã de poder, que cessa apenas com a morte” (p.78). Esse afã de poder é cessado na sociedade, onde se define e se aplica a justiça: “não há lei onde não há poder comum e, onde não há lei, não há injustiça” (p.97). Derrida (1994), discorrendo sobre a “força da lei”, salientou que a operação instauradora do direito não é ela própria justa ou injusta, exatamente por não possuir uma instância anterior que a julgue e tenha autoridade para condená-la. Isso atribui sentido ao elo entre sociedade, lei e justiça que Hobbes estabeleceu.

A ambição por poder exercida por indivíduos em sua liberdade natural e que tornaria o futuro instável é reprimida no momento em que as paixões e a razão trazem os seres humanos para o presente, para dentro de um Estado que tem apenas duas possibilidades, ou impossibilidades, alternativas: ou (1) se viveria como os embrutecidos e geograficamente *distantes* selvagens; ou, *hipoteticamente*, (2) se depararia com uma situação de ameaça iminente de morte. As duas (im)possibilidades da vida política são interrelacionadas, uma vez que Hobbes aponta para os selvagens americanos não como espelhos para as imperfeições contemporâneas de sua própria sociedade (como fizera Montaigne), e sim para alertar qual forma tomaria a vida (ou a morte) naquele tempo distante e fictício em que o ser humano não havia ainda “autorizado a autoridade” do Leviatã, porém que havia sido fora superado com sua razão e suas paixões. Ou ainda, como destaca Foucault (2005), as idas de Hobbes para longe – no espaço e no tempo – não se extirpam por completo após a constituição do Leviatã, “ela a segue, ele [Hobbes] a vê ameaçar e manar... em seus interstícios, nos

limites e nas fronteiras do Estado” (p.102), de maneira que o potencial de guerra é a ausência constitutiva da presença soberana.

A soberania define a justiça e faz o tempo parar e/ou deixar de se realizar: *limitado* à dimensão do fictício, o tempo é a condição de possibilidade para a *delimitação* legítima na dimensão espacial. A legitimidade da lei e a violência originária que a fundou se tornam inseparáveis; a lei não poderia se autorizar com base em nenhuma lei precedente, afinal antes dela não havia justiça. Em Maquiavel, o tempo é a ausência do real, situado sempre no futuro, e é a condição de (im)possibilidade da presença absoluta do soberano nas fronteiras do Estado; ou seja, é o que faz da política, ao mesmo tempo, uma relação instável com a alteridade e uma produção constante de subjetividade. Em Hobbes, o tempo é uma construção teórica que leva a um passado irreal, cuja realização seria o fim da política, exatamente porque causaria a instabilidade das fronteiras espaciais do Estado e, por conseguinte, da sociedade com seus critérios de justiça e injustiça; em outras palavras, como o tempo ameaçaria a autoridade, é obrigatório que ele seja espacializado. Sem espaço, não há soberania; sem soberania, o espaço não pode ser absoluto (Bartelson, 1995a); sem a finitude da sociedade, a universalidade da verdade não pode se expressar (Walker, 2010b).

Ao delimitar o tempo, Hobbes consegue estabelecer um objeto fixo e propor uma obra acabada. Assim, estabelece-se um discurso soberano no interior do qual o verdadeiro e o falso não são nem arbitrários nem contestáveis; no entanto, é na passagem do que está fora (no tempo e no espaço) para o que está dentro que se dá a violência do discurso. Pode-se dizer, recorrendo a Foucault (2009a), que essa força performática originária coloca em vigência um sistema de inclusão e exclusão, de discriminações que regem e justificam a vontade de verdade no interior desse sistema³⁰. Como foi dito acima, Hobbes pretende se situar na posição de produtor de conhecimento que propõe uma doutrina, ou quadro, finalizado: no interior de sua moldura, tudo deve parecer simples e incontestável; fora dela, atrasado ou fictício. No entanto, a moldura não é uma demarcação de realidades prévias do dentro e do fora, e sim a própria constituição da dicotomia, o corte original que dá os contornos finais ao quadro, estando, ao mesmo tempo, dentro e fora.

