

A igreja como poder eclesiástico e civil em Thomas Hobbes

Wagner de Mello Elias



COLEÇÃO
Estudos
Filosóficos

EDU FU

A igreja como poder eclesiástico e civil
em Thomas Hobbes



Universidade Federal de Uberlândia

Reitor

Valder Steffen Jr.

Vice-reitor

Carlos Henrique Martins da Silva



Diretor

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Conselho Editorial

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Presidente)

Amon Santos Pinho

Arlindo José de Souza Junior

Carla Nunes Vieira Tavares

Sertório de Amorim e Silva Neto

Wedisson Oliveira Santos

Comissão organizadora da coleção Estudos Filosóficos

Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU) (*Coordenação*)

Marcos César Seneda (UFU)

Marcelo Perine (PUC-SP)

Fabrizio Lomonaco (Universidade de Nápoles)

Denis Kambouchner (Universidade de Paris I – Panthéon-Sorbonne)

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (UFU)

Equipe de realização

Coordenação Editorial: Eduardo Moraes Warpechowski

Revisão de Língua Portuguesa: Lúcia Helena Coimbra do Amaral

Revisão de Provas: Cláudia de Fátima Costa

Revisão de Normas: Paulo Sérgio Coelho de Sá Filho

Capa: Heber Silveira Coimbra

Diagramação: Luciano de Jesus Franqueiro

Editora da Universidade Federal de Uberlândia – EDUFU

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1S

Campus Santa Mônica

CEP 38400-902 | Uberlândia-MG

Tel.: + 55 (34) 3239-4293

www.edufu.ufu.br | edufu@ufu.br



A igreja como poder eclesiástico e civil em Thomas Hobbes

Wagner de Mello Elias

Revisão técnica

Marcos César Seneda

Fernando Tadeu Mondy Galine

Maryane Stella Pinto



© 2023, EDUFU

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido
por qualquer meio sem autorização escrita da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

E42i Elias, Wagner de Mello.
A igreja como poder eclesiástico e civil em Thomas
Hobbes / Wagner de Mello Elias. – Uberlândia : EDUFU, 2023.
208 p. ; (Estudos Filosóficos v. 1)

ISBN: 978-65-88055-16-8

Livro digital (e-book)

DOI: <http://dx.doi.org/10.14393/EDUFU-978-65-88055-16-8>

Inclui bibliografia.

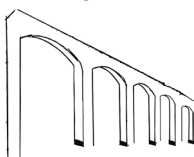
ISBN: 978-65-88055-03-8 (versão impressa)

1. Ciência política – Filosofia. 2. Igreja. 3. Religião natural.
4. Metafísica. I. Título. II. Série.

CDU: 321.01

André Carlos Francisco
Bibliotecário – CRB-6/3408

Apoio:



Fundação **FAUSTO CASTILHO**

Editora associada à



**Associação Brasileira
das Editoras Universitárias**

Para Lara e Giuliana

SUMÁRIO

Prefácio.....	9
Nota do Editor.....	17

Introdução

A persistência do poder religioso.....	19
O tema	22
O livro e sua apresentação.....	23

1 As igrejas da cristandade e a razão natural

1.1 A autoridade das igrejas da cristandade	29
1.1.1 A Igreja como referência da realidade cristã.....	29
1.1.2 O mecanismo interno de poder das igrejas	36
1.1.3 Mecanismo interno como justificativa da separação dos poderes.....	41
1.1.4 A identificação da religião com a política no mundo antigo.....	44
1.2 A razão natural e os corpos	51
1.2.1 A leitura de si mesmo e a razão.....	51
1.2.2 Definição de Filosofia e a razão como cálculo.....	54
1.2.3 A autoridade da razão e a realidade do discurso.....	60
1.2.4 A natureza corpórea da filosofia natural e civil.....	64

2 Imaginação e linguagem como potências dos corpos humanos

2.1 O corpo humano e o discurso mental.....	73
2.1.1 O corpo e a sucessão de imagens mentais	73
2.1.2 As imagens mentais e os manuscritos	84
2.1.3 Imagens como discurso mental	91
2.2 A denominação do sagrado e a linguagem como sua expressão	92
2.2.1 Passagem do discurso mental para o verbal	92

2.2.2 A denominação do sagrado como poder dos eclesiásticos.....	93
2.2.3 O discurso atributivo e a natureza dos nomes.....	96
2.2.4 O discurso eclesiástico como relações de poder.....	107
2.2.5 Os eclesiásticos e os costumes dos homens.....	109

3 A condição artificial da igreja

3.1 Os eclesiásticos na dicotomia estado de natureza/estado civil.....	117
3.2 O espaço homogêneo e a igualdade dos leitores eclesiásticos.....	119
3.3 A igualdade dos leitores eclesiásticos como estado de natureza	122
3.4 O registro de uma igreja como singularidade dos manuscritos	128
3.5 A recusa dos costumes da tradição manuscrita como autoridade.....	135
3.6 A Igreja como leitora artificial dos manuscritos	139

4 A igreja anglicana como pessoa artificial

4.1 A personificação da Igreja em sua forma anglicana.....	145
4.1.1 Pessoa artificial como Igreja Anglicana.....	145
4.1.2 A Igreja Anglicana e seu templo.....	148
4.1.3 Espaço interno da Igreja Anglicana.....	150
4.1.4 A atuação da Igreja Anglicana.....	152
4.2 A autoridade da Igreja Anglicana e a Igreja de Roma	160
4.2.1 A Igreja Anglicana e a tradição dos concílios	160
4.2.2 A Igreja Anglicana e seu livro sagrado.....	163
4.2.3 Unidade e artificialidade do livro sagrado	177
4.2.4 O pressuposto do livro como termo final.....	182
4.2.5 A autoridade da Igreja Anglicana sobre os profetas.....	184
4.2.6 Redução da Igreja Católica à Igreja de Roma	193

5 Conclusão.....

Referências.....

