
O Historiador e o Teórico. A Historiografia de Hobbes na Teoria das Relações Internacionais*

Soraya Nour** e Claus Zittel***

Introdução

“O que podemos aprender do exemplo de Martin Wight?” Em sua famosa resposta, Hedley Bull (1991:xxiii) ressaltou a importância da associação, no pensamento de Wight, da investigação teórica (entendida por ele como investigação de pressupostos éticos) com a investigação histórica. Se o historiador profissional da diplomacia não se interessa por questões teóricas, o teórico das relações internacionais perdeu a capacidade de empreender um trabalho histórico, considerado mero armazenamento de “dados”. “Wight é um dos poucos

* Os autores agradecem os comentários valiosos de Thorsten Fath e o generoso financiamento da Alexander von Humboldt-Stiftung concedido à Soraya Nour para este estudo. Aceito para publicação em dezembro de 2003.

** Pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Controvérsias Internacionais/Universidade de São Paulo (NECIN/USP).

*** Docente de filosofia na Universidade de Frankfurt e professor de germanística na Universidade de Warminsko-Mazurski, em Olsztynie, Polônia.

a ter feito esta ponte”, observou Bull (*ibidem*). Por um lado, Wight não deixava de observar que o grande clássico de relações internacionais – a *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides – não seria uma obra teórica, mas histórica, e que as questões centrais de relações internacionais seriam tratadas antes em escritos históricos do que em trabalhos de teoria internacional. Ao mesmo tempo, entendia que este tradicional trabalho histórico deveria ser associado a um trabalho teórico, de caráter filosófico, concernente a questões éticas (*idem*:xxi).

A dificuldade em associar investigação teórica e histórica continua a ser um problema crucial em relações internacionais. Se o realismo clássico tinha enfoque predominantemente historiográfico, e como um de seus principais alvos justamente a-historicidade do idealismo utópico, as análises teóricas contemporâneas em relações internacionais carecem de categorias historiográficas. Esta ausência de análise histórica tem como um de seus efeitos mais problemáticos a deficiente análise do caráter contingente de fenômenos sociais. Daí a necessidade de reintroduzir a historiografia como método de análise em teoria de relações internacionais. Certa reação, nesse sentido, pode ser constatada tanto nos recentes trabalhos sobre o realismo clássico (cf. Guzzini, 2001) como nos que se entendem pertencentes a esta tradição em sua análise de problemas contemporâneos (cf. Cox, 1997). Em ambos os casos, mesmo diante da evidência de que o realismo clássico não fornece um instrumental teórico adequado para entender a complexidade dos problemas internacionais contemporâneos, mostra-se o interesse por seu enfoque histórico.

É nesse contexto que se pergunta como Thomas Hobbes (1588-1679), enquanto uma das principais referências do realismo clássico, pode contribuir para esse debate. Os autores que se concentram na investigação histórica encontram em Hobbes o historiador e tradutor de Tucídides; normativistas encontram em Hobbes, no entanto, uma teoria do Estado e do direito natural com estatuto de ciência, da qual a história é afastada como mero elenco de fatos. Entre o

Hobbes historiador e o Hobbes teórico parece não haver correspondência. A historiografia de Hobbes apresenta, ainda, a dificuldade de ser, sobretudo, antropológica, tendo o objetivo de analisar antes a constância da natureza humana do que a diversidade das formações sociais. Sua teoria do Estado e do direito é ainda criticada por resultar em um excessivo institucionalismo. No entanto, a articulação sistemática de sua historiografia com sua doutrina do Estado e do direito rompe a distinção de pares duais como idealismo *versus* materialismo, normativismo *versus* realismo, e lhe permite realizar uma crítica à ideologia ao analisar como as idéias configuram sociedades – apesar de esta crítica se restringir a outros sistemas teóricos que não o seu próprio, cuja contingência Hobbes não reconheceria.

O objetivo deste trabalho é analisar como Hobbes associa análise teórica e histórica, e como uma reconstrução diferenciada de Hobbes permite resolver dificuldades atuais em relações internacionais. A primeira parte analisa como Hobbes, em sua teoria da ciência, justifica seu método de pensar histórica e teoricamente ao mesmo tempo. Esta análise possibilita mostrar, na segunda parte, que é justamente este modo de pensar que permite a Hobbes criticar a ideologia e o idealismo, um aspecto decisivo na sua recepção em relações internacionais. Por fim, pode-se verificar, na terceira parte, como muitas das teorias contemporâneas em relações internacionais recaem nas dificuldades que Hobbes procurou enfrentar.

Primeira Parte: A Historiografia de Hobbes

Leituras de Hobbes em Relações Internacionais

Hobbes é, para o realismo, em relações internacionais, a referência básica de um quadro de guerra de todos contra todos – o que só ocupa algumas linhas no *Leviatã* (ver Hobbes, 1839-1845 [1651]:cap. 13).

Como Hobbes foi recuperado no ataque ao idealismo utópico, a primeira geração de realistas atribui a ele uma distinção entre ética e direito (conforme a tradição positivista), conferindo pouca importância a seus preceitos éticos racionais (ou seu Direito Natural) como um guia para o comportamento internacional. Sua reflexão inspira, entre os realistas, o chamado “dilema da segurança” (Herz, 1950): o medo de ser atacado faz com que se busque segurança e mais poder que os outros, em um círculo vicioso de competição por poder. A hostilidade, neste quadro, é a relação normal entre os indivíduos, a menos que um interesse comum os una (e apenas enquanto dura o interesse): desejo e aversão de um poder soberano (Navari, 1996:27-31).

Essa leitura não é mais aceita. Hobbes concebe as leis naturais como obrigações de foro interno (obrigam o Soberano), racionalistas e de caráter ético (associadas à sociabilidade e à boa vida). Portanto, as leis naturais provêm um critério racional e ético de conduta (isto é, o comportamento não se orienta apenas por desejo e aversão). Também não é mais aceita a associação de Hobbes à prudência racional, ou seja, à cooperação entre egoístas racionais no contexto do “dilema da segurança”, visão desenvolvida hoje pela teoria dos jogos. Para Hobbes, a cooperação entre egoístas racionais não é suficiente para salvá-los do estado de natureza. A prudência que sempre se ajusta não pode produzir paz e ordem (a literatura sobre dissuasão nuclear mostra como a agregação pode produzir guerra). Apenas o Leviatã produz estabilidade. Pela mesma razão, não se pode concordar com a leitura liberal de Hobbes feita por Kenneth Waltz, segundo a qual não há nenhum guia para o comportamento internacional – salvo a prudência, que Hobbes recusa (*idem*:28-33).

Daí o equívoco de uma leitura de Hobbes como a do internacionalista Thomas Johnson, para quem a atualidade do realismo no mundo pós-Guerra Fria decorre de sua estrutura “sofística”. No entender de Johnson, uma das principais premissas da epistemologia sofística, a natureza subjetiva da verdade (Johnson, 1996:194-196), poderia ser

identificada no nominalismo de Hobbes, segundo o qual o ser humano se diferencia de outros animais pela capacidade da fala que, pela atribuição de nomes, cria o certo e o errado:

“Pois *verdadeiro* e *falso* são atributos da fala, não das coisas. E onde não há fala, não há nem *verdade* nem *falsidade*; pode haver *erro*, quando esperamos pelo que não pode ser, ou suspeitamos aquilo que não foi: mas nem em um caso nem em outro se pode acusar alguém de inverdade” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:23).

Hobbes diz ainda: “pois o que um chama de *sabedoria*, outro chama de *medo*; e um de *crueldade*, o que outro de *justiça*; e um de *prodigalidade*, o que outro de *magnanimidade*; e um de *gravidade*, o que outro de *estupidez*, etc.” (*idem*:29).

A tese de Hobbes de que valores e normas são uma criação humana significa, para Johnson, sua sujeição a mudanças e a interpretações pessoais, refletindo apenas um certo arranjo de poder em um certo tempo na história (Johnson, 1996:246). O realismo, conclui o autor, ainda é a doutrina mais apta a identificar e analisar os arranjos de poder. Hobbes, no entanto, certamente não concordaria com a ausência de preocupação ética desta leitura de sua obra.

Carr pode, então, com direito, ser ainda considerado (como considerava Wight) o realista mais próximo de Hobbes, por não separar, em seu pensamento, ética e política, entendendo conciliar desse modo duas tradições concorrentes – idealismo e realismo:

“[...] qualquer pensamento político sólido deve se basear tanto em elementos de utopia (ou seja, valores) como de realidade (isto é, poder). Onde a utopia se tornou um vazio e uma aparência intolerável, que serve meramente como disfarce para os interesses do privilégio, o realista presta um serviço indispensável desmascarando-a. Mas o puro realismo não pode oferecer nada além de uma luta por poder que torna qualquer tipo de sociedade internacional impossível” (Carr, 1946:93)¹.

Boucher também enfatiza o aspecto normativo de Hobbes, mostrando a relação por ele estabelecida entre teoria e história – que é, no entanto,

interpretada por Boucher como um evolucionismo, estranho ao pensamento de Hobbes. Inspirado na leitura de Hobbes feita por Forsyth (1979), Boucher identifica uma evolução de três fases nas relações entre indivíduos, assim como entre Estados: o estado de guerra de todos contra todos é a primeira fase; a segunda é a da relação dos grupos uns com os outros; a terceira, a da formação de uma comunidade por instituição. O objetivo de Boucher é analisar as relações entre comunidades nesse estado de natureza modificado (Boucher, 1998:148-149). O estado de natureza é uma ficção, que tem a função de mostrar a necessidade de um governo forte, não tendo nenhuma base histórica². Mas o estado modificado de natureza existiu realmente, surgindo por meio de instituição e de conquista. A autoridade patriarcal funda a coesão social, que se desenvolve pela procriação de seus membros, pela conquista, pela união de indivíduos que buscam proteção, ou por seus talentos. Apesar de não haver nenhuma lei natural segundo tais relações, há um código de honra. Além disso, se não há um histórico paralelo para o estado de natureza, para o pré-civil há: mulheres amazonas, famílias saxônicas e germânicas, índios americanos e comunidades paternas da Grécia Antiga. Na história, prevalece a dominação por conquista; a hipotética soberania por instituição é rara. No entanto, os direitos de uma e outra são os mesmos (*idem*:157)³. Boucher entende assim criticar a clássica interpretação de Bull:

“Hedley Bull argumentou que ‘a concepção de progresso está completamente ausente da visão de Hobbes do estado internacional de natureza’ (Bull, 1981:730). Minha explicação de como Hobbes percebeu a esfera internacional, e seu conselho para os soberanos para melhor conduzir suas relações [...] indica que Hobbes acreditou que o progresso é tanto possível como desejável em questões internacionais” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:115; Boucher, 1998:161).

Mas o que Bull, com razão, critica é que se identifique a concepção histórica de Hobbes com um evolucionismo moral; para Hobbes, a natureza humana é constante, e as conquistas da civilização, transitórias. Ainda, a concepção de uma condição intermediária entre o esta-

do de natureza e a sociedade civil, feita de alianças e confederações de Estados e quase-Estados, é normativamente insuficiente, não explicando de onde derivam as obrigações e a validade de tais contratos – o que só pode ser explicado pelo direito natural de Hobbes (Navari, 1996:34).