³⁰ “[N]enhuma [filosofia] tem a menor consciência do grau ao qual a vontade de verdade requer primeiramente uma justificação; nisso subsiste uma lacuna de qualquer filosofia. De onde vem isso? É que o ideal ascético dominou até hoje toda a filosofia, que a verdade foi posta como ser, como Deus, como autoridade suprema, que jamais foi permitido à verdade ser problema” (Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, p.145).

Esse quadro, ou doutrina, uma vez pintado com correção e ordem, é a representação universal da identidade soberana, a qual se produz na relação com o outro selvagem e o outro fictício. Contudo, há que se destacar que essa alteridade no tempo é também expressão da alteridade no próprio ser humano, a qual precisaria ser conhecida para ser aplacada, domada, *colonizada*. A natureza humana contém os elementos de sua própria destruição, o que não deve levá-la a ser denunciada, mesmo porque não há justiça antes da lei, mas que impele os indivíduos desejosos de desenvolverem sua razão e, com isso, atingirem a paz, a conhecerem-na nos seus detalhes: “[d]esejos e paixões não são intrinsecamente pecados, como também não o são as ações resultantes dessas paixões, até o momento em que seja editada uma lei que as proíba; enquanto não existir uma lei, a proibição será inócua” (Hobbes, 2009, p.96).

De acordo com Walker (2010a), Hobbes articula o arquétipo de reconciliação entre direitos naturais e direitos civis nos sujeitos modernos em uma situação anistórica, porém fundacional de racionalidade coletiva. O ponto que deve ficar claro é que, sem as paixões, somente pela razão, não se deixaria o estado de natureza; o pacto social ocorre, na medida em que ambas conduzam o ser humano para dentro do Estado, para o interior das fronteiras que garantirão a contenção das paixões, delimitarão o tempo, recalcarão a alteridade distante que também é aquela intrínseca à humanidade.

Sendo assim, o ser humano tem sua vida política, apenas na condição de se tornar um cidadão. Nesse instante mágico/místico, ocorrem acontecimentos concomitantes: (1) fica para trás a associação direta entre liberdade e igualdade, em prol de uma liberdade civil sob a necessidade de uma hierarquia; (2) exclui-se a alteridade para um tempo fictício e um lugar distante que são, a um só golpe, condições de (im)possibilidade da política moderna; e, por fim, (3) são grafadas as fronteiras espaciais, no interior das quais essa política pode ser conduzida. Nesse sentido, Hobbes diz:

“[m]esmo que um homem possa ler, de modo perfeito, seu semelhante por suas ações, só o pode fazer com aqueles com quem tem algum relacionamento, e esses são em número reduzido. Quem governa uma nação inteira deve ler em si mesmo, não [este ou aquele indivíduo em particular, mas toda a humanidade], o que é mais difícil que aprender um idioma ou uma ciência” (p.19)³¹.

³¹ O trecho entre colchetes foi ligeiramente modificado para fins de facilitação da compreensão do texto.

Essa citação conduz de volta à problemática formulada no início da discussão, qual seja, a circularidade entre linguagem, conhecimento e sociedade. A capacidade de conhecer se realiza apenas entre um número limitado de indivíduos (sociedade) que cheguem ao pacto social (compartilhando a linguagem); o compartilhamento da linguagem ocorre dentro de uma esfera delimitada (sociedade) através do conhecimento recíproco entre seus membros; a sociedade se cria na medida em que haja um acordo comunicado entre um número reduzido de indivíduos que se conheçam suficientemente. Em suma, a humanidade requer a cidadania para se realizar; em outros termos, o universal se realiza no particular e, somente dessa forma, pode ser universalizado. Note-se que não basta a Hobbes que o universal se realize no particular, uma vez que isso poderia tornar a política uma ação diante das circunstâncias da experiência, como quis Maquiavel; o fulcro de sua doutrina é que o soberano leia em si mesmo não a particularidade, mas o universal; para tanto, muitas particularidades devem ser excluídas (Walker, 2010a). O final do parágrafo citado acima decreta: “[e]ste gênero de doutrina não admite outra demonstração” (Hobbes, 2009, p.19): decreta-se a invenção de um passado e se coloniza o futuro para justificar o presente/a presença da soberania.

