

# Perfis da modernidade: Maquiavel e Hobbes sobre política e moral<sup>1</sup>

## Karlfriedrich Herb

Estudou Filosofia, Psicologia e Ciência Comparativa da Religião na Universidade de Bonn, Alemanha. Em 1986, foi promovido a Dr. phil. com a obra intitulada Filosofia do Estado em Jean-Jacques Rousseau. Em 1997, fez Habilitação na Universidade de Munique com uma investigação sobre Conceitos Modernos de Liberdade. É autor dos seguintes livros: Hobbes ueber die Freiheit, Wuerzburg (Koenigshausen und Neumann, 1988, em parceria com G. Geismann), Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft Wuerzburg (Koenigshausen und Neumann, 1989) Buergerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant, Muenchen / Freiburg (Alber Verlag, 1999), Tocqueville, Frankfurt (Campus Verlag, 2005, em parceria com O. Hidalgo), Rousseau-Brevier. Schluesstexte und Erlaeuterungen, Paderborn (Fink Verlag, 2012, em parceria com B. Taureck) Rousseaus Zauber. Lesarten der Politischen Philosophie, 2013, Wuerzburg (Koenigshaus und Neumann, 2013, em parceria com M. Scherl). Desde 2001, ocupa a cátedra de Filosofia Política e História das Ideias na Universidade de Regensburg. Foi professor visitante nas universidades de Paris, Brasília, Recife, Campinas e São Paulo.

Endereço eletrônico: [Karlfriedrich.Herb@politik.uni-regensburg.de](mailto:Karlfriedrich.Herb@politik.uni-regensburg.de)

## PRETENSÃO E LEGADO

Na história do pensamento político, Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes são vistos como fundadores da Modernidade. Seu legado é tão rico quanto difícil. Heróis e descobridores para alguns; sedutores e facínoras para outros, com suas obras Maquiavel e Hobbes escreveram uma história de escândalos. As qualidades comumente atribuídas ao florentino são de conhecimento geral. Foi chamado de *Galileu da política* (CASSIERER, 1966,

<sup>1</sup> Texto traduzido do alemão para o português por **Markus Hediger** e revisado por Gerson Brea.

p. 130), de *Curandeiro do poder* (KÖNIG, 1979, p. 338) e de *Mestre do mal* (STRAUSS, 1958, p. 9). O *Leviatã*, de Hobbes, vem sendo perseguido desde sempre: como símbolo do despotismo (ROUSSEAU, 1762) e como exemplo do regente totalitário (ARENDT, 1951). Em histórias das ideias [*Ideengeschichten*] menos exaltadas, o nome de Maquiavel é vinculado à ideia moderna da autonomia do político, enquanto Hobbes representa o projeto moderno da política como ciência de rigor. Ambos se viram como inovadores em tempos de crise: em Maquiavel, é a luta pela unidade da Itália que o leva a abandonar o idealismo do pensamento político clássico; em vista da guerra civil em seu próprio país, Hobbes se vê literalmente obrigado a ocupar-se com a filosofia política, escreve o *Leviatã* com a intenção de encerrar, de uma vez por todas, a *guerra filosófica das espadas* (*De Cive*, 1640). Ambos os pensadores estão cientes de que os desafios de sua era só podem ser vencidos por meio da refutação da tradição. Hobbes vincula essa refutação à pretensão de ser o primeiro a praticar a teoria da política como ciência. Na verdade, a *scientia civilis* não seria mais antiga do que seu *De Cive*. E também Maquiavel se vê como inovador, reclama para si um novo tipo de verdade, baseada na experiência:

Como é meu desejo escrever coisa útil para aquele que a entende, mais conveniente me pareceu buscar a verdade das coisas, do que aquilo que delas se venha a supor. E muita gente imaginou repúblicas e principados que jamais foram vistos e nunca tidos como verdadeiros. Tanta diferença existe entre o modo como se vive e como se deveria viver, que aquele que se preocupar com o que deveria ser feito em vez do que se faz, antes aprende a própria ruína do que a maneira de se conservar (*Il Principe*, XV, I).