Obras de Thomas Hobbes	204
Estudos sobre Thomas Hobbes	205
Estudos sobre Filosofia Política e Filosofia Moderna	207

Prefácio

O presente estudo concentra-se particularmente na Parte III do *Leviatã* de Thomas Hobbes, que é aqui examinada com base na metafísica e na teoria do conhecimento desse autor. Este livro entrelaça os temas que mais infletem no pensamento de Wagner de Mello Elias, a saber: religião natural, religião revelada, poder político, filosofia política, teoria do conhecimento e metafísica. A religião natural é um tema absolutamente comum de metafísica e de filosofia geral. Mas não o é a religião revelada. Aliás, a religião revelada é objeto, no pensamento contemporâneo, geralmente da antropologia e da sociologia, que a têm enfrentado sob os desafios da pesquisa empírica. A filosofia trata-a com olhar distante e pouco convidativo, como se somente juízos de valor fossem possíveis acerca desse objeto. No fundo, não interessa tanto a Wagner de Mello Elias a religião revelada, mas um traço que a tem acompanhado durante toda a sua história e que pode ser constatado tanto empírica como conceitualmente. Trata-se de algo que emergiu com dificuldade, durante a lenta e persistente paciência com que desenvolveu suas pesquisas ao longo de anos de reflexão, e que foi definido por ele como “poder eclesiástico”. Houve, aqui, também uma imensa dificuldade em se definir as pessoas que detinham esse poder, que Wagner de Mello Elias acabou por designar, depois de testar várias alternativas, como “os eclesiásticos”, definidos por ele como membros que representam espiritualmente uma comunidade, sobre a qual exercem poder e a quem os outros membros devem obediência. Trata-se de um poder paralelo ao do

Estado no interior do próprio Estado, e essa tensão constitui o problema a ser resolvido com os recursos da filosofia política clássica no interior deste livro.

A terceira parte e, em alguma medida, a quarta parte — ou as partes menos lidas — do *Leviatã* são aqui utilizadas para compor um tipo ideal, ou seja, um parâmetro conceitual que serve para compreender comparativamente outros entrelaçamentos possíveis entre o poder político do Estado e o poder temporal das igrejas. O centro da tese aqui erigida é a oposição entre poder eclesiástico e poder político, isto é, entre poder radicado na tradição e poder fundado na razão — em conformidade com a distinção erigida por Hobbes. Mas a delimitação da tese se dá mediante o estudo do poder eclesiástico enraizado em uma comunidade submetida a uma ordem hierárquica e burocrática de poder. Essa ordem hierárquica cinde o poder de mando/obediência, pois estabelece um poder paralelo na sociedade civil, que é incontrollado na medida em que se funda na tradição e na interpretação dessa tradição. Um traço importantíssimo da investigação de Elias, que vai se desdobrando paulatinamente neste livro, mostra-se na questão acerca de onde se embasa o poder referenciado na tradição, e na inquirição de se esse poder fundado, à medida que se opõe ao poder civil, pode ser concebido como radicado no estado de natureza. Não se ocupa, portanto, Elias, da pesquisa acerca de um conflito de caráter marginal, embora ainda emergente em diversos momentos dos percursos das sociedades contemporâneas, mas se dedica a uma investigação fundamental, radcada na dicotomia entre estado de natureza e estado civil e nas possibilidades de se superá-la.

Hobbes torna-se então um instrumento fecundo e precioso para investigar um conflito imemorial que acompanha o evoluer-se das comunidades e sociedades no ocidente. O trajeto que vai do primeiro ao quarto capítulo mostra, por assim dizer, não somente a situação incontornável dessa cisão, mas procura cons-

truir um modelo em que ela possa ser mediada e superada por uma unificação artificial, em que o texto sagrado passa a ser não dessacralizado, mas autorizado pelo Estado. Essa distinção é sutil, mas, ao mesmo tempo, indispensável para percebermos a originalidade das mediações e das soluções propostas por Hobbes. Ela possibilita entender como um paralelismo inicial e conflituoso de poderes pode ser convertido em uma identidade artificial de poderes, sem anular a hierarquia que performa e autoriza o poder civil.

O primeiro capítulo, portanto, estabelece o lugar dessa cisão natural, que erige em seu seio um poder religioso institucionalizado que está não necessariamente em oposição, mas que é paralelo ao poder do Estado. O fato de ser paralelo expõe toda a sua periculosidade, porque ele pode voltar-se ou não, em determinados momentos, contra o poder civil. Formam-se então dois poderes que se pretendem universais e que aspiram a comandar os mesmos corpos. Surge, então, uma conexão inesperada, para o leitor contemporâneo, com a física, a partir do entrechoque dos corpos. Há, nessa investigação de Elias, por conseguinte, uma leitura do *Leviatã* a partir do *De corpore*, que explicita os próprios elementos parcamente retrabalhados pelo próprio Hobbes: a definição de corpo, a separação entre corpo natural e corpo artificial, a anterioridade do corpo natural como base e fundamento da autoridade artificial etc.

O capítulo segundo principia uma lenta e bem elaborada explicitação da crítica de Hobbes, que se movimenta no interior de uma crítica da linguagem e de uma crítica da imaginação — um bem talhado e fecundo aprendizado do ponto de vista epistemológico. Hobbes examina o discurso religioso eclesiástico e as imagens que ele agencia com o objetivo não de anular o poder tradicional, mas de situar sua posição. A questão central é sobre a base em que se assenta o poder tradicional, ou seja, sobre quem autoriza o poder tradicional. Uma vez que o texto sagrado pode ser interpretado, e que essa interpretação pode reivindicar um po-

der paralelo ao do institucionalizado no Estado, como então esse poder pode ser controlado para que não desencadeie contradições incontroláveis no interior do próprio Estado? Elias constrói aqui uma semântica do poder a partir da crítica e da delimitação de uma faculdade central para os modernos: a imaginação. Por mais que se possa abolir as imagens como forma de culto nas igrejas, o fato é que a Bíblia é um livro imagético e esse caráter pictórico jamais pode ou poderá ser subtraído de sua hermenêutica. Sem essa crítica da imaginação, pouco se entende da crítica de Hobbes ao uso dos nomes pelos eclesiásticos, pois esse uso, para Hobbes, agencia um discurso mental que está inteiramente instalado na imaginação. O caráter semântico dessa crítica se evidencia ao se fazer coincidir o conjunto das interpretações possíveis com o acervo finito de imagens colhidas pela mente. O ponto forte desse capítulo está em assentar o problema político-religioso da terceira parte do *Leviatã* na epistemologia elaborada na sua primeira parte, e que constitui também a base de outras obras do autor. Essa é uma marca forte dessa estratégia de leitura, que compreende Hobbes como um autor metafísico, em que o problema político-religioso depende de uma base epistemológica para ser resolvido. Desse modo, a tese aqui erigida percorre todos os passos do método de análise e síntese para instanciar um problema e propor a sua solução.

O terceiro capítulo fixa a igreja não como herdeira natural dos manuscritos sagrados, mas como leitora desses manuscritos. Com esse artifício, tenta transpor a igreja para o interior do estado civil, pensando os meios de autorização de interpretação do texto sagrado. Essa autorização transforma o leitor natural, que se arrija em um poder ilimitado e incontrolável, em um leitor artificial, que recebe autoridade específica para interpretar um texto sobrenatural. Uma discussão muito interessante desse terceiro capítulo é sobre se os leitores eclesiásticos são transportados para o estado de natureza em razão da sua atividade de intérpretes, uma vez

que ela pode deflagrar uma guerra de signos linguísticos, a qual poderia conduzir a uma dissolução do estado civil. Outra questão interessante diz respeito a se o poder eclesiástico se situa fora do âmbito do estado de natureza, pois, nesse caso, não poderia vir a ser regulado pelo estado civil. Postando-se alguém do estado de natureza, esses leitores eclesiásticos assumiriam uma particularidade irreversível, que não poderia ser subsumida ao poder civil. Mediante essas questões bem tramadas, Elias dá saliência ao problema hobbesiano de quem são esses leitores e de onde se origina a sua autoridade.