O cenário político e religioso enfrentado por Hobbes sinaliza claramente como a soberania, antes de ser naturalizada como um fato dado da modernidade, era vista como um problema central (Walker, 2010a). Com o tempo, o Estado e o sujeito modernos foram sendo naturalizados e suas fronteiras tornadas a tal ponto incontestáveis que poucos foram os que se arriscaram a interpelar a consciência e a racionalidade do sujeito ou a espacialidade territorial e os limites jurídicos do Estado. Quando escritos como os de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud foram incisivos e diretos a este ponto, muitos foram os que os consideraram hereges, assim como Descartes e Hobbes o foram por alguns de seu tempo. Cada momento e contextos históricos têm suas hegemonias de pensamento e seus hereges, de modo que a delimitação de eras ou períodos nunca é um exercício neutro e sem consequências.

As dicotomias interno/externo e soberania/anarquia não são oposições metafísicas ontologicamente dadas; elas, e muitas outras, compreendem todo o esforço de Hobbes para criar uma origem em um tempo contido pelo espaço no ato político de constituição da soberania. A política, nessa doutrina, não é o que ocorre após as fronteiras serem identificadas, e sim a dinâmica que produz tais fronteiras e torna possível a subjetividade moderna na relação com a alteridade. Esse próprio “após” somente ganha sentido porquanto se ficcionalizara um “antes” que legitimou o “hoje”:

essa fundação mística da autoridade é a condição de (im)possibilidade da modernidade e da política moderna. Colonizado, o futuro é conhecido somente para aqueles selvagens – também colonizados – que vivem ainda no passado, em uma das únicas manifestações reais do que talvez fosse a vida antes do Estado, antes da modernidade. Aos “atrasados”, cabe a inclusão no presente, pagando o preço que lhe é devido; aos que já estão incluídos, cabe ser obediente, não questionar o soberano e, assim, manter a delimitação a que se submeteu o tempo pela imposição do espaço.

Maquiavel e Hobbes articularam espaço e tempo por perspectivas diferentes e com implicações políticas diversas. Enquanto Maquiavel privilegiou a política da contingência e das particularidades em um tempo instável, Hobbes buscou a universalidade das certezas em um espaço rigorosamente definido. Poucas foram as palavras que ambos dirigiram ao que se chamaria hoje de relações internacionais, mas muito disseram sobre as possibilidades e impossibilidades da política moderna quando vista sob a ótica do Estado.

Até o momento, este trabalho se dedicou a problematizar o sujeito e o Estado modernos e propôs como chave de leitura uma perspectiva que enfatizou as aporias entre o particular e o universal nos limites e fronteiras de ambos. A complexidade da política moderna se adensa a partir do instante em que se aduz às duas subjetividades acima a noção de sistema internacional. Com isso em vista, o próximo capítulo retoma as três críticas de Kant e seus escritos políticos. Antes, porém, cabe uma breve seção de transição.

3.3 O tempo e o espaço em que Kant entra em cena: limites do sujeito e do Estado, limites do sistema e o que pode e não pode estar além

Sujeito, Estado e sistema internacional modernos são epicentros da política moderna; epicentros que de maneira alguma são pré-constituídos ou ontologicamente dados, e sim produções políticas que geram e são, parafraseando Derrida (1972b), “efeitos de realidade”³². Em outros termos, as subjetividades modernas não são presenças absolutas e idênticas a elas mesmas; no jogo político, elas são produtos

³² Ver Derrida (1972b).

gerados não por uma causa primeira ou um produtor situado em uma posição puramente externa, mas por um processo de produção que desloca constantemente o próprio produto. O local da política, se é que o termo “local” se emprega aqui de forma adequada, não é o da interação intersubjetiva, caso isso queira indicar a construção social feita por sujeitos previamente constituídos, e não é o dos movimentos estratégicos adotados por atores racionais e egoístas. A política ocorre em conexão com os limites da(s) subjetividade(s); ocorre nos e a partir dos limites, tornando-os realidades apenas para rearticulá-los.