A dificuldade é entender a forma que o Leviatã internacional – enquanto uma agência legal, e não um sistema de segurança – deve ter (*idem*:28-29). Para Navari, são as leis naturais de Hobbes, guias gerais da razão dos indivíduos, que podem constituir a base de uma ordem internacional legal e ética entre eles. Hobbes poderia, então, contribuir para a reflexão em relações internacionais com sua teoria do direito, cujas principais características são: 1) distinção entre os ditames da razão e os da prudência, por um lado, e as leis civis, por outro; 2) admissão da lei natural apenas como lei civil; 3) vínculo entre lei civil e sociabilidade. Uma ordem legal coerente e o respeito por ela possibilitam a vida social. Libertadas as pessoas de toda tradição prévia, elas se tornariam livres, e assim seguiriam imperativos racionais (*idem*:7-39). Mas, ao enfatizar a teoria do direito de Hobbes, Navari deixa de tematizar a importância de sua historiografia para a reflexão contemporânea.

Trata-se, assim, de analisar como Hobbes associa teoria e história. Em seguida, pode-se analisar como esta associação permite a Hobbes empreender uma crítica à ideologia e ao idealismo, um aspecto decisivo na recepção de Hobbes em relações internacionais, bem como a atualidade desta crítica.

A Historiografia de Hobbes⁴

A concepção de Hobbes sobre a historiografia não é uma questão proeminente nos estudos sobre sua obra – o que não é difícil de compreender. De acordo com a interpretação tradicional e amplamente difundida, Hobbes, em sua teoria oficial da divisão das ciências, con-

fere à historiografia o estatuto de saber, mas não de ciência. *Saber* é, para Hobbes, *saber sobre fatos* ou *saber sobre causas*⁵, e apenas o saber sobre causas é *ciência*. Em outras palavras, ciência é o saber das conseqüências de afirmações, e tem como objeto a conexão de causas e efeitos e é apresentada metodicamente, em oposição ao conhecimento de fatos, na forma de argumentos. O saber de fatos é história natural ou história civil. A historiografia parece não ter nenhuma outra tarefa senão a *modesta listagem de fatos históricos*, não sendo, portanto, nenhuma ciência (Hobbes, 1839-1845 [1655]: I, 1 e 6; Hobbes, 1839-1845 [1651]:cap. 9)⁶. Além disso, enquanto a história natural desempenha um papel insuperável para as ciências naturais, na medida em que os fatos da natureza contribuem para a base empírica das ciências naturais, a historiografia não parece desempenhar uma função semelhante nas ciências civis, particularmente na filosofia do Estado⁷. A historiografia não parece ser para Hobbes um campo interessante, e, por isso, os estudiosos de Hobbes pouco se ocuparam deste tópico⁸.

Essa tradicional análise de teoria da ciência é, no entanto, difícil de concatenar com o fato de que Hobbes sempre atuou como historiador. Em sua fase humanista de juventude, Hobbes, com seu ensaio sobre Tácitus (hoje, em geral, considerado autêntico)⁹, forneceu uma interpretação histórica da ascensão de Otaviano (Augustus) a imperador romano; com sua tradução e introdução à obra de Tucídides sobre a guerra do Peloponeso, empreendeu, desde cedo, reflexões sobre o estudo da história e as condições para uma adequada historiografia, que conferem à de Tucídides um alto valor científico e moral. Esta postura é, geralmente, vista como parte da fase humanista de juventude no pensamento de Hobbes, que ele mais tarde teria deixado, depois de uma virada metódica e epistemológica. Mas essas interpretações não esclarecem por que também o Hobbes maduro se dá ao trabalho de escrever, com *Behemoth* e a *Historia Ecclesiastica*, duas outras abrangentes obras históricas (além de pequenos escritos históricos).

Tom Sorell e G. A. J. Rogers, dois renomados pesquisadores de Hobbes, editaram há pouco tempo um volume de ensaios dedicado exclusivamente à concepção hobbesiana de história (Rogers e Sorell, 2000). Os trabalhos neste volume se ocupam em parte com as próprias obras históricas de Hobbes, em parte com sua concepção de história em suas obras sistemáticas, em parte com suas reflexões sobre as possibilidades retóricas da historiografia, e em parte, ainda, com sua concepção científica e metodológica de historiografia. Estes quatro aspectos da concepção de história em Hobbes mostram que há mais a dizer sobre o assunto do que tradicionalmente se supunha. O problema é que esses diferentes aspectos não são vinculados em nenhum desses trabalhos. Isto não permite afastar ou ao menos diminuir a inquietante tensão entre, por um lado, a concepção metodológica da historiografia em Hobbes e, por outro, sua própria utilização da historiografia. Os trabalhos que se ocupam do conceito de história em Hobbes recaem nesta tensão, reproduzindo, por fim, a leitura tradicional¹⁰. E os que acentuam o valor argumentativo de exemplos históricos nas obras sistemáticas de Hobbes também não relacionam este importante aspecto sistemático com sua concepção de historiografia em obras como o *Leviatã* ou *De Corpore*¹¹. Trata-se aqui de enfrentar este problema.

Hobbes historiador

Partimos da observação de que Hobbes, em seus trabalhos de juventude, ressalta de modo claro os aspectos prático e teórico da historiografia. O *Discurso sobre Tácitus*, por exemplo, não apresenta de modo algum apenas fatos históricos, mas sim complexas explicações sobre a ação, incluindo muitas regras sociais gerais, que devem tornar compreensível como Otaviano conseguiu, passo a passo, o domínio sobre o Império Romano. Trata-se, exatamente, do que se chama hoje de racionalização da ação, que quer esclarecer não porque é necessário, mas sim razoável agir de certo modo. Mas como autores do

século XVII e, certamente, Hobbes consideram boas (razoáveis) razões para um certo agir também como causas (necessárias) de ação, não há para estes autores nenhuma diferença relevante entre explicações causais de ação e racionalização da ação. Quando se compara o *Discurso sobre Tácitus* com os anais do próprio Tácitus (cujos quatro primeiros parágrafos são comentados no ensaio de Hobbes), então salta aos olhos ainda mais claramente o peso de sua pretensão explanatória. Pois o *Discurso* justamente completa as explicações de caráter econômico apresentadas por Tácitus com explicações muito mais detalhadas (e não com mais fatos).

Hobbes elogia em Tucídides seu amor pela verdade e sua vívida narrativa, que tornam os leitores espectadores (para Hobbes, uma das virtudes retóricas mais importantes); mas isto não significa que Hobbes não reconheça a pretensão explanatória de Tucídides. O que Hobbes antes elogia é que Tucídides descreve os fatos históricos de modo a tornar fácil para os próprios leitores encontrar a explicação que ele tem em mente¹². Assim como a própria introdução de Hobbes a Tucídides (já muito antes de 1640) é uma análise de causas de guerra, assim Hobbes lê Tucídides como um analista de causas de guerra. Tucídides esclarece, entre outras coisas, como emoções políticas incontroláveis conduzem à guerra do Peloponeso e à ruína de Atenas. São justamente estas explicações que nos revelam uma contribuição essencial da historiografia para a filosofia política: a historiografia explanatória torna claros os problemas que podem então ser solucionados apenas na filosofia sistemática do Estado (Scott, 2000).

É, assim, de enorme significado que Hobbes, também em suas obras históricas posteriores, de modo algum abandona essa pretensão explanatória da historiografia, mas antes a sustenta completamente. Metodologicamente, *Behemoth* retrata a ascensão de Oliver Cromwell do mesmo modo que o ensaio de Tácitus, a ascensão de Otaviano, a saber, na forma de explicações de ação sob a consideração de regras sociais gerais. Dividido em quatro diálogos, *Behemoth* apresen-

ta não apenas o horrível quadro de uma guerra civil, mas quer sobretudo esclarecer como foi acontecer de o povo inglês se rebelar contra seu legítimo soberano Charles I e, desse modo, iniciar uma guerra civil. Hobbes não investiga as causas desta guerra de modo algum apenas na história inglesa; ele observa desde a Antiguidade e o início do cristianismo para descobrir causas distantes dessa rebelião e guerra civil (Borot, 2000).

A *Historia Ecclesiastica*, a última grande obra escrita por Hobbes, é geralmente considerada uma história predominantemente narrativa, que oferece menos uma história da Igreja do que ilustrações e confirmações históricas de questões sistemáticas do papel da religião e da Igreja, que Hobbes elabora, sobretudo, no *Leviatã* (Lessay, 2000). Não se pode contestar que a *Historia Ecclesiastica* indica esses aspectos; e sua forma literária como diálogo entre duas pessoas chamadas Primus e Secundus, na forma de um poema latino, poderia ser uma alusão formal ao fato de que também para o próprio Hobbes não se trata de uma obra científica em sentido total. Mas também aqui Hobbes oferece uma série de explicações. A boa-fé, a tendência à superstição e as fraquezas de muitas pessoas diante dos perigos e segredos da vida são, por exemplo, mencionadas para explicar por que e como, em muitos momentos da história, astrólogos e charlatães puderam ganhar tanto poder sobre reis e povos inteiros; ou é explicado – metodologicamente de modo semelhante, como no caso de Otaviano e de Cromwell – como o poder do papa se desenvolveu durante a queda do Império Romano e, finalmente, pôde ser estabelecido solidamente no século VI. Investiga-se com quais métodos e meios políticos os papas ganharam e fortaleceram o controle absoluto sobre as almas e os pensamentos dos povos europeus; e, finalmente, analisam-se as razões da queda e da divisão das instituições da Igreja desde o século XIII. Também nessa última obra histórica, Hobbes revela a ambição de interpretar a história – neste caso, a história sagrada – de tal modo que o comportamento humano é explicado por meio de

estruturas sociais ou psíquicas gerais. Entre as causas e conseqüências do comportamento de um astrólogo caldeu, um padre romano ou um clérigo anglicano ou presbiteriano, por exemplo, não há nenhuma diferença significativa¹³.

O Hobbes maduro permanece, portanto, essencialmente fiel à sua própria prática historiográfica de sua fase humanista também mais tarde: *a historiografia tem ambições explanatórias, ela é um esforço de conhecimento das causas regulares do comportamento e ação humanos, sobretudo no quadro de esforços políticos*. A questão agora é como Hobbes, em sua teoria oficial da ciência, descreve a historiografia civil como mero registro de fatos sociais e políticos e, por isso, não lhe reconhece estatuto científico, quando ele próprio, ao mesmo tempo – a propósito, de modo semelhante a outros proeminentes (e muito melhores) historiadores de seu tempo (por exemplo, Selden) –, praticou constantemente uma historiografia com pretensões explanatórias e, por isso, deve evidentemente considerar possível uma pesquisa de causas na historiografia.