Já aqui se evidencia que, por trás do gesto compartilhado do novo e revolucionário, transparecem fisionomias teóricas distintas. Em Maquiavel, domina a tensão entre *Il Principe* e os *Discorsi*, ou seja, entre a tecnologia do poder e o renascimento do republicanismo clássico. Em Hobbes, a moderna lei natural rivaliza com a invenção do Leviatã, à nova reivindicação da soberania estatal. Ambos se ocupam com a pergunta sobre a origem e a preservação do poder estatal – fazem-no, porém, de modos bem distintos. Na reinstituição da filosofia política – esta a tese deste estudo –, ambos seguem perspectivas e intenções divergentes, até contrárias. Ao pensamento político dominante em Maquiavel, o republicanismo, o *Leviatã* de Hobbes opõe uma teoria genuinamente antirrepublicana e liberal.

## VIDA ARRISCADA – A VIRADA ANTROPOLÓGICA

Malgrado as diferenças marcantes, existe uma premissa antropológica comum que garante a modernidade de ambas as obras e descreve um ponto de partida idêntico. Estamos falando do famoso pessimismo antropológico, que incita a aversão de ambos os pensadores à tradição e desde sempre é considerado um prefixo da filosofia política da Modernidade. Tanto Maquiavel quanto Hobbes acreditam que concepções antigas e medievais do homem não servem para criar um Estado. O homem é mau, afirma Maquiavel de forma apodíctica. O homem é lobo do homem, constata Hobbes em vista da *Natural Condition of Mankind (Leviathan XIII)*. E de fato, para ambos, a visão desconfiada da natureza humana resulta em uma impressionante lista de máculas humanas. Não há dúvida: Maquiavel e Hobbes dão a mesma resposta à famosa pergunta de Carl Schmitt, que indaga “se o homem é um ser *perigoso* ou não-perigoso, um ser que traz riscos ou é inofensivo, sem riscos” (1963, p. 59). Perigo e risco descrevem a tonalidade fundamental do novo sujeito político. Aparentemente, esse desencantamento do mundo moral do homem é o preço a ser pago pelas novas teorias de Estado e política.

Aqui, Maquiavel deixa sua marca com *Il Principe*. Seus conselhos ao dominador sedento de poder documentam a profunda desconfiança diante das predisposições morais do homem. Há muito, o homem não é mais o ser pacífico e sociável imaginado pelos filósofos da Antiguidade. Não é um *zoon politikon*, mas um indivíduo orientado por seus interesses com cobiça insaciável. A palavra-chave dessa antropologia pessimista é *ambizione*. Esta orienta a ação do homem por propósitos os mais diversos: ambição, fama, posse, lucro e poder são motivos do desejo humano. Nas palavras do autor:

A causa deste fenômeno se encontra no fato de que a natureza criou os homens de tal forma que, apesar de cobiçarem tudo, não conseguem alcançar tudo. Visto que o desejo de adquirir algo sempre é maior do que a capacidade de alcançar tal fim, surge disso uma insatisfação com aquilo que se possui e também o reconhecimento de quão pequena é a satisfação concedida pela posse (*Discorsi I, 37*).

O que se evidencia aqui não é, de forma alguma, o vício dos poderosos, mas a constante fundamental da natureza humana como tal. Cada um procura dominar o outro para não ser dominado por ele. “Pode-se afirmar dos homens em geral que são ingratos, inconstantes, insinceros, hipócritas, temerosos e avarentos; e enquanto lhes demonstrares algum favor, eles per-

manecerão completamente submissos.” (*Il Principe*, XVII). Ou seja, quem quiser preservar seu poder político precisa levar em conta essas grandezas negativas. “Precisa partir do pressuposto segundo o qual todos os homens são maus e sempre cedem às suas tendências más, assim que se lhes oferecer uma oportunidade.” (*idem*). Como já foi dito: a maldade da natureza humana não é nem hipótese pessimista nem representação momentânea da crise, é antes o triste fato que, aos olhos de Maquiavel, determina toda política.