O quarto capítulo mostra as conquistas de uma igreja que se transformou em uma pessoa artificial, repousando sobre um poder cujo uso é plenamente compatível com o poder civil institucionalizado, o qual unifica o corpo político e tem uma condição específica de legitimidade. O fundamento do poder eclesiástico, então, passa a ser pensado no interior do quadro dessa legitimidade. Ele precisa ingressar, por conseguinte, na ordem institucional, precisa erigir a eclesía no interior do espaço civil, de tal modo que possa separar de forma legítima o espaço profano do espaço sagrado. É essa delimitação que permite delimitar o espaço sagrado, localizá-lo e intermediar suas relações de poder com as outras estruturas de poder nas quais está inserido. A pessoa que representa a eclesía também precisa se transformar em uma pessoa artificial, para que o poder sagrado que ela exerce esteja inserido na sociedade civil e com ela seja compatível. Mas a discussão de Hobbes não se detém aí. Ela avança até um ponto crítico, que está no fundamento da eclesía. Uma tarefa importantíssima desse quarto capítulo, bem executada por Elias, é mostrar que aquilo que está em questão, do ponto de vista de uma filosofia política contratualista, não é somente a autoridade do texto sagrado, mas também a posição, no interior do estado civil, de quem estatui essa autoridade. Para Hobbes, portanto, essa posição depende de um leitor artificial, que é a Igreja Anglicana, cuja posição tem de

ser transposta para o interior do estado civil. Outra tarefa saliente é mostrar a complexidade da leitura de um texto sagrado e os intrincados pressupostos de que ela depende. Isso envolve o número de livros que compõe a Bíblia, o registro da palavra sagrada, a relação entre o autor do livro e a palavra divina considerada intemporal, o modo como essa palavra divina eterna se manifesta em um contexto histórico específico, mediada por um autor que permite sua datação etc. Esses elementos nos mostram os cuidados atentos da leitura de Hobbes, que não procura diluir os textos sagrados no interior dos pressupostos que estruturam a filosofia política, mas respeita e cultiva a sua individuação e irredutibilidade. É isso que lhe permite construir uma mediação prolífica, complexa e bem equilibrada entre as duas disciplinas, a saber, a teologia e a filosofia política, explorando seus inúmeros desdobramentos, os quais tenderiam a ficar subentendidos ou dispersos sem o auxílio da minuciosa e atenta reflexão de Elias. A solução apresentada no quarto capítulo ainda tem o mérito metodológico de ser uma consequência dos trajetos percorridos nos outros três capítulos, abrindo ao leitor uma visão unificada dos trabalhos de Hobbes no âmbito da filosofia política, da teologia, da teoria do conhecimento e da metafísica.

Poder eclesiástico e Bíblia, associados aos outros temas da filosofia política, mostram a originalidade das pesquisas de Wagner de Mello Elias. O autor não defende a tese, convidativa e supostamente a única iluminista, de que os eclesiásticos exerceriam um poder paralelo no seio da sociedade civil, à qual infligem grande perigo; pelo contrário, ressalta como Hobbes considera a religião como um componente da natureza humana, que precisa ser bem delimitado no interior da sociedade civil a ponto de poder convergir com os interesses do poder público. É a análise dessa convergência, obtida artificialmente e por meio da razão, de tal forma a minimizar os choques e conflitos dos elementos em jogo, que dará vida ao tema desse livro. O *Leviatã* aqui não será lido,

portanto, como um texto de história da filosofia, mas como um texto-problema, que se reporta à questão fundamental do modo de partilha do poder entre política e religião. Desse texto e de sua análise, devem emergir questões abertas e ainda vivas, referentes ao exercício do poder na esfera pública de sociedades que se mostram radicalmente múltiplas, diferenciadas e atuais.

Completamente original, inteiramente contemporâneo, é este Hobbes de Wagner de Mello Elias que aqui te aguarda, caríssimo leitor!

Marcos César Seneda
Instituto de Filosofia
Universidade Federal de Uberlândia

Nota do Editor

Como o texto de base desse estudo é o *Leviathan*, de Tomas Hobbes, houve o especial cuidado de identificar, nas referências das notas de rodapé, as três edições consultadas pelo autor. Assim, optou-se por rubricá-las com uma sigla que as identificasse: *Mac.* para identificar a edição C. B. Macpherson; *Head* para identificar a edição Head, publicada em Londres por Andrew Crooke no ano de 1651; *Tuck* para identificar a edição Tuck, traduzida e publicada no Brasil pela editora Martins Fontes. Com relativamente poucas alterações, o texto traduzido do *Leviathan* retrata o texto dessa última edição, vertido por João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. Esse aparato dará uma ótima visibilidade ao leitor para conferir cada citação, o que poderá ser feito tanto na tradução oferecida em português como em uma edição do texto original de Hobbes.

Introdução

A persistência do poder religioso

Yves C. Zarka, ao escrever a respeito da religião¹, afirma que vivemos numa época estranha na qual a questão teológico-metafísica de Deus não é mais um tema usual, contudo, essa questão ocupa um lugar central no atual cenário político². Para Zarka, a tese da morte de Deus defendida pelos filósofos contemporâneos não afetou o campo político, pois a prática da religião continua sendo determinante na relação entre os homens³. Pelo fato de a religião se manter como referência no campo político, defendemos ser necessário retomar a questão do poder daqueles que se reúnem em nome de Deus como um tema de Filosofia Política e não somente como um tema teológico ou como uma questão ética, de prática da tolerância, como se costuma fazer hoje em dia⁴.

Como afirma Zarka, há consequências políticas naquilo que os membros de comunidades religiosas fazem em nome de um livro sagrado⁵, por isso, entendemos que os leitores desse livro são sempre atuais, que sua leitura não perdeu seu significado para a Filosofia Política, pois esses leitores se relacionam com o poder

¹ Zarka, Y. C. Pour une critique de toute théologie politique.

² Zarka, Y. C. Pour une critique de toute théologie politique, p. 383.

³ Zarka, Y. C. Pour une critique de toute théologie politique, p. 383.

⁴ Zarka, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, p. 281.

⁵ Zarka, Y. C. Pour une critique de toute théologie politique, p. 383.

público e, sendo assim, esse aspecto da realidade tem que ser considerado como objeto de reflexão filosófica.