Historiografia e ciência

Esta questão exige um estudo atento da divisão altamente diferenciada das ciências em *Leviatã* (Hobbes, 1839-1845 [1651]:cap. 9). Não basta aqui simplesmente indicar a diferença entre filosofia e escrita da história, e a fixação definitiva da escrita da história como um registro de fatos sociais e políticos, como ocorre geralmente na pesquisa sobre Hobbes. É necessário analisar como e com que critérios Hobbes situa no diferenciado esquema de *Leviatã* (*idem*) ética, poética, retórica, lógica e a ciência do justo e do injusto. Estas ciências investigam as conseqüências (e com isso as causas) das qualidades das pessoas. Essa investigação, por sua vez, é um caso especial da investigação das conseqüências das qualidades dos animais, de modo geral dos corpos terrestres, de modo mais geral dos corpos permanentes, de modo ainda geral das conseqüências das qualidades em

geral (física), e do modo o mais geral das conseqüências dos acidentes dos corpos naturais (filosofia natural). Ética, poética, retórica, lógica e ciência do direito e do contrato são, portanto, enquanto formas de ciência que se ocupam com causas e suas conseqüências, não apenas tipos de ciência em geral, mas antes tipos mais precisos da filosofia da natureza.

Quais são, segundo Hobbes, os objetivos de explicação específicos desses cinco subcasos da física? A ética trata de causas e conseqüências das paixões humanas, as demais quatro ciências de causas e conseqüências da linguagem, ou seja, expressões lingüísticas, na forma de elogio e reprovação (a poética), de persuasão (a retórica), de atos de pensamentos lingüisticamente intermediados (a lógica) e, finalmente, de contratos lingüisticamente formulados (a ciência do direito e contrato).

Esta divisão é uma expressão do explícito naturalismo que Hobbes, no mais tardar desde seu período intermediário de criação, veementemente defende. Mas ela mostra, sobretudo, como justamente sobre a base de um decisivo naturalismo – que suprime a diferença entre espírito e natureza, agir e se comportar, fundamentos e causas – o comportamento humano pode ser tratado explanatória e cientificamente. Em relação à ética, Hobbes demonstra isso, entre outros textos, também no *Leviatã* (*idem*:cap. 8). De modo bem geral, é claro que Hobbes aplica em suas obras históricas de juventude e maduras esse modo explicativo. As causas e conseqüências constantes, regulares, em relação a paixões, convencimento, manipulação planejada (baseada, portanto, em atos de pensamento) e o estabelecimento de contratos e direitos – que se mostram, por exemplo, no modo pelo qual um Otaviano, um Cromwell ou os papas puderam, passo a passo, conquistar e fortalecer seu domínio – são ininterruptamente citados e empregados por Hobbes para a explicação do acontecimento histórico. Trata-se do mesmo nível de universalidade de explicações que também são comuns em outros ramos da física, que se ocupam, por

exemplo, com causas e conseqüências das qualidades de corpos sem vida ou sem sensibilidade. Da perspectiva conceitual dessa divisão das ciências, as ciências humanas da ética, assim como a ciência do direito e do contrato assumem as tarefas explanatórias da historiografia praticada por Hobbes e os principais historiadores de seu tempo.

O resultado de tal observação é que, em seus escritos maduros, metodologicamente refletidos, *Hobbes empreende uma precisão conceitual*. Conforme a tradição aristotélica, ele define história (*history*) no sentido de escrita da história (história no sentido antigo), como mera listagem de fatos. E estas listas de fatos são, para Hobbes, agora completamente *úteis cientificamente*, pois elas fornecem as fundamentações empíricas e as explicações fáticas para a investigação científica de causas: a história da natureza, para a física; a história civil, para a ciência civil e moral (Hobbes, 1839-1845 [1658]:cap. 11) (os fatos históricos do surgimento dos Estados pertencem presumidamente ainda à história natural, pois se trata do estado de natureza humano).

Mas essa precisão conceitual da expressão história no sentido de um tipo determinado de historiografia de modo algum torna obsoleto o projeto de uma historiografia explanatória – um projeto que, como vimos, é metodicamente, de modo mais ou menos bem-sucedido, seguido pelo próprio Hobbes. Pode-se distinguir em Hobbes *dois tipos de historiografia*. A historiografia factual (civil) tem apenas o objetivo de constatar fatos históricos; a historiografia explanatória tem, ao contrário, o objetivo de explicar estes fatos. Hobbes reserva o termo história (*history*), no sentido de um tipo determinado de escrita da história, apenas à historiografia fática. Contudo, o que ele próprio em suas obras históricas de juventude e maduras praticou pode-se chamar, com direito, de historiografia explanatória; trata-se da investigação das causas e conseqüências das qualidades do ser humano (ética, retórica, lógica, poética e ciência do direito e do contrato) a partir da análise dos fatos postos à disposição pela historiografia fática. Daí tornar-se aqui particularmente compreensível que Hobbes, sem o pe-

rigo de uma autocontradição metodológica em seus trabalhos sistemáticos, sempre possa recorrer a exemplos históricos: na maior parte das vezes, trata-se não apenas da citação de *atos* históricos, mas de *explicações* históricas, que confirmam as explicações científicas da filosofia sistemática do Estado. É de se notar que Hobbes, de modo algum, está sozinho em seu tempo com tal concepção: também Bacon representa explicitamente concepções semelhantes¹⁴.

Da perspectiva desta leitura, desaparece, portanto, a aparente contradição entre determinação metodológica e prática concreta da escrita da história em Hobbes; sobretudo, mostra-se que a interpretação tradicional atribui a Hobbes uma concepção muito pobre de historiografia. Os altos custos teóricos da leitura tradicional, que consiste na afirmação de graves contradições em Hobbes, podem ser evitados quando se considera o contexto geral no qual Hobbes limita o conceito de escrita da história à idéia de uma historiografia fática.

Historiografia fictícia

O conceito complexo de uma historiografia explanatória pode ser ainda mais precisamente descrito sob diversos aspectos. Um dos mais importantes é que Hobbes, em sua consideração metodológica da historiografia, relativiza a conduta aristotélica de que, diante de uma explicação de causa, *todos* os fatos mencionados na explicação devem *sempre* valer como estabelecidos e assegurados. Hobbes pensa antes que a historiografia não é epistemologicamente confiável e que, freqüentemente, os fatos históricos não são suficientemente seguros:

“Também as ciências filológicas e históricas são um bem, pois são agradáveis. Elas são também úteis, particularmente as históricas, pois elas nos fornecem em abundância as evidências nas quais a ciência das causas se apóia; e assim, a história natural fornece as evidências para a física, e as histórias civis para a ciência civil e moral; e isso assim o é, seja ela verdadeira ou fal-

sa, desde que não seja impossível. Pois nas ciências não se buscam apenas as causas do que foi, mas também do que poderia ter sido” (*idem*:100)¹⁵.

Apenas as ciências construtivas oferecem, para Hobbes, maior segurança epistemológica:

“Finalmente, a política e a ética (isto é, a ciência do justo e do injusto, da equidade e da iniquidade), podem ser demonstradas *a priori*; pois nós próprios criamos os princípios – isto é, as causas da justiça (a saber, leis e tratados) – com o que se sabe o que é *justiça* e *equidade*, bem como seus opostos, a *injustiça* e a *iniquidade*” (*idem*:94)¹⁶.

No seu trabalho histórico prático, Hobbes parte freqüentemente de um *simples quadro* de fatos que ele considera certos. Mas as *explicações* das motivações e ações que esses quadros fornecem explanatoriamente, geralmente, *não* são sustentadas por outros fatos seguros, que podem ser até mesmo declarados como fictícios. O *Discurso sobre Tácitus*, por exemplo, tem início em um quadro de fatos que são apresentados nos primeiros quatro parágrafos dos anais de Tácitus, mas as detalhadas explicações que Hobbes acrescenta permanecem uma especulação construtiva, que tem um caráter hipotético e falível. Hobbes considera seu historiador preferido, Tucídides, um mestre dessa especulação ilustrativa. Para mencionar um dos mais famosos exemplos, Tucídides parte do fato de que os atenienses ocuparam Melos, de que eles eram militarmente muito superiores aos habitantes de Melos, de que estes bem sabiam que se negociava sobre a entrega de Melos, de que eles, finalmente, se recusaram a se entregar e tiveram de suportar a previsível e temível sanção. Que os habitantes de Melos nesta situação – diante da morte certa – não se entregaram, necessita de explicação. O diálogo de Melos, explicitamente fictício¹⁷, oferece uma explicação instrutiva, enquanto bem adaptada aos fatos¹⁸. De modo semelhante, Hobbes parte no *Discurso sobre Tácitus* e em *Behemoth* do fato de que homens individuais como Otaviano e Cromwell conseguiram manter reinados sob grandes domínios contra considerável oposição – um fato admirável, que deve ser ex-

plicado detalhada e, em parte, especulativamente. Mas essas especulações históricas são limitadas, devendo partir de questionamentos que o quadro de fatos implica, e se adaptar de modo plausível ao quadro de fatos dado¹⁹. Esta limitação não torna a explicação mais clara, pois para cada dado histórico há quase sempre várias explicações possíveis. Mas isto vale para qualquer teoria.

Esse procedimento, como a citação de *De Homine* acima mostra, faz sentido até mesmo quando não se dispõe de nenhum fato certo, mas apenas *possível* como *explanatia* e *explananda* – um fato, portanto, que em determinada circunstância histórica *não teria sido impossível*. Neste caso, a explicação de fatos possíveis por meio de outros conduz a uma explicação *factual* plausível, *caso* as coisas realmente tenham ocorrido como pressuposto. Apenas desta perspectiva se torna compreensível por que Hobbes no *Leviatã* (1839-1845 [1651]: cap. 9) pode subsumir também a *retórica* e, sobretudo, a *poética*, entre as ciências explicativas da natureza, que são prestativas para as explicações históricas.

O que o próprio Hobbes ganha desse fraco conhecimento de causas na história são *insights* nas relações causais gerais dos afetos humanos e das motivações da ação – *insights* que podem até mesmo conduzir a uma topologia dos afetos e seus efeitos, como Hobbes tenta desenvolvê-los (*idem*:caps. 6-8). O que nós, segundo Hobbes, podemos aprender da ascensão de Otaviano são regras de prudência²⁰, e como se pode operar com suposições que se apóiam na experiência²¹, mas também relações mais gerais: por exemplo, que o poder, no mais das vezes, repousa em reconhecimento, e não em força física²²; que dominadores asseguram não apenas o poder sobre os corpos, mas também sobre a disposição e o entendimento²³, e que não apenas a razão, mas também a vontade espontânea, não limitada racionalmente, conduzem a ação humana²⁴. Desse modo, podemos, segundo Hobbes, aprender da história, e a historiografia pode se apresentar com pretensão de verdade e explicação²⁵, mesmo quando se

sabe que alguns, ou até mesmo muitos, “fatos” históricos listados são apenas suposições e meras construções²⁶. Assim, pode-se descrever mais precisamente a relação que, segundo Hobbes, existe entre, por um lado, história em sentido clássico, estrito, como listagem de fatos históricos, e, por outro, a historiografia explanatória praticada pela ética, retórica, poética, lógica e ciência do justo e do injusto como variantes especiais da ciência da filosofia da natureza.