Para demonstrar esse pessimismo, Maquiavel não precisa recorrer à doutrina cristã do pecado original do homem como a fonte de todo mal humano. Seu argumento não transcende este mundo: como disposição fundamental, o terror terreno é completamente suficiente. Na política, vale contar com o pior e apostar na produtividade do mal. O protagonista de Maquiavel, o príncipe, libera a fertilidade do mal. Ele cultiva as flores do mal.

No que diz respeito aos fundamentos, a antropologia de Hobbes aparenta, à primeira vista, consistir do mesmo material. Sua teoria *De Homine* serve, sobretudo, para desmascarar a concepção tradicional da pacificidade da natureza humana. Nem reflexos sociais nem a razão comum conseguem unir os homens. *Homo Homini lupus est* – o homem é o lobo do homem – é a fórmula escandalosa da antropologia hobbesiana, mas à qual Hobbes contrapõe imediatamente a fórmula *Homo Homini Deus (De Cive)*. Assim, ele remete a triste verdade sobre o homem, a evidente natureza lupina, de modo inequívoco ao estado natural, ou seja, ao convívio do homem fora da sociedade burguesa. Ali domina a guerra de todos contra todos.

Na verdade, Hobbes não fala aqui *do* homem como tal, mas da relação primordial *dos* homens em sua comunidade meramente natural. O que aparenta ser um essencialismo moral é, em Hobbes, de natureza estrutural. O diagnóstico não revela um escândalo moral, mas um estado de emergência judicial, que pode e deve ser superado com a ajuda da razão humana. O pessimismo de Hobbes pode ser remetido à ideia fundamental segundo a qual, por natureza, os homens precisam ter medo uns dos outros. Não importa se o homem tem medo de perder sua vida nua ou se seu direito à vida permanece precário – em todo caso, vive em conflito constante em sua relação natural com seus próximos. O que determina a *conditio humana* não é a harmonia mútua, mas conflitos por toda parte.

É na base dessa ideia originária que Hobbes constrói sua filosofia política. A partir daqui ele define a função mais fundamental do Estado: a delimitação, até mesmo a resolução do conflito. Disso resulta a meta mínima liberal do Estado: sua obrigação não é a realização do *summum bonum*, mas o impedimento do *summum malum*, da morte violenta. Com o *commonwealth*

*by institution*, ou seja, a legitimação contratual do Estado moderno, Hobbes desdobra como podemos pensar a gênese desse Estado sob pontos de vista normativos. Até hoje debate-se se o *Leviatã* apresenta traços liberais ou se ele serve como precursor do totalitarismo. Existem, porém, bons motivos para reconhecer nas determinações fundamentais do *Leviatã* a matriz do Estado democrático. Pois a mensagem democrática se manifesta em voz alta e clara. Por mais poderoso e absoluto que o soberano possa ser, ele deve sua legitimidade única e exclusivamente ao autocomprometimento do indivíduo. Assim, Hobbes postula de modo paradigmático a primazia incondicional da liberdade individual sobre a dominação do geral.

## HISTORIOGRAFIA COM INTENÇÃO LIBERAL E REPUBLICANA

A narrativa de Hobbes sobre a instituição do Estado segue, desde o início, propósitos normativos. Trata da questão de validade da dominação estatal, que proíbe qualquer recurso a gêneses históricas. Na opinião de Hobbes, a história não fornece lições políticas. No cânone da *civill science*, a *civill history* não tem lugar. Aqui se manifesta uma diferença fundamental em relação à descoberta da política moderna de Maquiavel. Apesar de Hobbes contemplar a Antiguidade com competência e paixão semelhantes às de Maquiavel, sua retrospectiva não revela qualquer potencial normativo ou saudade nostálgica. Hobbes se revela antes como crítico intransigente da imitação da Antiguidade. Aquele que recorre à Antiguidade em questões políticas cometeria um fatal *acte manqué*. O recurso às antigas fontes do republicanismo evocaria apenas o perigo da anarquia:

Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina (*Leviathan* XXI, 9).