De modo bem geral, a perda de interesse filosófico pelo poder dos membros das comunidades religiosas é uma herança de certa produção filosófica dos séculos XVIII e XIX que desconsiderou esse poder, porque a religião, de um modo geral, estaria superada ou em vias de extinção e, como tal, o poder de seu agente, que são os eclesiásticos. Essa herança determinou a leitura da obra de Hobbes a respeito desse poder.

Parece paradoxal, no entanto, a minimização do poder dos eclesiásticos pelos filósofos leigos, e a perda de seu lugar central na cultura e na política ocidental se deve, entre outros aspectos, aos escritos do próprio Hobbes. A ilusão dessa exclusão pode ter decorrido do tratamento dado pelo autor ao poder dos eclesiásticos, pois ele redige sobre o tema nas duas últimas partes do *Leviatã*. Anne Herla confirma isso ao defender em seu livro, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*, que o filósofo ajudou a pôr fim ao *Reino das Trevas*, ou seja, a todas as formas de superstição e aos homens que delas se beneficiaram com a intenção de manipulação política, por intermédio da luz da natureza e do evangelho⁶. Para a autora, o *Leviatã* é um projeto crítico e desmistificador que rompe com o pensamento político medieval e anuncia a Filosofia das Luzes⁷.

Em seu projeto crítico e desmistificador que é o *Leviatã*, Hobbes trabalha com a realidade do poder dos eclesiásticos e com a crença deles em sua condição sobrenatural. Todavia, ele analisa essa crença como parte da realidade humana, que perdura enquanto perdurar a natureza humana. Dentro desse anúncio da filosofia das Luzes, é necessário verificar se, em Hobbes, a exclusão do reino das trevas exclui também a igreja como força política. Para o autor, a exclusão das trevas é a exclusão de certa leitura

⁶ Herla, A. *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*, p. 5.

⁷ Herla, A. *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*, p. 27.

dos manuscritos, da suposta autoridade de alguns eclesiásticos e a fixação destes como uma forma de poder. O que defendemos é que o fim do reino das trevas não significa o fim do poder dos eclesiásticos, pelo contrário, Hobbes trabalha para sua realização em identidade com o poder público, ou seja, trabalha para a manutenção da religião cristã na elaboração de uma República Cristã.

Por causa disso, o tema de nosso trabalho é o poder dos eclesiásticos, ou seja, o poder das igrejas no quadro de uma República Cristã. O poder dos eclesiásticos é parte de uma obra de Filosofia Política como o *Leviatã*, exatamente pelo fato de Hobbes incluir os eclesiásticos como referência política, ou seja, como uma forma de poder. Se Hobbes excluísse o poder dos eclesiásticos, ele estaria aceitando que eles não são parte das relações de poder entre os homens, o que, segundo ele, a natureza humana não possibilita aceitar. Dizer que o poder dos eclesiásticos é apenas uma questão teológica significa afirmar que esse poder não tem imediatas consequências políticas, o que não é realidade para Hobbes. Por razões políticas e bem menos por razões teológicas, o autor leva em consideração o poder dos eclesiásticos e isto não é sua defesa do cristianismo ou da Igreja, mas a realidade política mesma do cristianismo, que ele enfatiza, independente de sua crença e das igrejas que expressem essa crença. Pode-se defender que em Hobbes a religião é uma ilusão, mas, com certeza, os devotos cristãos não pensam assim e suas atitudes são reais em suas consequências, pois eles matam e se matam em nome de sua crença comunitária. O tratamento dado pelo autor é político e não o de uma denúncia da ilusão da religião, pois essa denúncia não só não elimina a fé dos devotos como pode afirmá-la.

Para Hobbes, o problema político aparece exatamente porque um poder é gerado entre os leitores dos manuscritos, um poder eclesiástico com pretensões universais. Esse poder, quando paralelo ao poder político, compromete a obediência dos súditos cristãos ao poder político, porque as atividades eclesiásticas são

dirigidas ao público que é cristão, mas que também é súdito ou cidadão. Isso divide os súditos cristãos em relação a quem eles devem obedecer: se ao poder eclesiástico ou ao poder público. Essa divisão Hobbes considera irracional e sediciosa, porque entende que o perigo dos eclesiásticos está no fato de eles poderem, em nome de Deus ou de sua igreja, desobedecer ao poder soberano baseando-se em uma leitura do livro sagrado, porque os eclesiásticos induzem seus seguidores a pensarem que as leis de Deus muitas vezes são incompatíveis com as leis civis e lhes são inclusive superiores.

O tema

O tema deste livro é o poder dos cristãos em sua forma eclesiástica, ou seja, o poder das igrejas, ou o poder eclesiástico, como Hobbes denomina. Ele interpreta sua gênese, natureza e função em relação ao poder público. Este trabalho não é sobre Deus, religião, o livro sagrado ou temas específicos de teologia, como a trindade, o dia do juízo final, a predestinação etc., mas sobre a igreja como uma forma de poder. Como se percebe, é evidente a correlação dos temas, no entanto, eles não são iguais — não é a mesma coisa tratar do poder eclesiástico e tratar de Deus.

O objetivo deste trabalho é fazer uma análise de como Hobbes enfrenta o poder denominado de eclesiástico, examinando sua influência entre os súditos cristãos e a desobediência civil que decorre dessa influência, pelo fato de esse poder se concretizar em uma igreja ou em igrejas que se constituem como poderes paralelos ao poder público. Neste sentido, o poder eclesiástico é pensado em relação ao poder público em termos de relação de poder entre corpos e não a partir da fé, apesar de sua natureza cristã.

De modo geral, uma dificuldade imediata de se aceitar esse

tema se deve ao fato de se acreditar na existência de uma comunidade eclesiástica sem uma estrutura de poder. Acredita-se atualmente que a estrutura de poder não é cristã, que ela é incompatível com o cristianismo, quando, ao contrário, o cristianismo depende dela para existir. Esse desejo de liberdade institucional não gera necessariamente essa realidade, como foi visto por Hobbes na guerra civil inglesa.

Ao redigir este texto, não houve nenhuma pretensão de exaurir o tema. Pretendemos apenas justificar o poder eclesiástico como tema prioritário nos escritos políticos de Hobbes, aprofundando-o para perceber como, a partir dele, a filosofia civil do autor amplia seu campo de atuação. Ao final, pretendemos mostrar que ela é mais abrangente e poderosa do que uma simples teoria do poder público elaborada no século XVII.