Segunda Parte: Historiografia como Crítica à Ideologia e ao Idealismo

Historiografia como Crítica à Ideologia

Hobbes entende que o percurso da história só pode ser entendido quando se compreende como um conjunto de convicções que dominam em uma certa época uma certa sociedade configuram essa sociedade²⁷. Para Horkheimer, trata-se da formulação do problema que seria chamado na época pós-hegeliana de “ideologia” – mesmo que Hobbes não use esta expressão (Horkheimer, 1987:228)²⁸. Isto não significa que todas as idéias sejam ideológicas. Hobbes chama de “razão correta” a que se identifica com a ciência e o direito natural (*idem*:229).

Em sua doutrina do Estado e do Direito Natural²⁹, Hobbes opõe à convicção da Idade Média de que o regente foi designado por Deus a concepção de que o Estado só pode ser legitimado pela vontade do povo, e ter como objetivo promover o bem deste mesmo povo: “Quando os professores e estudantes da Universidade de Oxford condenaram a doutrina de Hobbes e queimaram seus livros, eles bem reconheceram o perigo das teorias do contrato social do direito natural” (*idem*:216-217). A questão é como representações morais, metafísicas e religiosas podem dominar as pessoas por séculos, apesar de

destoarem do direito natural. A resposta de Hobbes é que todas as representações que se diferenciam de teorias da natureza e do direito natural são inventadas para dominar as pessoas. Sua causa é vontade de dominação, de um lado, e falta de formação, de outro; seu objetivo, a preservação do poder dos que a propagam (*idem*:222). Todas as camadas sociais que no passado exerceram influência sobre os governos são atacadas com esta crítica (*ibidem*).

Em *Leviatã*, Hobbes analisa como doutrinas científicas são avaliadas de acordo com sua conformação com a ideologia dominante:

“Se o axioma de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado fosse contra qualquer direito de propriedade ou (mais corretamente) contra o interesse daqueles que têm propriedade, não duvido de que essa doutrina seria, senão contestada, oprimida pela queima de todos os livros geométricos, e isto enquanto os envolvidos assim o quisessem” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:91; Horkheimer, 1987:222-223).

Em *Behemoth*, Hobbes discorre sobre o uso de doutrinas filosóficas – como a de Aristóteles – para justificar certos interesses: “[...] eles fazem mais uso de suas obscuridades do que de sua doutrina. Nenhum escrito da filosofia antiga se compara com os de Aristóteles quanto à habilidade de confundir as pessoas [...]” (Hobbes, 1990 [1668]:41-42; Horkheimer, 1987:223-224).

É principalmente pelas Universidades, pela instrução de sábios aos quais cabem os juízos sobre questões sociais cruciais, que se produz esse efeito. Na Universidade eles aprendem a contornar a força do entendimento com distinções que nada significam, servindo apenas para impressionar as pessoas incultas, levando-as à obediência (Hobbes, 1990 [1668]:41; Horkheimer, 1987:225). Horkheimer vê nessa reflexão uma “dialética histórica explosiva”, na medida em que Hobbes considera que o pensamento privado pode ganhar efeito público ao se tornar crítico da idéia dominante (Horkheimer, 1987:229). Mas Hobbes, assim como Maquiavel, pensa que o novo Estado também deve se valer de meios ideológicos de poder para se firmar – o que

seria um dos principais motivos das críticas que receberia (*idem*:222 e 225).

Hobbes formulou assim o problema da ideologia (mesmo sem utilizar esta expressão) ao tratar da relação entre a falsidade das idéias dominantes e a situação social. Mas, em vez de apreender as idéias que surgem na história em sua relação com todas as esferas da vida social, atribui-as à psicologia dos indivíduos (*idem*:234). Para o conhecimento da história, no entanto, observa Horkheimer, não basta reconhecer que representações religiosas ou metafísicas são erros, como se fossem uma falsa hipótese nas ciências naturais: “As significativas representações que dominam uma época têm uma origem mais profunda do que a má vontade de alguns indivíduos. Eles mesmos já nasceram em uma estrutura social [...]” (*idem*:233). A doutrina de que idéias dependem de sua condição histórica não significa um relativismo. O erro de Hobbes não foi considerar ilusão as doutrinas que divergiam da ciência de sua época, mas sim tomar tal ciência como eterna, e não como um momento do processo histórico, sujeito portanto a transformações (*idem*:235).

Historiografia como Crítica ao Idealismo

A crítica de Hobbes ao idealismo da filosofia moral tradicional é a razão principal de sua recepção pelo realismo clássico em relações internacionais. O idealismo utópico via os conflitos sociais como resultado da falta de desenvolvimento social e pessoal. As ordens sociais mais avançadas tinham a tarefa de trazer o esclarecimento e o progresso social para as menos avançadas, encorajando empreendimentos como a Liga das Nações (Navari, 1996:24). O progresso moral seria promovido principalmente pela educação, que inculcaria deveres e senso de responsabilidade social. A perfectibilidade do ser humano o levaria a querer ordens sociais mais perfeitas (*idem*). Daí sua crença no poder da opinião pública³⁰. Acreditava-se que as insti-

tuições jurídicas internacionais poderiam pacificar as relações entre os Estados por serem fóruns da opinião pública internacional. A Liga das Nações, apesar de suas falhas, representaria a opinião da humanidade, a “voz da razão” (Claude Jr., 1965:11-12; cf., também, Fried, 1910:174), a “consciência moral universal” (Zimmern, 1934:38). O presidente Woodrow Wilson (que havia praticado diplomacia secreta em Paris e não considerava a discussão particular de assuntos delicados incompatível com a proibição de acordos secretos) manifestou-se nos seus *Fourteen Points* pela diplomacia aberta, concebendo a Liga das Nações como o “ventilador” das “enfumaçadas salas diplomáticas” (Claude Jr., 1965:11-12). O “desarmamento moral” – a força racional da opinião pública – seria mais poderoso que qualquer sanção material (econômica ou militar) (Richet, 1927:431-432), podendo já se impor às forças materiais (Dubois-Richard, 1927:393-394). O desenvolvimento dos meios de comunicação e de transporte – a telegrafia, o telefone, a ferrovia e o automóvel – e, principalmente, as novas descobertas – o avião e a radiofonia – pareciam aproximar os povos e possibilitar que “todas as notícias do mundo” e as “grandes idéias morais” invadissem as casas. A derrota da Alemanha imperial era atribuída a reações da consciência universal diante da violação à moral humana (*idem*:397-398). Difundia-se a idéia da recusa do serviço militar por “objeção de consciência” (fosse ou não legalmente reconhecida) (Soltau, 1927:121). Em 1927, na Inglaterra, mais de cem mil pessoas assinaram uma declaração solene comprometendo-se a não pegar em armas em um conflito no qual seu governo não recorresse às medidas de arbitragem da Sociedade das Nações: “é necessário escolher entre a consciência e a obediência cega aos governos, entre viver pela pátria e morrer pelos aproveitadores e exploradores, entre livrar o mundo do mal da guerra ou deixar a civilização se consumir” (Prudhommeaux e Rousseau, 1927:38). A educação das crianças tornava-se, assim, a meta primordial (Richet, 1927:432), cabendo à escola a tarefa de transformar a abstrata fórmula “paz pelo direito” em realidade (Périé, 1927). Campanhas contra

canções e manuais belicosos, assim como concursos para manuais de ensino pacifistas (Bovet, 1927:240), buscavam substituir, no imaginário infantil, a admiração dos heróis da guerra pela de cientistas e artistas, os heróis da paz (Aulard, 1927:237).

Estas idéias do idealismo em relações internacionais, provenientes do liberalismo do século XVIII e XIX, fundem-se com diversas teorias sociais dominantes no final do século XIX e início do XX, tais como o idealismo hegeliano, o darwinismo social, o evolucionismo (principalmente o spencerionismo progressivo) e o funcionalismo de Durkheim. No esquema de Spencer, a sociedade simultaneamente se diferencia e se integra, unificando-se em níveis cada vez mais complexos, inclusive internacionais. Hegelianos ingleses, como T. H. Green, Bosanquet, Bradley e Ritchie, absorvendo categorias evolucionistas, viam um progressivo processo de unificação de indivíduos em todos organizados – o que poderia mesmo superar o Estado (Navari, 1996:24). A sociologia funcional de Durkheim, distinguindo entre formas sociais mecânicas e orgânicas (estas mais avançadas), influencia tanto os hegelianos como os utilitaristas não-hegelianos, como Angell e Hobson, que se tornam funcionalistas.

O legado do “idealismo utópico” é incontestável. Problemático é sua tendência, proveniente sobretudo de teorias evolucionistas, a desenvolver uma excessiva crença na racionalidade do ser humano como motor de uma história que estaria em constante progresso – o que foi posto em questão pelos horrores da Segunda Grande Guerra. A recuperação de Hobbes tanto no programa idealista como no programa realista explica-se pela necessidade de se questionar essa crença. Apesar de ser geralmente associado ao realismo, Hobbes tornou-se relevante em teoria de relações internacionais na revisão do programa idealista. *The New Leviathan*, de Collingwood (1942), imita não só a estrutura, como também o propósito do *Leviatã* de Hobbes: fornecer um retrato do ser humano no qual se funda a necessidade de uma ordem cívica, corrigindo a visão idealista da primeira metade do

século. Contra o idealismo, Collingwood buscava uma imagem do ser humano de acordo com a qual o progresso moral e o desaparecimento do mal não fossem tão evidentes. Hobbes proveria uma teoria política e de associação civil que pressupõe essa natureza dual do ser humano, tomando cautela diante da crença no progresso: a comunidade cristã pode reverter no reino da escuridão; a civilização pode se transformar em barbárie (Navari, 1996:21-22).

Os realistas, ao contrário, não queriam rever, mas destruir o idealismo. A utilização de Hobbes não era tão óbvia, pois outras teorias sociais também poderiam ser utilizadas. A escolha de Hobbes deve-se à semelhança entre os problemas com os quais os realistas se deparavam nos anos 30 e 40 e os que Hobbes havia enfrentado (*idem*:23). Hobbes, assim como os realistas no século XX, estava vivendo uma situação de intenso conflito ideológico. Seu método era atacar o caráter *ideológico* dessas visões, deslegitimando-as³¹.

Carr faria o mesmo, utilizando-se da sociologia de Mannheim: a historicização das crenças mais profundas provoca o ceticismo em relação à sua última validade. Na parte final do *Leviatã*, “O reino da escuridão”, Hobbes ataca a igreja católica romana por reivindicar suserania sobre Estados soberanos – “o reino das fadas”. Carr, em um paralelo, critica a Liga das Nações, que estaria dando continuidade à *Pax Britannica* (Wight, 1991:17). Seu interesse, ao escrever no verão de 39 *The Twenty Years Crisis*, como o de Tucídides e Hobbes, não era o de encontrar o culpado pela guerra iminente, mas “analisar antes as causas profundas e significantes do desastre, do que as imediatas e pessoais” (Carr, 1946:IX). O livro é, portanto, uma tentativa de entender “as mais profundas causas da crise internacional contemporânea” (*ibidem*). Inspirado em Maquiavel e Hobbes, Carr compreende que “o exercício do poder sempre parece causar o apetite por mais poder [...]. A guerra, iniciada por motivos de segurança, logo se torna guerra de agressão e egoísta” (*idem*:112). Assim como Tucídides viu os atenienses proclamarem “autodefesa”, que logo se tornaria poder

agressivo – o que Hobbes dele aprenderia – Carr observa, quanto à Primeira Guerra Mundial:

“[...] quase todo país participante [...] a viu inicialmente como uma guerra de autodefesa, e esta crença era particularmente forte entre os Aliados. Durante o curso da guerra, todo governo Aliado na Europa anunciou objetivos de guerra que incluíam a aquisição de território dos poderes inimigos. Em condições modernas, guerras de objetivos limitados se tornaram quase tão impossíveis como guerras de responsabilidade limitada” (*idem*:112-113).