Assim, Hobbes refuta decisivamente a historiografia republicana de Maquiavel. O legado do republicanismo clássico serve ao *Leviatã* no máximo para um distanciamento polêmico.

Há muito tempo, os escritos principais de Maquiavel têm sido lidos como diagnósticos concorrentes da crise. E realmente o autor reage ao fra-

casso da república florentina com duas opções distintas. No *Principe*, sugere a Lorenzo di Medici a construção de uma ordem estatal estável, capaz de se impor tanto para dentro quanto para fora. Aquisição e preservação de poder ocupam aqui o primeiro plano. A intenção dos *Discorsi* é completamente diferente: eles incentivam – bem no espírito do humanismo – a *imitatio antiquorum*. Recorrendo ao exemplo do Estado romano, Maquiavel verbaliza a origem e as regularidades do governo republicano e identifica a possibilidade de fortalecer a república em termos institucionais e mentais: a razão do Estado deve ser expressa com o vocabulário da política do cidadão. Aqui e ali, o conceito da virtude ocupa uma função central.

## MORAL POLÍTICA E PAIXÃO REPUBLICANA

Maquiavel enriquece o discurso da modernidade sobre a virtude duplamente: por um lado, enfraquece o conceito tradicional; por outro, confere-lhe um novo significado duplo. Por trás da reinterpretação cínica da *virtus* antiga, no sentido de uma pura política de poder, transparece um novo conceito republicano da virtude. Este se encontra além dos tradicionais valores do bem e do mal. É evidente que Maquiavel, também sob as condições da Modernidade, se atém à virtude burguesa como fermento da ordem republicana. O ceticismo antropológico do *Principe* de forma alguma está ausente nos *Discorsi*. Os argumentos de Maquiavel se apoiam num fundamento antropológico idêntico. Nos *Discorsi* ele não conta com a boa vontade dos envolvidos, mas sim com sua teimosia e seu antagonismo. O conflito natural deve ser controlado e preservado no interior da república. Mais do que isso, o conflito entre os cidadãos se manifesta como lei interior da política. Muito longe de pretender delimitar e suspender o conflito, Maquiavel o torna fértil dentro do corpo político. Hobbes é atormentado por um medo-pânico de que o conflito natural dos homens possa irromper novamente no estado burguês. Consegue perceber o antagonismo social apenas como ameaça mortal do *Leviatã*, como frustração da finalidade do estado burguês. O ideal da unidade não tolera o pensamento de um conflito social permanente. Em comparação com Maquiavel, Hobbes se apresenta aqui como mais radical e, ao mesmo tempo, mais convencional. Pois por mais absoluta e inovadora que a soberania do *Leviatã* possa ser, esta continua a se movimentar dentro dos limites das leis naturais, dentro da esfera do autocomprometimento moral. Apesar de o *Leviatã* ser o autor exclusivo de direito e lei e, portanto, *legibus solutus* em virtude da autorização contratual, ele permanece preso moralmente – *in foro interno* – por sua consciência.

A autonomia do político vale aqui apenas em termos jurídicos; em termos morais, o soberano permanece sujeito à lei natural. O *Leviatã* de Hobbes não possui a mesma liberdade do *Príncipe* de Maquiavel. Hobbes retém o direito natural como impedimento interior à liberdade do soberano. Evidentemente, sua autorrestrrição moral é imprescindível: afinal de contas, deve compensar a ausência de uma restrição institucional ao poder estatal. Onde se ausenta o direito, deve intervir a moral.