O livro e sua apresentação

Dentro deste tema, defendemos a tese de que Hobbes mantém o poder dos eclesiásticos na forma de uma República Cristã, ou seja, ele transforma um poder considerado sobrenatural em um poder positivo e necessário para a paz pública. Isto é feito por intermédio da racionalidade presente na identificação do poder dos eclesiásticos com o poder público, porque eles são unos em uma República Cristã e, por isso, estão de acordo com a razão natural. O poder eclesiástico, por se conceber como universal, se apresenta aos cristãos como um poder paralelo a um determinado poder público do qual os cristãos são súditos. Da República Cristã decorre a neutralização dos eclesiásticos como um poder paralelo em uma mesma república, dissolvendo sua universalidade. Não há, para Hobbes, um reino da cristandade sob a autoridade de uma igreja universal que paira sobre os poderes civis. Hobbes não é contrário às igrejas cristãs, e sim um de-

fensor delas, em sua identificação com determinado poder público. Dentro desse quadro surge a justificativa de uma Igreja Anglicana.

Para conhecer como Hobbes identifica os poderes eclesiástico e civil, tomamos como ponto de partida aquilo que ele denominou de *Filosofia Civil*, ou, como nós denominamos hoje, *Filosofia Política*. O autor analisa o poder dos eclesiásticos à luz de sua Filosofia Civil, que já depende de sua teoria do corpo, destacando-se, por isso, de outras formas de poder. Por isso, não devemos nos valer exclusivamente da Parte III de seus livros *Leviatã* e *Do cidadão*, pois o vínculo entre as igrejas e a política não está totalmente explicitado nessas partes, porque o conteúdo delas depende do que foi escrito por Hobbes na Parte I do *Leviatã*. Sendo assim, deslocamos a nossa atenção também para a Parte I, na qual o humano é a referência, como nos mostra seu título *Do homem*, e na qual a religião também é tratada.

Nosso estudo, portanto, reproduz, ou pelo menos tenta reproduzir, a ordem dada por Hobbes ao analisar o poder eclesiástico, expondo os seus fundamentos, acerca dos quais o autor exhibe várias passagens sugestivas. Em outras palavras, a Parte III e IV do *Leviatã* são lidas a partir de sua Parte I (que foi desenvolvida também em outros livros, como *De corpore* e o *De homine*) e da Bíblia como texto revelado.

Para demonstrarmos nossa tese sobre esse tema, dividimos nossa apresentação em quatro capítulos, que correspondem a quatro pontos principais, sem os quais a identificação dos poderes não pode ser compreendida: o primeiro capítulo, “As igrejas da cristandade e a razão natural”; o segundo capítulo, “Imaginação e linguagem como potências dos corpos humanos”; o terceiro, “A condição artificial da igreja”; e o último, “A Igreja Anglicana como pessoa artificial”.

No capítulo primeiro, “As igrejas da cristandade e a República Cristã”, apresentamos como Hobbes vê as igrejas na cristandade, levando em consideração sua autonomia e seus limites.

Dentro dessa autonomia, elas elaboram um discurso de justificativa da separação dos poderes e essa justificativa é um mecanismo interno de sobrevivência das igrejas. A doutrina cristã é tratada como um mecanismo interno, que lhe dá força e singularidade. No entanto, tal justificativa alimenta a desobediência civil em nome da igreja. Neste sentido, a igreja é uma forma de poder e, por isso, Hobbes trata disso no quadro das relações de poder. Uma vez fixada a igreja como uma forma de poder, o filósofo verifica na tradição cristã e pagã a identidade dos poderes como referência, que insere o poder eclesiástico no quadro da identificação dos poderes. Todavia, a autoridade da tradição não é certa, sendo necessária a autoridade da razão. Para fixar essa autoridade, Hobbes propõe a seus leitores a leitura de si mesmos, a partir da qual ele define a Filosofia e nos apresenta a razão como cálculo. Dentro de sua divisão da Filosofia em natural e civil, Hobbes nos mostra que o objeto presente nesses ramos da Filosofia é o corpo com sua potência. O autor passa da leitura de si mesmo para o corpo humano como base sobre a qual a razão natural opera com a realidade por intermédio do discurso.

No capítulo segundo, “Imaginação e linguagem como potências dos corpos humanos”, Hobbes nos mostra a racionalidade presente no discurso dos eclesiásticos ao atribuírem o nome sagrado às coisas, ou seja, há uma positividade do discurso atributivo e essa positividade se vincula à natureza da linguagem verbal. O discurso verbal tem uma natureza própria e essa denominação é uma forma de poder. Dessa forma, o discurso eclesiástico é visto no quadro das relações de poder. Nesse capítulo, Hobbes nos mostra que, mesmo que o discurso eclesiástico opere com imagens consideradas sobrenaturais, é possível analisá-las a partir do discurso mental, por elas serem uma sucessão de imagens na mente. O discurso verbal traz necessariamente imagens, porque os nomes, por sua natureza, são notas ou signos. Isso significa que as imagens presentes no texto bíblico são registros de imagens

inerentes à mente. Com o discurso mental, Hobbes transfere a realidade para a mente. A dificuldade que se apresenta é o fato de as imagens bíblicas serem vistas como apartadas da experiência comum, já que, na mente, nada está apartado da experiência dos sentidos. Como Hobbes consegue manter o discurso eclesiástico com imagens não naturais? Ele logra fazê-lo mantendo as imagens bíblicas como imagens próprias da Bíblia, mantendo sua condição de ser um registro em manuscritos como base para a justificativa de uma autoridade eclesiástica. Finalizando esse capítulo, expomos o surgimento dos costumes em torno dos manuscritos, que geram uma autoridade tradicional e eclesiástica, coletiva, por sua natureza.

No capítulo terceiro, “A condição artificial da igreja”, Hobbes fixa os manuscritos como uma referência de realidade e, ao fazer isso, evidencia os leitores desses manuscritos. Dessa evidência, decorre uma mudança no estatuto do leitor, que passa a ser considerado um leitor artificial. Esse leitor se situa na dicotomia estado de natureza/estado civil. Hobbes passa do leitor no interior de seus costumes para o leitor como pessoa artificial, de forma que o lugar do leitor está na dicotomia estado de natureza/estado civil como pessoa artificial. É nessa condição de pessoa artificial que Hobbes trata a Igreja Anglicana. Uma vez concebida como pessoa artificial, surge a necessidade de estabelecer o meio de atuação do poder personificado. Esse meio de atuação se faz na forma de livro sagrado.

No capítulo quatro, “A Igreja Anglicana como pessoa artificial”, o livro sagrado é apresentado como resultado da identificação dos poderes, que se realiza no registro do nome do rei que autorizou sua publicação. Com ele, Hobbes nos mostra a capacidade operacional da Igreja Anglicana, que é a fixação do livro sagrado como referência da autoridade e independência dessa igreja. Assim, o problema político do paralelismo dos poderes desaparece e a versão do livro sagrado autorizado pelo rei é o termo final da

independência da Igreja Anglicana. Hobbes estabelece a autonomia da Igreja Anglicana e o fim de um reino da cristandade e da autoridade da tradição, a partir do qual a Igreja Católica é concebida como Igreja de Roma.