Carr critica o cosmopolitismo de Wilson, que por trás da virtude democrática perseguia seus interesses particulares: certo interesse nacional é justificado por princípios absolutos e universais. Mesmo que haja princípios e interesses universais, em uma situação concreta eles são, no mais das vezes, utilizados para disfarçar interesses egoístas.

Terceira Parte: Discussão Contemporânea

A associação que Hobbes estabeleceu entre teoria e história faz com que sua reflexão continue a representar um desafio à teoria política contemporânea em relações internacionais. Como foi visto, uma das questões centrais da recuperação de Hobbes pelo realismo clássico foi a reação ao idealismo. O método histórico do realismo clássico foi, no entanto, descartado das análises em relações internacionais pelo neo-realismo. Se o realismo pensava em termos históricos, o neo-realismo, ao contrário, encontrando seu principal representante em Kenneth Waltz, buscava uma ciência atemporal. Cada Estado – a unidade de análise central – era visto como detentor de um poder calculável e um interesse específico. As relações entre os Estados seriam governadas pela “balança de poder”. Os neo-realistas “aspiravam a uma tecnologia de poder. Eles pensavam em termos universalísticos a-históricos [...]. A história era apenas um depósito de dados ilustrando um jogo imutável” (Cox, 1997:XV)³².

Autores normativistas, em legítima oposição ao neo-realismo, dão continuidade hoje a uma revisão do projeto utópico-idealista (apesar de raramente se referirem a esta tradição), sem preocupação, no entanto, em corrigir sua ausência da historiografia. O normativismo³³ no estudo teórico das relações internacionais caracteriza-se pela discussão de questões éticas, definidas no quadro do “retorno da grande teoria” – a filosofia política e social. Metodologicamente, o normativismo recusa a forma epistemológica que postula estatutos lógicos distintos da teoria empírica (ou explicativa) e da teoria normativa (ou ética), da qual resulta uma rígida separação de disciplinas – a ciência política deve tratar dos *atos* políticos, o direito das *normas e instituições* jurídico-políticas; a filosofia política dos *valores e ideais* políticos, e assim por diante (Giesen, 1992:5-7). O normativismo não aceita, contudo, que haja uma teoria eticamente neutra em relações internacionais, tal como pretendem as teorias que se consideram puramente explicativas (Braillard, 1992:XII).

Uma reflexão ética em relações internacionais consiste tanto em uma indagação sobre problemas éticos de casos empíricos como em uma interpretação metateórica dos pressupostos éticos das teorias de relações internacionais (Hoffmann, 1994:27). O normativismo pretende apresentar uma análise jurídica da política internacional e uma análise ética do direito que não recaiam em uma “moralização”, de modo que os conflitos entre os Estados e as infrações contra o direito internacional não sejam julgados por critérios morais, mas sim por procedimentos políticos e jurídicos (Habermas, 1996:192). Tem, assim, a pretensão de estabelecer o fundamento de uma ética universal emancipatória via a crítica da base epistemológica do positivismo, responsabilizado pela falta de uma ética universal em relações internacionais. Daí sua pretensão de recuperar a clássica concepção de que a política é parte da ética.

Um dos autores nos quais o normativismo em relações internacionais se inspira (e do qual também se diferencia das formas mais variadas)

é o filósofo alemão Jürgen Habermas. Um dos aspectos de sua filosofia é que, buscando escapar do “pessimismo” da concepção histórica de Horkheimer, cuja fonte estaria no diagnóstico da Modernidade de Max Weber, Habermas desenvolve uma concepção histórica que enfatiza o diagnóstico do progresso (Habermas, 1988). Habermas encontra em Weber um diagnóstico da Modernidade cultural caracterizada pela divisão da razão substancial (expressa nas visões de mundo religiosas e metafísicas) em três esferas culturais: ciência e técnica, direito e moral, arte e literatura. A transmissão cultural de cada uma destas esferas culturais ocorre nos “sistemas culturais de ação” institucionais que surgem então: a empresa científica, a empresa artística e a comunidade religiosa. As esferas culturais diferenciam-se também por uma medida abstrata de valor, uma pretensão de validade universal: a verdade, a correção normativa e a autenticidade (ou beleza), o que Weber compreende como aumento de valor (*Wertsteigerung*). Habermas entende “aumento de valor” no sentido de progresso. É a compreensão discursiva que possibilita o “progresso objetivo”. A ciência, o direito e a moral, e a arte são compreendidos como “potenciais cognitivos” da práxis social que progridem cada vez mais.

Weber (1988), ao contrário, não tem tal concepção de progresso. Ele utiliza o conceito de aumento de valor apenas para avaliar o desenvolvimento histórico. Ele também não diferencia o nível de transmissão cultural do sistema de ação institucionalizado. Segundo Habermas, entretanto, é justamente a institucionalização dos potenciais cognitivos da ciência, do direito e da moral, e da arte que torna sua utilização possível. O que ele considera problemático é que uma transmissão cultural não seja suficientemente institucionalizada, sem um efeito estrutural para toda a sociedade³⁴. Segundo Habermas, enquanto Weber explica a racionalização da sociedade exclusivamente sob o aspecto da racionalização instrumental, como em sua análise da racionalização do direito, ele considera também na consciência moral moderna a criticabilidade fundamental e a necessidade

de justificação de normas – e, assim, a possibilidade de uma teoria moral que exige o esclarecimento discursivo da validade das normas morais, o que seria um progresso no domínio da racionalidade prática. Weber percebe na perda de unidade substancial da razão um “politeísmo” das esferas de valor, com pretensões inconciliáveis de validade. Habermas, ao contrário, considera que a unidade de racionalidade na pluralidade de esferas de valor é assegurada no nível formal da argumentação das pretensões de validade. Weber, segundo Habermas, pensa que a racionalização social provoca a perda de liberdade por ver a jurisdicionalização e a burocratização da sociedade como conseqüências necessárias do desenvolvimento capitalista. O direito moderno no sentido positivo resulta da decisão sem fundamento. Segundo Habermas, Weber não considera o “princípio da necessidade de fundamentação” e a exigência de legitimação do poder legal, a “legitimidade da legalidade”: a ordem jurídica moderna exige a validade do sentido de compreensão racional, mesmo quando – assim diz Habermas – os participantes aceitam que, se necessário, apenas os especialistas podem dar boas razões.

O fim da Guerra Fria, a expansão da interdependência e da globalização representam, para vários autores em relações internacionais, a possibilidade de ressurgimento da teoria normativa. O realismo apresentava a história durante a Guerra Fria como uma batalha por poder entre as grandes potências. Andrew Linklater, ao contrário, apresenta uma história que busca explicar o desenvolvimento de normas morais universais (Jahn, 1998:622). Apresentando um normativismo em muito semelhante ao de Habermas, perde, no entanto, seu potencial emancipatório – vale lembrar que o principal alvo de Habermas é a persistência, no pensamento político europeu, de idéias ultraconservadoras expressas em sua forma mais repugnante na obra de Carl Schmitt. O resultado da análise de Linklater é que “o tempo, no sentido de tempo histórico e real, definindo ordens sociais concretas particulares, acabou” (*ibidem*). Segundo Jahn,

“[...] não se trata de um engajamento com a história enquanto tal, mas antes um exercício de construção da história. Em *Men and Citizens*, ele mobiliza ‘princípios da periodização histórica, a fim de situar diferentes formações sociais em uma escala de tipos ascendentes, de acordo com a extensão na qual cada um se aproxima das condições de realização da liberdade humana’. Em um modo já familiar, o padrão normativo – a liberdade humana – é posto em primeiro lugar, e então ele desenvolve um modelo de três etapas” (*ibidem*).

Linklater explica que se trata de “tipos ideais” para mostrar que em alguns tipos de relações internacionais há mais entendimento que em outros, e que não se trata de uma escala histórica. Cada estágio é um “constructo”, um “tipo ideal” ao qual não corresponde nada que tenha ocorrido (Linklater, 1982:XII-XIII). No entanto, ressalta Jahn, um tipo ideal é, segundo Weber, uma imagem com a qual se compara a realidade, e não um fim em si, e é construído com base em certos traços da realidade. Mas se o tipo ideal contém idéias no sentido de valores, como em Linklater, não se trata de um auxiliar lógico para se compreender a realidade, mas de ideais para se julgar a realidade. “Linklater quer demonstrar que o pensamento político (europeu) se desenvolveu progressivamente, atingindo etapas superiores, isto é, mais universais” (Jahn, 1998:628). O primeiro nível, o mais baixo, é o estado de natureza – que Linklater chama de sociedades tribais. O segundo nível é o Estado. Há ainda um terceiro nível, no qual o desenvolvimento progressivamente moral da política doméstica deve ser transferido para o cenário internacional:

“[...] com Francisco de Vitória isto se tornou ‘a base para uma teoria compreensiva dos princípios de legitimação da organização mundial’, pois Vitória afirma que a raça humana em sua totalidade constitui uma unidade moral e, por isso, os índios americanos (tribos, nos termos de Linklater) devem ser tratados de acordo com os princípios cristãos [...]. A inclusão dos índios americanos na humanidade e a ‘comunicação’ que os espanhóis universalizaram significou sua ‘exclusão’ de qualquer tipo de tratamento igualitário” (*idem*:629).

O realismo, como bem afirmam seus críticos das mais variadas tendências, não é mais capaz de fornecer um instrumental teórico adequado à compreensão da complexidade dos problemas internacionais contemporâneos. O normativismo, em sua oposição ao realismo “hobbesiano”, identifica-o com o neo-realismo de Waltz (em relações internacionais) ou ao decisionismo de Carl Schmitt (em filosofia política). Mas o neo-realismo de Waltz apresenta uma visão de prudência nas relações internacionais que Hobbes, como foi visto, não aceita. Tampouco a justificada crítica de Habermas a Carl Schmitt pode ser estendida a Hobbes. Schmitt combina o decisionismo (a soberania) e o institucionalismo (Schmitt, 1938) (a ordem sociopolítica objetiva: não normatividade, como observa Balibar, mas normalidade). A possibilidade que Schmitt *não* explora, observa Balibar, é justamente a combinação do institucionalismo e do normativismo, expressa na equação lei civil e lei natural, tal como no *Leviatã*³⁵. É isto que significa o “artifício” ou a construção institucional: fundação da lei sobre o contrato e expressão exclusiva do contrato na forma da lei. Mas esse institucionalismo é um produto da criação humana: “ele não tem, portanto, necessidade de nenhum fundamento natural, sobrenatural, tradicional ou costumeiro” (Balibar, 2002:50). A dificuldade é que instituições não eliminam as relações de força que a política procura enfrentar (*idem*).