A comparação com Hobbes revela o radicalismo com que Maquiavel já se liberta das delimitações tradicionais da política. Ele está disposto a pagar pela autonomia do político com a banalização de todas as normas morais. Ele pode agir sem se preocupar com quaisquer exigências morais – sua única obrigação é seu sucesso pessoal. Bom e certo é tudo aquilo que serve ao seu poder e garante sua preservação. O fim justifica todos os meios políticos. A subversão moral se realiza sob o manto de conceitos tradicionais. Na imagem do *uomo virtuoso* de Maquiavel, o conceito da virtude perde seu matiz moral. Aos olhos da tradição, era evidente que a *virtù* do regente representava a *boa* ação política. Utilidade e justiça se harmonizam aqui. O Príncipe de Maquiavel destrói essa harmonia; ele abandona a orientação pelo bem-estar e pela justiça. Decisivo é unicamente o sucesso da ação política. Tudo serve à vontade de poder. “Trate, portanto, um príncipe de vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, pois o vulgo se deixa levar por aparências e pelas consequências dos fatos consumados, e o mundo é formado pelo vulgo” (*Il Principe*). A nova política de poder também se apodera do conceito tradicional de prudência. Agora, a *prudencia* obedece a fins contingentes. Prudente é aquilo que serve aos fins. A prudência do príncipe ignora tabus morais. O cálculo do poder se transforma em nova virtude do *principe nuovo*.

## VIRTUDE EM VESTES REPUBLICANAS

A reinstituição da república vive do gênio do *uomo virtuoso*, mas no dia a dia republicano agem outras regularidades. Tendo em vista a vida interior da república, Maquiavel verbaliza também a dimensão normativa da política. Nisso se revelam novamente diferenças marcantes em relação a Hobbes. Aquilo que é banido do Estado do *Leviatã* deve agora fornecer duração ao regime republicano: a dominação das leis e as instituições. Maquiavel se revela como antípoda de Hobbes, quando ele faz da participação dos cidadãos a condição fundamental da existência da república. A constituição republicana só é duradoura se *muitos contribuírem para isso*

(*Discorsi I*, 9). O apelo à participação deixa claro: para Maquiavel, o cálculo do poder e o da política republicana dependem um do outro; política de poder e política civil se entrelaçam. Em tempos de crise, a dominação de um indivíduo pode muito bem ser apropriada como medida provisória, mas, sob condições normais, a república depende de uma ampla participação por parte dos cidadãos. Ela depende essencialmente da *virtù* dos muitos. Os *Discorsi* desdobram o vínculo indispensável entre república, participação, virtude e liberdade. Em longo prazo, a república não consegue sobreviver sem a liberdade do cidadão; nem a liberdade, sem a virtude do cidadão. *Vivere civile* – esta é a fórmula para a política civil republicana (POCOCK, 1975; DESCENDRE, 2014).

Em sua acepção mais geral, a liberdade para a república e para seus cidadãos é idêntica. Trata-se da liberdade de coação exterior, ou, em palavras positivas: trata-se da reivindicação de governo e dominação próprios. Apenas aquele que domina a si mesmo e que está sujeito às próprias leis pode ser livre. Para a república como um todo, essa condição é evidente e essencial. Apenas quando a cidade está – desde o início – livre de qualquer dependência exterior (*Discorsi I2*), ela pode crescer e florescer. A república é o berço privilegiado da liberdade civil. Maquiavel está convencido de que a liberdade do cidadão encontra suas maiores chances de desenvolvimento na república. Pois aqui os cidadãos desfrutam não só das vantagens da segurança – que também podem ser oferecidas pelos monarcas legítimos –, mas também do direito de participar da vida pública e de assumir cargos políticos.