Com esses quatro capítulos, apresentamos as etapas que defendemos terem sido elaboradas por Hobbes para a justificativa da Igreja Anglicana como uma República Cristã e, como tal, uma forma de poder soberano. Por causa dessa justificativa, a Igreja Anglicana se contrapõe a qualquer justificativa de um poder universal por parte da Igreja de Roma.

1

As igrejas da cristandade e a razão natural

1.1 A autoridade das igrejas da cristandade

1.1.1 A igreja como referência da realidade cristã

Como é de conhecimento dos leitores de Hobbes, as igrejas da cristandade têm uma importância significativa em seus livros a respeito do poder político⁸. Em suas quatro obras políticas

⁸ Utilizamos também a palavra *poder político* para a tradução de *corpore politico*, *civitas* ou *commonwealth*, por ser mais abrangente que *Estado e República* e por enfatizar a palavra *poder*, objeto da Filosofia Política, que também estabelece um correlato com o poder eclesiástico. *Estado* comporta tanto a monarquia quanto a aristocracia e a democracia, que são, para Hobbes, formas de governo. A *República* antecede às formas de governo, e seu uso para traduzir os termos *civitas* e *commonwealth* é muito utilizado por eminentes tradutores, devido à própria filologia. Na excelente edição francesa do *Leviathan*, F. Tricaud usa a palavra *Republique*. Atualmente, nos livros de direito constitucional, portanto, com uso mais jurídico e menos filosófico, a palavra *República* exclui a monarquia. Essa exclusão não ocorre com o uso da palavra *Estado*, o que poderia nos levar à defesa de seu uso, no entanto, essa palavra perde a noção de público presente na República, perdendo-se aquilo que não é necessariamente um órgão, aparelho ou a burocracia do *Estado*. Para nossas finalidades, o uso do termo *poder político*

— *Elementos da lei natural e política, Do cidadão, Leviatã e Behe-moth*⁹ —, Hobbes dedica vários capítulos à natureza das igrejas. Também nesse sentido, seu livro *Leviatã* se destaca em relação a outros por sua Parte III — *República Cristã* — e por sua Parte IV — *Reino das Trevas* —, nas quais essa relação é tematizada, o que reforça a preocupação política de Hobbes em lidar com as igrejas da cristandade por causa da guerra civil inglesa, devido à qual ele se pergunta como veio o povo a se tornar tão corrompido e de que tipo era a gente que poderia seduzi-lo¹⁰. Ao perguntar por esse agente sedutor, constatamos que o autor vincula a corrupção do povo às igrejas, pois alega que elas são as responsáveis pela desordem e pela guerra civil que ocorre no interior de um poder público podendo destruí-lo, porque o povo, como uma coletividade de súditos, também é cristão, ou seja, membro de uma comunidade cristã e também membro do poder público.

Hobbes estabelece um vínculo entre as igrejas e a sedução dos súditos cristãos que o leva à desobediência civil e, por isso, enfatiza o discurso e a ação dos membros das igrejas, porque estes são dotados de autoridade perante os súditos cristãos, por atuarem neste mundo no qual tais súditos estão inseridos. Como escreve o filósofo, “[...] os ministros não anglicanos não se contentavam com o sermão dominical e deixavam os templos nos dias

é nominal, e para evitar uma inflação desnecessária de nomes, utilizamos *poder político* como sinônimo de *corpo político*, *poder soberano* e *Estado*. Pensamos que a compreensão dos conceitos é mais importante do que a escolha de palavras e, para isso, a compreensão do que Hobbes quer dizer com *poder político* é necessária para a familiaridade com os capítulos xvii, xviii, xix, xx do *Leviatã*, nos quais esse conceito é forjado e aos quais o termo *poder político* se refere.

⁹ As obras principais de Hobbes na quais a religião é considerada são *Elements of Law* (1640); *De Corpore Politico or the Elements of Law, Moral and Politics* (1650), publicação separada da parte dos *Elements*, dedicada à República; *De Cive* (1642), e uma segunda edição de 1647 com acréscimo de notas de resposta às objeções; *Leviathan* (1651) e uma edição latina em 1670. Essas obras com suas variações trazem a mesma abordagem da política e de sua relação com o poder eclesiástico.

¹⁰ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 31.

úteis para, bem cedo, pregarem nas praças dos mercados”¹¹. Essa ênfase na atuação da autoridade dos membros das igrejas feita por Hobbes é uma denúncia deles como fonte dessa desordem. O conflito entre quakers, anabatistas, pentamonalistas, independentes e os papistas aparece na extensão indevida do discurso teológico que os membros dessas igrejas elaboram, pois, segundo Hobbes, os membros das igrejas se relacionam entre si em sua forma simbólica; eles não se chocam entre si, apenas no contato corporal, há o contato linguístico daquele que fala com aquele que ouve, daquele que escreve com aquele que lê. O autor entende que o problema do comportamento dos membros das igrejas está no fato de eles estenderem de forma indevida sua função para a vida pública e de pregarem contra o ordenamento público em nome de Deus. Por isso Hobbes atribui, de forma enfática, a incitação à desordem em nome do cristianismo “a uma e mesma causa, qual seja, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma”¹².

Vemos que os aspectos que levam os súditos cristãos à discórdia estão principalmente relacionados ao comportamento dos membros das igrejas, o que nos faz entender o motivo pelo qual Hobbes, em seu livro *Behemoth ou o longo parlamento* — cujo tema é a guerra civil inglesa —, elenca sete pontos que, segundo ele, motivam a discórdia entre os súditos cristãos. Nesse elenco, os três primeiros pontos se referem ao comportamento dos cristãos, especificamente, ao comportamento dos membros de igrejas cristãs, com base nos quais ele vincula as igrejas a essa guerra civil¹³. Hobbes afirma que esses membros eram de várias espécies, e a primeira delas era a dos ministros presbiterianos que se diziam de

¹¹ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 24.

¹² Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 183, Head p. 60, Tuck p. 105-106).

¹³ Além desses três primeiros, Hobbes aponta os homens educados na literatura clássica, os que acreditavam que a prosperidade adviria do fim da monarquia, os insatisfeitos com sua condição material e, finalmente, o povo, ignorante de seus deveres. Cf. Hobbes. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 33-34.

Cristo e, às vezes, em seus sermões ao povo, se denominavam embaixadores de Deus. Esses presbiterianos pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia, e, através de sua assembleia, a nação inteira, justificando em Deus tal direito de domínio¹⁴. Ao realizar seus sermões, os membros das igrejas cristãs têm a capacidade de expandir seu campo de atuação para uma nação inteira.