A preocupação com a historiografia hoje distingue-se daquela de Hobbes por privilegiar a análise de formações sociais (análise que enfoca também a antropologia, mas sem lhe conferir prioridade), por não resolver a questão política com uma solução institucionalista e por não considerar absoluta a ciência de sua época como a ciência eterna. Mas mesmo que não concorde com Hobbes, o que reivindica é que se pense a filosofia política tal como ele pensou, ou seja, *teórica e historicamente* – legado e desafio que Hobbes nos deixa.

Notas

1. Poder e valor não se excluem: “o utópico que sonha que é possível eliminar a auto-afirmação da política e basear um sistema político apenas na moralidade está tão equivocado como o realista que acredita que o altruísmo é uma ilusão, e que toda ação política é egoísta” (Carr, 1946:97).
2. “[...] jamais houve um tempo no qual seres humanos particulares estivessem em estado de guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:115).
3. “Em suma, os direitos e as conseqüências da dominação *paternal* e *despótica* são os mesmos de uma soberania por instituição” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:190).
4. Tema desenvolvido em Detel e Zittel (2001).
5. Os estudos sobre Hobbes ressaltam com frequência e razão que esta distinção elementar também está presente em Bacon (1857:351-356) ou em Descartes (1971-1975:502-503), não sendo, portanto, de forma alguma original. Mas raramente é mencionado que se trata aqui de uma distinção aristotélica, que já é explicitamente apresentada na *Analytica Posteriora* (II 1-2), remontando a uma longa tradição. Há, por isso, entre os escritos biológicos de Aristóteles uma coleção de fatos (sobretudo, a *Historia Animalium*), assim como escritos etiológicos (*De Partibus Animalium*). Distintamente de Hobbes, Aristóteles também tem pensamentos metodológicos sobre o estabelecimento de fatos (Kullmann, 1974; Detel, 1998).
6. “O registro do conhecimento de fatos é chamado *história*. Esta pode ser de dois tipos: uma chamada *história natural*, que é a história de tais fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da *vontade* do ser humano; [...]. A outra, é *história civil*, que é a história das ações voluntárias dos seres humanos em comunidades.” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:71). *De Corpore* (Hobbes, 1839-1845 [1655]:1) define ciência como o conhecimento de causas; *Leviatã* (Hobbes, 1839-1845 [1651]: cap. 9) ressalta como suas características próprias *raciocínio* e *conhecimento da conseqüência de uma afirmação a outra*. Sobre esta e outras diferenças na divisão das ciências em Hobbes, comparar com Sorrell (1996). Também de acordo com Sorrell, essas distinções não atingem o papel fundamental da historiografia em Hobbes.
7. Em *De Corpore* (Hobbes, 1839-1845 [1655]:8), a história natural como coletânea de fatos é indispensável para a filosofia da natureza, enquanto o estudo

da história é pouco instrutivo para o comportamento moral (cf. Hobbes, 1839-1845 [1651]:caps. 19 e 24).

8. Uma voz entre outras: “tanto mais Hobbes insiste em um procedimento de fundamentação geométrica da ordem política, menos peso cabe à história, reduzida à contingência”. Na dedicatória em *De Cive*, tratar-se-ia para Hobbes de “um procedimento de descontextualização histórica e espacial, para produzir assim no campo da filosofia moral e da teoria política enunciados gerais” (Münkler, 1993:21).

9. Ver a nova edição de *Horae Subsecivae*, publicado anonimamente em Londres em 1620 (Reynolds e Saxonhouse, 1995; cf. Tuck, 2000).

10. Schumann observa que Gerhard Johann Voss em seu *Ars Historica*, de 1623, tentou estabelecer a historiografia como arte específica em sentido humanista, que deve unir a verdade dos fatos com uma escolha e seqüência moralmente apropriadas. Schumann vê o jovem Hobbes trabalhar nesta tradição (também em sua atuação como tutor de história de William Cavendish), mas acredita, conforme a interpretação tradicional, que Hobbes mais tarde se afastou dessa linha. Um aspecto importante para Schumann é que Hobbes julga a historiografia epistemologicamente incerta. Mas isto não é uma fundamentação adequada, pois Hobbes também considera a busca de causas físicas como epistemologicamente incerta, sem negar à Física o estatuto de ciência (Schumann, 2000; cf. Dear, 1998:152 e ss.). Aos olhos de Sorell, a distinção em Hobbes entre filosofia e história permanece absolutamente rigorosa: em toda a sua obra, a filosofia exclui por definição a escrita da história (Sorell, 2000:82 e ss.). Também em seu ensaio, Rogers (2000) parte de uma definição geral quádrupla em Hobbes: o conhecimento é dividido em filosofia e história, e filosofia e história são, por sua vez, divididas em uma parte que se refere à natureza e em uma parte civil.

11. Deborah Baumgold (2000) entende que a referência de Hobbes à conquista normanda da Inglaterra tem uma função argumentativa na filosofia política; para Patricia Springborg (2000), a propaganda nacionalista na formação de uma nação inglesa é um aspecto central da filosofia política de Hobbes e a recorrência à história nesses quadros literários é indispensável. Mas nenhuma dessas autoras explicita a relação deste procedimento com a divisão das ciências em *Leviatã* e *De Corpore*. Springborg parece admitir que, em Hobbes, literatura e retórica são simplesmente outra coisa que não filosofia, e que a historiografia pode desempenhar um papel fundamental não na filosofia, mas na literatura e na retórica, em um sentido humanista. Mas, então, permanece aberta a questão sobre em que medida literatura e retórica, diante da divisão das ciências dos escritos maduros, podem sim desempenhar algum papel na filosofia do Estado. Para John Rogers, a historiografia em Hobbes é um elemento adicional importante,

ao lado das ciências causais, para formar bons juízos sobre o mundo e nosso lugar nele – também ele não vê nenhuma ligação, no máximo um tipo de adição (cf. Rogers, 2000).

12. Cf. prefácio e introdução de Hobbes à sua tradução de Tucídides, onde é dito sobre Tucídides: “ele completou suas narrativas com tal critério, ordenou-as com tal juízo, e foi com tal perspicácia e eficácia que se expressou que, como Plutarco disse, ele fez de seu ouvinte um espectador” (Hobbes, 1839-1845 [1629]:VIII), e “estas coisas, digo, são descritas assim e tão evidentemente postas diante de nossos olhos, que o espírito do leitor não é menos afetado por elas do que se estivesse presente em tais ações. Isto se deve a sua perspicácia” (*idem*:XXII).

13. Paradoxalmente, Lessay caracteriza a *Historia Ecclesiastica* no mesmo fôlego metodológico como “narrativa plana”. Isto mostra como muitas interpretações de Hobbes historicamente orientadas consideram os aspectos explanatórios das suas obras históricas pouco dignos de atenção – o que nos parece, contudo, um equívoco (Lessay, 2000:157).

14. Bacon critica o filósofo moral tradicional porque ele procede “como se quem ensina a escrever fosse apenas mostrar modelos corretos de alfabetos e letras ligadas umas às outras, sem nenhuma prescrição e indicação sobre a postura da mão e a disposição das letras. Assim, eles criaram exemplos e modelos bons e corretos, e indicaram as características do bom, da virtude, do dever, da felicidade; [...] mas como se deve atingir esse desempenho excepcional, como formar e sujeitar a vontade das pessoas, de modo que elas verdadeiramente se conformem a esses fins, isto eles omitem completamente [...]” (Bacon, 1857:418; cf. Hirschmann, 1987:28 e ss.). De modo contrário aos filósofos, entende Bacon, poetas e historiadores teriam condições de descrever afetos tão realisticamente que seu modo de funcionamento poderia ser conhecido: “poetas e historiadores são os melhores doutores deste conhecimento: onde podemos encontrar retratado com grande vivacidade como afetos são inflamados e incitados; como são satisfeitos e refreados [...]; como se revelam, como atuam, como se diferenciam, como se influenciam e se fortalecem reciprocamente, como se enredam entre si, como lutam e se deparam uns contra os outros, e outras particularidades semelhantes; no que o último aspecto é de especial utilidade em questões morais e políticas; como (assim digo) opor afeto contra afeto e como por meio de um dominar o outro; assim como nós caçamos o animal com ajuda de um animal, e caçamos o pássaro com ajuda de um pássaro [...]; assim como no governo dos Estados é necessário às vezes cercar uma facção por meio de outra, assim também é com o governo de nossa interioridade” (Bacon, 1857:438). Hobbes formula uma crítica semelhante à filosofia moral tradicional em *De Cive* (1839-1845 [1642]:V) e em *Behemoth* (1990 [1668]:43 e ss.).

15. Na parte 1 de *Elements of Law*, Hobbes usa um duplo conceito de experiência: em sentido estrito, experiência é memória de eventos, dos quais um segue o outro de modo repetido, o que por isso permite o prognóstico (Hobbes, 1999 [1640]:32). De acordo com a frequência da repetição, essa experiência é mais certa, “mas nunca completa e evidente”. Experiência, assim entendida, não provoca nenhuma conclusão geral, mas apenas conduz à “prudência”, isto é, à “conjectura decorrente da experiência” (*idem*:33). Ciência, ao contrário, é uma experiência que é, ao mesmo tempo, “conhecimento da verdade de proposições” e nomeação certa de objetos, e por isso decorre do entendimento (*idem*:40). “Os dois tipos não são nada mais que experiências: a primeira é experiência dos efeitos das coisas exteriores que atuam sobre nós; e a segunda, a experiência que se faz do uso apropriado das palavras na linguagem. E como toda experiência é [como disse] apenas memória, então todo conhecimento é memória; e o registro de nossas experiências do primeiro tipo, que preservamos em livros, nomeamos *história*, mas o registro de nossas experiências do segundo tipo nomeamos *ciência*” (*ibidem*).

16. Em *Six Lessons*, Hobbes diz: entre as artes, “são demonstráveis aquelas nas quais a construção do objeto reside no próprio poder do artista, que em sua demonstração nada mais faz que deduzir as conseqüências de seu próprio procedimento”. E ainda: “a geometria é por isso demonstrável, porque as linhas e figuras das quais tiramos nossas conclusões são desenhadas e descritas por nós mesmos; e a filosofia política é também demonstrável, pois nós mesmos construímos a comunidade” (Hobbes, 1839-1845 [1656]:183-184.; cf. Hobbes, 1839-1845 [1658]:93).