Hobbes se oporá com veemência a ambas as condições fundamentais. Sem maiores problemas, a sua crítica fundamental à imitação do conceito antigo da liberdade pode ser aplicada também a Maquiavel. Essa crítica já se manifesta nas primeiras obras de Hobbes. Já em *De Cive*, nega que a democracia possua qualquer primazia sobre outras formas de Estado em questões de liberdade. A crítica de Hobbes possui peso sistemático e consequências de longo alcance: para a liberdade do cidadão, a forma específica de Estado é absolutamente irrelevante. Já Aristóteles teria ignorado a essência da liberdade (*De Cive X*, 8). Hobbes se recusa insistentemente a reconhecer a participação na legislação como indicador positivo para a liberdade individual. Assim, ele já antecipa o paradigma do conceito liberal da liberdade civil negativa (cf. CONSTANT, 1819; BERLIN, 1969). Como para os liberais dos séculos XIX e XX, a participação de forma alguma representa uma garantia para a liberdade do cidadão. Por vezes, a participação dos cidadãos em assembleias populares pode até impedir que eles sigam seus interesses privados. É evidente que a preocupação com a *commodity*

*of living* (*Elements of Law* II, 28, 4) representa já para o Hobbes inicial a verdadeira vocação do cidadão como ser humano. O cidadão de Hobbes é, por assim dizer, um *bourgeois* segundo o modelo de Rousseau. Por isso, Hobbes está apenas sendo consequente quando se recusa a demonstrar entusiasmo pela liberdade da Antiguidade. A essência de sua crítica consiste em reconhecer a liberdade da Antiguidade não como liberdade do cidadão individual, mas exclusivamente como liberdade do Estado em suas relações externas. Assim, a liberdade dos atenienses se transforma simplesmente em liberdade da *polis*: “Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo” (*Leviathan* XXI, 8).

Para Hobbes, a orientação pela Antiguidade perdeu sua inocência. Os danos políticos causados pela *imitatio antiquorum* são evidentes. Ela é fatal para a subsistência da ordem estatal. “É coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade [...]. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo”. (*Leviathan*, XXI, 9).

## MOMENTOS MAQUIAVÉLICOS E HOBBSIANOS

Hobbes utiliza sua interpretação polêmica da Antiguidade para apoiar a intenção sistemática de sua teoria política: a despotencialização radical da participação política e a alergia sistemática a qualquer conflito dentro da comunidade estatal. Como que de passagem, Hobbes se livra do conceito clássico do republicanismo: o sucesso do Estado do Leviatã já não depende mais da virtude política como fator de motivação subjetiva. A identificação com o todo político é substituída pelo *terror of punishment*. O Leviatã precisa administrar bem esse recurso escasso. Para o Estado hobbesiano, já vale o que Kant postulará para a república moderna: ela precisa ser realizável até mesmo para um povo de demônios (KANT, *Zum Ewigen Frieden*, 1795, AA VII, 366). No entanto, Hobbes se despede da virtude política apenas timidamente. No que concerne aos cidadãos, está disposto a abrir mão completamente de suas disposições morais; mas, no caso do soberano, depende de sua virtude – pois apenas assim os fins da dominação liberal podem ser alcançados. Podemos entender esse conceito de cidadão com perfil inferior também como consequência de suas premissas liberais. Aqui, uma pretensão menor realmente promete mais. Certamente Hobbes teria desdenhado a

interioridade do republicanismo moderno. E certamente não teria chegado a um acordo com Maquiavel.

Ao longo dos debates pós-modernos, pós-nacionais e pós-democráticos, nós nos acostumamos a reconhecer a essência verdadeira da democracia contemporânea não no consenso, mas no conflito. Deste ponto de vista, o pensamento de Maquiavel certamente nos oferece mais critérios de conexão do que o autor do *Leviatã*. No sentido de uma atualização, o *machiavellian moment* poderia ser fixado novamente no pensamento político da Modernidade. Esse momento consistiria em uma nova história topográfica e ideal do republicanismo, e também na descoberta da divisão primordial e imprescindível da sociedade. Claude Lefort reconheceu a ação dessa dimensão na obra de Maquiavel (LEFORT, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, 1972).