O segundo ponto, que abarca aqueles que se declararam favoráveis a certa liberdade de religião, por desejarem todas as congregações livres e independentes entre si — e que foram chamados de independentes ou de anabatistas, por sustentarem a ineficácia do batismo para os infantes —, inclui os que defendiam que o reino de Cristo estava prestes a começar na Terra, denominados de pentamonaquistas, além dos quakers, dos adamitas e de muitos outros¹⁵.

O terceiro ponto que Hobbes destaca é a crença, conservada pelos papistas, de que os homens deveriam ser governados pelo papa, que, para eles, deveria ser o vigário de Cristo e, por direito de Cristo, o governante de todo o povo cristão¹⁶. Hobbes se preocupa com os papistas, porque esse poder se pretende universal com base em sua tradição, entrando em conflito com o poder público, que é particular e, portanto, oposto ao pretenso poder universal dos papistas. Essa universalidade é veiculada como tradição na forma de Igreja Católica, que se pretende única e comum aos cristãos, o que gera um problema de natureza política por causa da pretensão à universalidade presente nessa igreja; universalidade que, segundo Hobbes, jamais seria atingida.

De modo geral, os membros das igrejas acreditavam que, se edificassem uma comunidade universal, o conflito entre eles e deles com o poder público seria eliminado, pois haveria um discurso único e consensual a respeito da palavra divina. Disso resultaria

¹⁴ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 32-33.

¹⁵ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 33.

¹⁶ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 33.

que os discursos paralelos desapareceriam ou seriam autorizados por uma comunidade una e única. Nesse sentido, há uma forte crença entre os cristãos de que ler os manuscritos é um critério para realizar a comunidade cristã universal, pois, como há um texto correto — a Bíblia —, deveria haver um paradigma correto para sua leitura por parte dos membros das igrejas enquanto leitores, de forma que os manuscritos não poderiam ser um texto controverso, uma vez que os cristãos acreditam que eles são a palavra divina.

Hobbes tinha clareza de que os membros das igrejas não percebiam que os vários e diferentes discursos eram resultado de suas interpretações dos manuscritos, visto que muitos cristãos acreditavam que esses manuscritos não se alteravam, apesar de suas interpretações diversas. A presença de vários e diferentes discursos devocionais sobre os manuscritos entra em conflito com a crença na unicidade do texto lido. Como há várias igrejas, há vários poderes que existem separados do poder público, sem que cada uma dessas igrejas como fonte de poder se torne um poder universal. Do ponto de vista da própria natureza do poder dos membros das igrejas, podemos afirmar, seguindo Hobbes, que a condição desses membros de uma comunidade ou igreja não os unifica em torno de uma comunidade universal, mesmo que os cristãos existam somente como comunidades ou formem uma pequena comunidade ocasional, pois o mecanismo comum a cada comunidade cristã singular é diverso de outras comunidades cristãs e também de uma única comunidade cristã no desenrolar do tempo.

Os membros das igrejas pertencem a um corpo denominado *Igreja*, mesmo que eles tenham denominações próprias. Assim, Hobbes considera os quakers, os anabatistas, os pentamonaarquistas, os independentes e os papistas como uma *igreja* e, por isso, nomeia-os eclesiásticos, ou seja, membros de igrejas:

Podem chamar-se eclesiásticos os que exercem um cargo público na igreja. Entre esses cargos, uns eram de *ministério*, outros de *magistério*. A tarefa dos ministros da igreja era *servir às mesas*, cuidar dos bens temporais da igreja, distribuir a cada um as porções, numa época em que muitos eram alimentados em comunidade, por ter sido abolida toda a propriedade de riquezas. Os *mestres*, conforme sua posição, eram chamados uns, apóstolos; outros, *bispos*; outros, *presbíteros* (Gr. Isto é, mais velhos) ou anciãos, mas sem a conotação da *idade* no nome *presbítero*, e sim do *múnus*. Timóteo era presbítero, embora jovem. A nota da idade prevaleceu para designar o múnus porque o mais das vezes os *mais velhos* eram encarregados do *magistério*¹⁷.

Os eclesiásticos, que exercem cargos na igreja, tornam-se a referência para Hobbes analisá-los como agentes que influenciam negativamente o comportamento dos súditos cristãos. Ao relacionar os nomes aos cargos atribuídos, o autor localiza os membros das igrejas e conhece suas funções, realçando o lado institucional, isto é, eclesiástico, dos cristãos membros de suas igrejas. Por causa da condição institucional das igrejas, Hobbes não abstrai a condição de súditos dos cristãos, como se pudessem existir cristãos fora de um lugar terreno, de um espaço político. Pelo contrário, ele reforça essa condição presente nas comunidades cristãs, porque elas passam a depender do que os seus membros fazem como súditos. Apesar dessa condição de súditos de seus membros, as igrejas atuam de acordo com seu mecanismo interno, mesmo que os cristãos sejam súditos e falem a outros a partir de sua pertença a um poder público, ou seja, mesmo que os cristãos estejam sob a autoridade de um poder público. Com essa localização no interior das igrejas e funções atribuídas por elas, Hobbes fixa os seus membros como referência do cristianismo, porque eles são os seus agentes; eles são a matéria da qual as igrejas são compostas, pois não há igreja

¹⁷ Hobbes, T. *Do Cidadão*, III, XVII, p. 248.

sem seus membros compositivos, ou seja, não há igreja sem cristãos, que se definem por sua crença no sobrenatural.

Por isso, acreditamos não ser a mesma coisa quando Hobbes se refere a Deus e a uma igreja ou comunidade eclesiástica, pois Deus e igreja têm aspectos singulares que necessariamente não são esclarecidos um pelo outro, pois eles diferem entre si. Que seja irreal uma igreja cristã sem Deus é evidente. No entanto, a igreja não é Deus, mesmo assim é real discorrer sobre uma igreja cristã sem considerarmos Deus ou a fé de Hobbes em Deus como referências, porque as igrejas estão entre os homens, seu poder é exercido sobre os súditos cristãos. Isso nos mostra que os vínculos entre o conhecimento de Deus e o conhecimento da igreja cristã não são os mesmos e os resultados também não. Em razão disso, Hobbes menciona os nomes das igrejas cristãs — os quakers, os anabatistas, os pentamonarquistas, os independentes e a Igreja de Roma — e não indivíduos isolados. Ele nos apresenta as igrejas como um poder coletivo, como expressão de seus membros e não de um indivíduo solitário, pois, para Hobbes, não existe uma igreja que não seja uma instituição constituída pelos homens, pela própria natureza do cristianismo, para a qual o sucessor do Cristo é uma comunidade e não um indivíduo. Neste sentido, a igreja nos mostra a natureza coletiva da expressividade dos devotos cristãos ao se reunirem na forma de culto a Deus. A interpretação do livro sagrado para os súditos cristãos tem a natureza eclesiástica.