17. Hobbes refere-se indiretamente ao diálogo de Melos em sua introdução (Hobbes, 1839-1845 [1629]:XXVIII e ss.).

18. Hobbes assim descreve o método de Tucídides: Tucídides “declarou as causas, tanto reais como pretensas, da guerra sobre a qual ele escreve. [...]. Ele expôs as razões e os motivos de cada ação antes de expor a própria ação, fosse de forma narrativa, fosse na forma de discursos deliberativos dos personagens [...]. Depois das ações, assim que houvesse uma oportunidade, ele emitia seu juízo sobre elas, mostrando por que meios o sucesso foi promovido ou evitado” (Hobbes, 1839-1845 [1629]:XXI e ss.). Cf., também, “Em uma palavra, a imagem do método usado por Tucídides é esta: ‘uma discussão sobre Corcyra passou desta maneira; e uma discussão sobre Potidea desta maneira’; relacionando-as: ‘e em ambas os atenienses foram acusados de terem cometido a injúria. Contudo, os lacedemônios não tinham, até esta injúria, iniciado uma guerra contra eles, mas antes invejado a grandeza de seu poder, e temido as conseqüências de suas ambições’” (*idem*:XXVII e ss.).

19. Por exemplo: “Mas esta guerra contra os germanos era para defender a reputação do Império Romano, e era necessária não apenas pela curiosidade e pelo prazer que os grandes personagens sempre tiveram em questão de honra [...] mas por um dano real e substancial [...]. Pois os reinados são no mais das vezes melhor fortalecidos e defendidos por reputação militar que pelo poder de seus exércitos” (Hobbes, 1995 [1620]:59).

20. Em relação à apta escolha do título: “por isso ele não teria assumido nenhum título ofensivo, como o de rei e de ditador” (Hobbes, 1995 [1620]:38); e “Ele teve três razões para abandonar aquele título; [...] mas a causa principal foi que o nome carregava consigo uma lembrança [...] de guerras civis, proscricções, que eram odiosas para o povo” (*idem*:43).

21. “[...] soldados são geralmente ambiciosos” (Hobbes, 1995 [1620]:44).

22. “As honras têm às vezes grande poder para transformas os hábitos e o comportamento de uma pessoa em algo pior, pois as pessoas geralmente medem suas próprias virtudes pela aceitação que encontram no mundo, e não pelo juízo que sua própria consciência faz; e, assim, nunca examinam, ou pensam que nunca precisam examinar, suas características que obtiveram aprovação exterior, e pelas quais receberam honras” (Hobbes, 1995 [1620]:64). Cf. a teoria de Hobbes do poder enquanto reconhecimento em *Leviatã* (1839-1845 [1651]:caps. 10 e 11).

23. “E agora, tendo poder sobre os corpos das pessoas, ele tratou de obtê-lo sobre seus espíritos e vontades, o que é o comando mais nobre e o mais seguro entre todos” (Hobbes, 1995 [1620]:42). “Ele ascendeu pouco a pouco. Pois não é sábio tirar das pessoas toda a aparência de sua liberdade de uma vez, e fazê-las se sentir repentinamente em servidão, sem antes introduzir algumas *previae dispositiones*, ou preparativos, com os quais elas podem melhor suportá-la” (*idem*:45).

24. Aqui se pode descobrir relações com Maquiavel. Arlene Saxonhouse resalta que o *Tácitus* de Hobbes é utilizado como substituto para Maquiavel, que não pode ser citado (Saxonhouse, 1995:129). No entanto, ela apenas indica que *Tácitus* é raramente citado por Maquiavel, mas não oferece nenhuma comparação quanto ao conteúdo. Maquiavel, entretanto, cita muito mais frequentemente Tucídides, e isto é, para ele, programático. Pode-se mostrar que há semelhanças ideológicas de conteúdo, e estruturais de conceitos, entre o modo pelo qual Maquiavel usa Tucídides e o modo pelo qual Hobbes usa Tácitus. Quanto à recepção de Tucídides por Maquiavel, ver Reinhardt (1960). Quanto à concepção realista de poder de Maquiavel, ver Mittelstrass (1990).

25. Contra Dionysos von Harlikarnass é dito, por exemplo, na introdução de Tucídides: “Um historiador deve escrever por amor não a seu país, mas à verdade”. Também é dito que somos instruídos pelo conhecimento do passado e habilitados à realização de ações presentes e futuras (Hobbes, 1839-1845 [1629]:VII). E assim Hobbes ainda pôde observar na dedicatória a Henry Bennet no início de *Behemoth*: “Não pode haver nada mais instrutivo em matéria de lealdade e justiça do que a memória – enquanto ela durar – daquela guerra” (Hobbes, 1990 [1668]:V). E o diálogo é aberto com a seguinte observação: “Se há no tempo, assim como no espaço, graus altos e baixos, eu realmente acredito que o ápice do tempo foi o que se passou entre os anos 1640 e 1660. Pois aquele que daqui, assim como que da Montanha do Demônio, tivesse olhado sobre o mundo e observado as ações dos seres humanos, especialmente na Inglaterra, teria tido um prospecto de todos os tipos de injustiça, e todos os tipos de loucura que o mundo pode suportar, e de como eles são produzidos por hipocrisia e arrogância, dos quais uma é dupla iniquidade, e a outra a dupla loucura” (*idem*:1).

26. Não se trata aqui, de modo algum, de apenas um exemplo moral da história, como sempre ainda é afirmado. Cf. Beverly Southgate sobre Tucídides (também com indicação ao diálogo de Melos) e Hobbes: “Hobbes é, de modo semelhante, convencido do valor moral da história. No prefácio de sua tradução de Tucídides, ele escreve que ‘o trabalho principal e próprio da história é instruir e habilitar os seres humanos a entenderem ações do passado, para se comportarem com prudência no presente, e com providência em relação ao futuro’. Mais uma vez, a dimensão moral é clara: a história não é apenas agradável, ela é também útil e instrutiva” (Southgate, 1995:30 e ss.).

27. Hobbes analisa assim os recursos ideológicos que garantiram na Idade Média o poder dos nobres e eclesiásticos (Horkheimer, 1987:228).

28. O fundamento da crítica de Hobbes está em sua concepção de liberdade. A Reforma e a Contra-Reforma opõem a doutrina da liberdade da vontade à ciência natural: a ação do ser humano não é explicada por causas naturais, mas por seu livre-arbítrio, que opta por uma ação entre outras possíveis. Esta doutrina é de interesse não apenas religioso, como também social, na medida em que permite fundar a responsabilidade pela ação (Horkheimer, 1987:211). Hobbes, ao contrário, ocupou-se não da liberdade da vontade neste sentido idealista, mas da liberdade de agir (*idem*:212). A liberdade da vontade une todas as pessoas sem diferenciação – para a teologia, por serem todos filhos de Deus; para o Esclarecimento, por razões políticas. Já a liberdade de ação problematiza as diferenças sociais. A liberdade da vontade não diferencia o senhor e o escravo: ambos têm, por exemplo, a liberdade da vontade de desfrutar do “luxo”. Hobbes, ao contrário, considera, pela liberdade de ação, que se tanto o escravo como o senhor de-

sejam o luxo, apenas o senhor pode desfrutá-lo. É essa diferença da liberdade que importa na realidade social (*idem*:213).

29. Há uma diferença entre Hobbes e o Esclarecimento. O Esclarecimento tem uma concepção de história como progresso: a história é o progresso no qual a humanidade se torna racional. Para Hobbes, a razão já está dada, mas é encoberta por táticas de engodo daqueles que detêm o poder. Mas o que têm em comum é a concepção de que a razão e a verdade são eternas (Horkheimer, 1987:230). A filosofia moderna considera sua doutrina da natureza e da sociedade como definitiva e, de modo semelhante ao pensamento religioso, abstrai outras visões de mundo de seu contexto para compará-las com a própria opinião, em vez de analisar seu papel histórico. O crente distingue o pecador do santo; o filósofo “racional” distingue o néscio e o ludibriador, por um lado, do sábio e do mártir, por outro (*idem*:231).

30. Tema desenvolvido em Nour (2004, parte II, cap. 4.1; no prelo).

31. “Ele solicitou à sua audiência que não ouvisse uma sabedoria recebida, e que visse todas as reivindicações deste tipo como simples aspectos do desejo, induzindo um ceticismo moral” (Navari, 1996:26).

32. O “novo realismo” de Robert Cox distingue-se do realismo clássico por analisar as forças determinantes além do poder dos Estados. Difere do neo-realismo por analisar mudanças estruturais entendidas em termos históricos: “O novo realismo desenvolve o velho realismo, utilizando sua perspectiva histórica, para entender as realidades do poder no mundo presente e emergente” (Cox, 1997:XVI). Além disso, sua visão das relações internacionais contém uma grande preocupação normativa.

33. Tema desenvolvido em Nour (2004:introdução).

34. Da diferenciação das esferas de valor, segundo Weber, resulta o conflito entre elas. Habermas, ao contrário, observa que a ciência, o direito e a moral, e a arte, ao se diferenciarem, passam a se orientar igualmente por valores universais, o que implica uma “harmonia” entre estas esferas. Weber, prossegue Habermas, analisa empiricamente o problema do surgimento do capitalismo e da institucionalização da ação com fins instrumentais, sem considerar suas pretensões de validade universal. Cada esfera de valor é analisada sob a forma de disciplina, e os valores especiais pressupostos por cada disciplina determinam sua validade. Weber, conclui Habermas, concebe o trabalho nos sistemas de ação cultural como produção de meios para fins de validade relativa, e assim não diferencia suficientemente entre os conteúdos particulares de transmissão cultural, por um lado, das medidas de valores universais com as quais as partes cognitivas, normativas e expressivas da cultura se tornam esferas de valor, por outro.

**O Historiador e o Teórico. A Historiografia de
Hobbes na Teoria das Relações Internacionais**

A realidade, vista sob medidas de valores diferenciados, torna-se objeto da atividade do pensamento – realidade objetiva, social e subjetiva. Mas o progresso objetivo do saber, fundado na compreensão argumentativa e nas pretensões de validade universal, torna-se possível (Weber, 1988; Habermas, 1988).

35. Cap. 22 sobre “organizações” e capítulo 26 sobre “leis civis”: “a lei natural e a lei civil se contêm uma a outra, e são de mesma extensão” (Hobbes, 1839-1845 [1651]:253).

**Referências
Bibliográficas**

AULARD, Alphonse. (1927), “La Propagande pour la Société des Nations”. *La Paix par le Droit*, ano 37.

BACON, Francis. (1857) [1605], *The Advancement of Learning*, in J. Spedding e R. L. Ellis (eds.), *The Works of Francis Bacon*. London, Longman, vol. 3.

BALIBAR, Étienne. (2002), “Preface: Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes”, in C. Schmitt, *Le Léviathan dans la Doctrine de l’État de Thomas Hobbes*. Paris, Seuil, pp. 7-65.

BAUMGOLD, Deborah. (2000), “When Hobbes Needed History”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 25-43.

BOROT, Luc. (2000), “Hobbes’ *Behemoth*”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 137-146.

BOUCHER, David. (1998), *Political Theories of International Relations*. New York, Oxford University Press.

BOVET, Pierre. (1927), “Quelques Problèmes Psychologiques de l’Éducation pour la Paix”. *La Paix par le Droit*, ano 37, pp. 240-248.

BRAILLARD, Philippe. (1992), “Préface”, in K. G. Giesen, *L’Éthique des Relations Internationales. Les Théories Anglo-Américaines Contemporaines*. Bruxelles, Bruylant.

BULL, Hedley. (1981), "Hobbes and the International Anarchy". *Social Research*, vol. 48, pp. 717-738.