Nem Maquiavel nem Hobbes deram muita importância à natureza do homem. Tudo indica, porém, que com seu pessimismo, Maquiavel penetrou mais profundamente na fisionomia do pensamento político do que Hobbes com seu mal-estar com a natureza. Enquanto Hobbes aposta na autodisciplina do soberano, Maquiavel pretende civilizar a natureza antagonista do ser humano dentro do campo de forças da república. A modernidade de Maquiavel nos compele a desistir de qualquer esperança de uma superação política do conflito social. Evidentemente, não só o homem – mas também a república – é condenado a viver arriscadamente:

Digo que os que censuram as dissensões contínuas dos grandes e do povo parecem desaproveitar as próprias causas que conservaram a liberdade de Roma, e que eles prestam mais atenção aos gritos e aos rumores que essas dissensões faziam nascer, do que aos efeitos salutares que produziam. Essa gente não quer notar que existem em cada governo duas fontes de oposição: os interesses do povo e os interesses dos grandes; que todas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem dessa desunião. (*Discorsi I*, 4).

**BIBLIOGRAFIA**

- BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford, 1969.
- CASSIRER, Ernst. *The myth of the state*. Londres: New Haven, 1966.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des Anciens compare à celle des Modernes*. Paris: 1819.
- DESCENDRE, Romain. O que é a vida civil? O Vivere Civile no Discorsi de Maquiavel. **Revista de Estudos do Discurso**, n. 8, jan./2014. Disponível em: <<http://www.entremeios.if.br>>. Acesso em: 11 ago. 2014.
- HERB, Karlfriedrich. L'avenir de la république sur la lecture contractualiste de l'histoire chez Hobbes et Kant. In: FOISNEAU, Luc; THOUARD, Denis (org.). *De la violence à la politique: Kant et Hobbes*. Paris: Vrin, 2005.
- HERB, Karlfriedrich. Au-delà de la citoyenneté. Hobbes et le problème de l'autorité. In: FOISNEAU, Luc; WRIGHT, George (orgs.). *Nouve prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350 anniversario di pubblicazione*. **Rivista di Storia della Filosofia**, n. 1, p. 219-227, 2004.
- KÖNIG, René. *Niccolò Machiavelli*. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende. Munique: Hanser, 1979.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: University Press, 1975.
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin 1963.
- SKINNER, Quentin. Machiavelli in the maintenance of liberty. **Politics**, v. 18, n. 2, 1983.
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958.

Palavras-chave:

**antropologia; república; liberdade; participação; Antiguidade.**

### Resumo

Com seu pessimismo antropológico, Maquiavel e Hobbes são considerados pensadores políticos modernos *par excellence*. Malgrado essa premissa cética da política, ambos oferecem orientações políticas opostas. Maquiavel defende uma ordem republicana, que aposta na participação dos cidadãos e que se aproveita de forma produtiva do conflito social. *O Leviatã*, de Hobbes, por sua vez, dispensa o conceito clássico do cidadão; localiza a liberdade privada no silêncio das leis e alimenta a esperança da unidade do corpo político. Ao contrário, em Maquiavel, a participação e o conflito só podem ser compreendidos como patologias do político.

Keywords:

**Anthropology, republic, freedom, participation, Antiquity.**

### Abstract

With their anthropological pessimism, Machiavelli and Hobbes are considered modern political thinkers **par excellence**. Despite this sceptical premise about politics, both offer opposing political orientations. Machiavelli defends a republican order which encourages citizens' participation and views social conflict with positive eyes. Hobbes' *Leviathan*, on the other hand, puts aside the classic concept of citizenship. He considers private liberty only exists when not curbed by laws, and puts his hopes on the unity of the political body. Contrary to Machiavelli, participation and conflict for him are considered political pathologies.

---

*Recebido para publicação em agosto/2014. Aceito em outubro/2014.*