A modernidade, segundo a interpretação proposta nesse texto, se define não como uma linha teleológica em direção ao fim da história ou à paz perpétua, tampouco como um irredentismo nacionalista com eterno potencial de irrupção de uma guerra de todos contra todos. Universalismo e particularismo não são duas opções políticas mutuamente excludentes, uma vez que mantêm não uma relação de oposição metafísica – a qual traria, em sua esteira, dicotomias como humano/cidadão, *cosmopolis/polis*, identidade/diferença, global/local, entre outras –, mas sim de contradição inerente e insolúvel: uma aporia. Essa aporia se expressa tanto no sujeito quanto no Estado e no sistema internacional modernos.

Os pensadores discutidos até aqui fizeram constantes referências em seus textos a um momento de crise institucional pela qual estariam passando suas respectivas sociedades. Essa crise institucional era também uma crise da subjetividade ou, para fazer uso de uma expressão largamente utilizada por Foucault, dos modos de subjetivação. Mesmo assim, talvez fosse um tanto precipitado dizer que dessa crise teria nascido um período moderno, como se nos tempos atuais ainda se vivesse em algo como um “longo século XVI”. Daqui a muitos anos e séculos, é possível que leitores se voltem para textos de hoje e digam o mesmo que a interpretação aqui proposta disse dos textos analisados acima. Conquanto essas questões devam sempre suscitar um alerta em qualquer teórico ou pensador político, a leitura proposta neste trabalho deixa claro que seu objetivo não é uma discussão histórica do contexto em que se inseriam os pensadores, não é uma leitura filosófica técnica dos termos por eles utilizados, tampouco é uma análise que busque depurar possíveis erros de interpretação, a fim de se chegar a uma verdade incontestável ou a um sentido profundo via hermenêutica³³. Assim sendo, almeja-se uma interpretação que problematiza aspectos contemporâneos

³³ Para maior discussão das diferenças entre genealogia e hermenêutica, ver, além dos textos de Foucault citados na notas anteriores, Dreyfus e Rabinow (1995).

da vida política, *deslocando o local da política e ao mesmo tempo tratando-a como o próprio deslocamento*³⁴.

A partir disso, a opção do texto foi por interpretar os pares Montaigne-Descartes e Maquiavel-Hobbes como, por um lado, dois caminhos que expressam o particular e o universal no sujeito e no Estado modernos, respectivamente, e, por outro lado, cuja relação aporética ganharia sua máxima expressão em Kant: sujeito, Estado e sistema. Isso não significa que Kant teria fechado um ciclo aberto no século XV ou XVI nem que seria um limite extremo de uma linha temporal da modernidade. A discussão de origens e limites é sempre complexa e um julgamento político por definição, seja quando ela se referir ao tema em questão, seja quando se remeter às próprias escolhas exercidas na escrita de um texto. Fundações são perpassadas por elementos místicos que as tornam, e tornam os projetos que sobre elas se erigem, tanto possíveis quanto impossíveis; o projeto da modernidade traz em si suas possibilidades e impossibilidades, suas internalidades que sempre presumem externalidades. É por este fio condutor que se pretendeu ler os pensadores e se formular a reivindicação principal de que os pares Montaigne-Descartes e Maquiavel-Hobbes expressam as aporias nas fronteiras do sujeito e do Estado modernos, assim como daquilo que reside para além dos limites de ambos. Este último ponto, pouco trabalhado pelos quatro, fica mais nítido e adquire o apogeu do que se conhece como modernidade com Immanuel Kant. É a ele que se dedica o próximo capítulo.

³⁴ Uma discussão contemporânea e intrigante a esse respeito pode ser vista também em Rancière (1999, 2007).