———. (1991), "Martin Wight and the Theory of International Relations", in M. Wight, *International Theory. The Three Traditions*. Leicester/London, Leicester University Press, pp. IX-XXIII.

CARR, Edward H. (1946) [1939], *The Twenty Years' Crisis. 1919-1939* (2ª ed.). London, Macmillan & Co.

CLAUDE JR., Inis L. (1965), "The Impact of Public Opinion upon Foreign Policy and Diplomacy: Open Diplomacy Revisited". *Internationale Spectator*, vol. 19, nº 1, pp. 7-27.

COLLINGWOOD, Robin George. (1942), *The New Leviathan*. Oxford, The Clarendon Press.

COX, Robert W. (1997), "Introduction", in *The New Realism: Perspectives on Multilateralism and World Order*. Tokyo, United Nations University Press.

DEAR, Peter. (1998), "Method and the Study of Nature", in D. Garber e M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. I.

DESCARTES, René. (1971-1975) [1676], *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, in C. Adam e P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes* (2ª ed.). Paris, Vrin, vol. X, pp. 489-532.

DETEL, Wolfgang. (1998), "Aristotle's *Posterior Analytics* and the Path to the Principles", in N. Avgelis e F. Peonidis (eds.), *Aristotle on Logic, Language and Science*. Thessaloniki, Sakkoulas, pp.155-182.

——— e ZITTEL, Claus. (2001), "Hobbes und die Historiographie", in *Zeitsprünge. Forschung zur Frühen Neuzeit*, vol. 5, nº 3-4, pp. 330-346.

DUBOIS-RICHARD, Paul. (1927), "Les Forces Morales et la Société des Nations". *La Paix par le Droit*, ano 37, pp. 392-400.

FORSYTH, Murry. (1979), "Thomas Hobbes and the External Relations of States". *British Journal of International Studies*, vol. 5, nº 3, pp. 196-209.

FRIED, Alfred H. (1910), *Der Kaiser und der Weltfrieden*. Berlin, Maritima.

GIESEN, Klaus Gerd. (1992), *L'Éthique des Relations Internationales. Les Théories Anglo-Américaines Contemporaines*. Bruxelles, Bruylant.

**O Historiador e o Teórico. A Historiografia de
Hobbes na Teoria das Relações Internacionais**

GUZZINI, Stefano. (2001), “The Different Worlds of Realism in International Relations”. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 30, n° 1, pp. 111-121.

HABERMAS, Jürgen. (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____. (1996), “Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”, in *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 192-236.

HERZ, John. (1950), “Idealist Internationalism and the Security Dilemma”. *World Politics*, vol. 2, n° 2, pp. 158-180.

HIRSCHMANN, Albert O. (1987), *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HOBBS, Thomas. (1839-1845) [1629], “Introduction to Thucydides, History of the Peloponnesian War” (trad. Hobbes), in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*. London, John Bohn, vol. VIII.

_____. (1839-1845) [1642], *De Cive*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*. London, John Bohn, vol. II.

_____. (1839-1845) [1651], *Leviathan*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*. London, John Bohn, vol. III.

_____. (1839-1845) [1655], *De Corpore*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*. London, John Bohn, vol. I.

_____. (1839-1845) [1656], *Six Lessons to the Professors of the Mathematicks*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, London, John Bohn, vol. VII.

_____. (1839-1845) [1658], *De Homine*, in W. Molesworth (ed.), *Thomas Hobbes Malmesburiensis, Opera Philosophica quae Latine Scripsit*. London, John Bohn, vol. II.

_____. (1990) [1668], *Behemoth or The Long Parliament*, in F. Tönnies (ed.) (com nova introdução de Stephen Holmes). Chicago, University of Chicago Press.

———. (1995) [1620], *Discourse upon Tacitus*, in N. B. Reynolds e A. W. Saxonhouse (eds.), *Thomas Hobbes: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Chicago, University of Chicago Press.

———. (1999) [1640], *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford, Oxford University Press.

HOFFMANN, Mark. (1994), “Normative International Theory: Approaches and Issues”, in A. J. R. Groom e M. Light (eds.), *Contemporary International Relations: A Guide to Theory*. London/New York, Pinter Publishers, pp. 27-44.

HORKHEIMER, Max. (1987) [1930], “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, in G. S. Noerr (ed.), *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, Fischer, vol. 2: Philosophische Frühschriften.

JAHN, Beate. (1998), “One Step Forward, Two Steps Back: Critical Theory as the Latest Edition of Liberal Idealism”. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, n° 3, pp. 613-641.

JOHNSON, Thomas J. (1996), “The Idea of Power Politics: The Sophistic Foundations of Realism”, in B. Frankel (ed.), *Roots of Realism*. London, Franklass, pp. 194-247.

KULLMANN, Wolfgang. (1974), *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*. Berlin, Walter de Gruyter.

LESSAY, Franck. (2000), “Hobbes and Sacred History”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 147-159.

LINKLATER, Andrew. (1982), *Men and Citizens in the Theory of International Relations*. London, Macmillan.

MITTELSTRASS, Jürgen. (1990), “Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli”, in O. Höffe (ed.), *Der Mensch ein politisches Tier?* Stuttgart, Reclam.

MÜNKLER, Herfried. (1993), *Thomas Hobbes*. Frankfurt am Main, Campus.

NAVARI, Cornelia. (1996), “Hobbes, the State of Nature and the Laws of Nature”, in I. Clark e I. B. Neumann (eds.), *Classical Theories of International Relations*. London, Macmillan Press, pp. 20-41.

NOUR, Soraya. (2004). *A Paz Perpétua de Kant. Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*. São Paulo, Martins Fontes.

**O Historiador e o Teórico. A Historiografia de
Hobbes na Teoria das Relações Internacionais**

_____. (no prelo), “Widersprüche der Weltöffentlichkeit als völkerrechtliche Kategorie”. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Stuttgart, Steiner.

PÉRIÉ, R. (1927), “La Paix par l’Éducation”. *La Paix par le Droit*, ano 37, pp. 145-149.

PRUDHOMMEAUX, J. e ROUSSEAU, Charles. (1927), “L’Actualité”. *La Paix par le Droit*, ano 37.

REINHARDT, Karl. (1960), “Thukydides und Macchiavelli”, in *Vermächtnis der Antike*. Göttingen, Vandehoek und Ruprecht, pp. 184-218.

REYNOLDS, Noel B. e SAXONHOUSE, Arlene W. (eds.). (1995), *Thomas Hobbes: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Chicago, University of Chicago Press.

RICHET, Charles. (1927). “Pourquoi et Comment Désarmer”. *La Paix par le Droit*, ano 37, pp. 429-433.

ROGERS, G. A. J. (2000), “Hobbes, History and Wisdom”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 73-81.

____ e SORELL, Tom (eds.). (2000), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge.

SAXONHOUSE, Arlene W. (1995), “Postface”, in N. B. Reynolds e A.W. Saxonhouse (eds.), *Thomas Hobbes: Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Chicago, University of Chicago Press.

SCHMITT, Carl. (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg-Wandsbeck, Hanseatische Verlagsanstalt.

SCHUMANN, Karl. (2000), “Hobbes’ Concept of History”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 3-24.

SCOTT, Jonathan. (2000), “The Peace of Silence: Thucydides and the English Civil War”, in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 112-136.

SOLTAU, Roger. (1927), “A Propos de l’Objection de Conscience”. *La Paix par le Droit*, ano 37.

SORELL, Tom. (1996), "Hobbes' Scheme of the Sciences", in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion of Thomas Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-61.

_____. (2000), "Hobbes' Uses of the History of Philosophy", in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 82-95.

SOUTHGATE, Beverly. (1995), *History: What and Why. Ancient, Modern and Postmodern Perspectives*. London/New York, Routledge.

SPRINGBORG, Patricia. (2000), "Hobbes and Historiography: Why the Future, He Says, Does Not Exist", in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 44-72.

TUCK, Richard. (2000), "Hobbes and Tacitus", in G. A. J. Rogers e T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*. London/New York, Routledge, pp. 99-111.

WEBER, Max. (1988) [1920], "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, Mohr, pp. 536-573.

WIGHT, Martin. (1991), *International Theory. The Three Traditions*. Leicester/London, Leicester University Press.

ZIMMERN, Alfred E. (1934), *Quo vadimus? A Public Lecture Delivered on 5 February 1934*. London, Humphrey Milford, Oxford University Press.

Resumo

O Historiador e o Teórico. A Historiografia de Hobbes na Teoria das Relações Internacionais

Uma dificuldade crucial no estudo das relações internacionais é unir investigação teórica com investigação histórica. O objetivo deste artigo é analisar como Hobbes enfrentou este problema, bem como em que medida a solução que apresentou influenciou a teoria das relações internacionais e permite ainda hoje resolver dificuldades desta disciplina. A primeira parte examina como Hobbes justifica seu método de pensar histórica e teoricamente ao mesmo tempo. A segunda parte mostra como Hobbes é recuperado no pós-Segunda Guerra tanto pela revisão do programa idealista como pelo emergente realismo, em ambos os casos a fim de criticar o idealismo do entreguerras. A terceira parte, tendo em vista o debate contemporâneo em relações internacionais, mostra como o neo-realismo, concentrando-se em tecnologias de poder, perde o interesse pela investigação histórica presente no realismo clássico; e o normativismo que se fortalece a partir dos anos 90, formulando uma justificada crítica à ausência de reflexão ética no neo-realismo, recai muitas vezes em variantes do idealismo utópico. Em ambos há um déficit de investigação histórica, o que não permite analisar a contingência das relações sociais. Se o caráter predominantemente antropológico da historiografia de Hobbes, bem como o caráter predominantemente institucionalista de sua teoria do Estado e do Direito não podem mais ser aceitos, é seu modo de pensar ao mesmo tempo teórica e historicamente o legado e o desafio que nos deixa.

Palavras-chave: Hobbes – Historiografia – Realismo – Normativismo

Abstract

The Historian and the Theoretician. Hobbes' Historiography in the Theory of International Relations

A crucial issue in international relations is to associate theoretical with historical inquiry. This paper aims to analyse how Hobbes struggled with this problem, in which measure his answers have influenced the theory of international relations and to what extent they permit the solution of contemporary problems in this discipline. The first part analyses how Hobbes justifies his method of thinking both historically and theoretically. The second part shows how Hobbes is later rehabilitated by the revision of idealism as well as by the emergence of the doctrine known as realism, in both cases with the aim of criticising early idealism. The third part, considering the contemporary debate in international relations, analyses how neo-realism, investigating above all power technologies, loses the interest for historical inquiry that was present in classical realism, and how normativism, which came to prominence in the 90s, formulating a justified criticism of the lack of ethical reflection by neo-realism, often creates variants of utopian idealism. In both there is a lack of historical inquiry, which does not allow the analysis of the contingency of social relations. If the predominantly anthropological character of Hobbes' historiography, as well as the predominantly institutionalistic character of his state and law theory can no longer be accepted, it is his way of thinking theoretically and historically at once which is the challenge and the legacy that he has left to us.

Key words: Hobbes – Historiography – Realism – Normativism