Entendemos que Hobbes defende que seus leitores, principalmente seu leitor mais importante — o leitor soberano —, interpretem o discurso cristão no limite do discurso das igrejas. Com essa limitação, ele estabelece a instituição *igreja* como referência do discurso cristão, pois este tem um limite que é o da própria instituição e deve ser entendido como representando todos os membros de determinada igreja. Com isso, o discurso dos eclesiásticos não é mais analisado a partir dos súditos cristãos ou com base na crença em um lugar sobrenatural independente dos homens,

mas a partir das igrejas, da instituição responsável pelos cristãos. Hobbes estabelece as igrejas como referência para analisar a religião cristã e a relação dos súditos cristãos com o poder soberano. O que há na instituição eclesiástica que a torna poderosa entre os súditos cristãos? O que faz uma igreja ser analisada por Hobbes como instituição?

1.1.2 O mecanismo interno de poder das igrejas

O poder das igrejas não seria fundamental para Hobbes se seus membros não se manifestassem em público e se dirigissem para um público. Por isso as igrejas são reais entre os súditos, por causa da tentativa dos eclesiásticos de instaurar o reino de Deus neste mundo, de introduzir, na ordem pública, um vocabulário incompatível com a racionalidade desta, induzindo os súditos cristãos à desobediência civil, como se a condição de cristão predominasse sobre a condição de súdito.

O estabelecimento do vínculo entre as igrejas e a sedução dos súditos cristãos nos mostra que, para Hobbes, a guerra civil inglesa tem causas que devem ser investigadas a partir das igrejas. Hobbes estabelece um nexos causal entre as igrejas e o comportamento belicoso dos súditos cristãos. Por causa disso, está convicto de que, ao se esclarecerem as causas das guerras de religião — ou seja, se o poder das igrejas for entendido como um elemento compositivo dessas guerras —, a influência das igrejas será evitada. Por isso, Hobbes entende ser necessário dirigir suas análises para os elaboradores do discurso dos eclesiásticos, pois não é por ser considerado sobrenatural que esse discurso se propaga entre os súditos cristãos, mas porque ele foi elaborado e divulgado publicamente pelos membros das igrejas; o discurso eclesiástico não existe independente desses membros e se propaga por intermédio destes. Por elas serem um fator de causa dos conflitos religiosos, Hobbes trata os membros das igrejas como um poder que tem uma natureza comum, em sua condição de subversores da ordem.

Em virtude dos efeitos de seus discursos sobre a ordem pública, a instituição eclesiástica altera o comportamento dos súditos cristãos, mesmo tendo uma natureza diversa da natureza do poder público. Pelo fato de uma igreja produzir efeitos em outros corpos e de alterar o comportamento desses corpos, Hobbes defende o poder político como o poder soberano e o único sujeito que tem o poder para lidar com os efeitos da existência das igrejas cristãs, porque elas existem no interior de um poder político, não formando necessariamente com este uma unidade, o que impossibilita um descaso do poder público para com os eclesiásticos.

As comunidades eclesiásticas, como uma instituição e delimitadas por essa condição, são potências em expansão no mundo dos homens e, por essa natureza, Hobbes as considera uma fonte de poder. O poder dos eclesiásticos passa a ser tratado por ele como um poder que emerge de igrejas, mesmo que elas se considerem à parte do mundo humano e terreno, e que, entre elas, as divergências sejam de natureza teológica, como é a crença na presença do espírito santo nos cultos particulares. Há, segundo o filósofo, um poder eclesiástico, assim como há um poder paterno e despótico.

Tudo indica que, para Hobbes, a questão não é a natureza das igrejas e de seus membros, mas a dimensão pública do que é pregado por elas e o que as faz serem tratadas como igreja em geral, um nome próprio que recobre uma atividade geral, comum a todas elas. Vemos, com isso, que o interesse de Hobbes pelas igrejas não é por motivos teológicos ou eclesiológicos, mas sim porque ele vê consequências políticas na atuação destas. Por causa dessas consequências, ele tem um interesse político nas igrejas e, por isso, as situa num quadro de relações de poder. Neste sentido, a natureza das igrejas é explicitada, e sua compreensão, conforme proposta por Hobbes, é o primeiro passo para entendermos a censura que o filósofo fez aos quakers, aos anabatistas, aos pentamonnarquistas, aos independentes e também aos papistas.

Como as igrejas cristãs são analisadas dentro do campo do poder, torna-se fundamental compreendermos o que Hobbes entende por poder, porque uma igreja cristã se caracteriza por deter as propriedades que definem tal poder. O autor nos apresenta o que ele entende por poder no Capítulo X do *Leviatã*: “o PODER *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser *original* ou *instrumental*”¹⁸. A respeito do poder em Hobbes, Norberto Bobbio chama a atenção para essa definição como uma típica noção substancialista do poder¹⁹, na qual este é concebido como uma coisa que se possui e se usa como outro bem qualquer, quer esses meios sejam dotes naturais, como força e inteligência, quer sejam adquiridos, como a riqueza²⁰. Por trazer o poder em sua natureza, as comunidades eclesiásticas são analisadas também dessa forma, pois Hobbes tem uma interpretação do poder dos eclesiásticos como uma coisa que se possui e se usa como outro bem qualquer e não como uma igreja pura e simples entre os cristãos e entre os cristãos e aqueles que não são cristãos, uma igreja na qual não haveria uma coisa que se possui e que se usa como outro bem. Neste sentido, a palavra *poder* ligada aos eclesiásticos se justifica, pois, como agentes de poder, produzem efeitos na realidade humana. Como fontes de poder, as igrejas são um objeto de investigação em Hobbes, porque elas se tornam, no uso que fazem das coisas que possuem, poderes paralelos ao poder público.

Por estarem vinculadas à natureza do poder, Hobbes justifica o tratamento político das igrejas, atingindo, com isso, as pretensões de domínio presente nelas, uma vez que não podem ir além de sua potência natural. A potência das igrejas se torna referência para Hobbes analisá-las e estabelecer seu limite, assim

¹⁸ Hobbes, T. *Leviathan* I, X (Mac. p. 150, Head p. 41, Tuck p. 75).

¹⁹ Bobbio, N. *Estado, Governo e Sociedade*, p. 77.

²⁰ Bobbio, N. *Estado, Governo e Sociedade*, p. 77.

como outras formas de poder. Isso não deve nos levar a entender que ele está fazendo teologia, ou, especificamente, eclesiologia. Por fazer uma análise política, o autor afirma não pretender discutir “[...] as teses dos teólogos, exceto aquelas que despem os súditos de sua obediência, e assim abalam os alicerces do governo civil”²¹, pois ele pretende analisar o discurso dos eclesiásticos a partir das relações entre o poder político e o poder dos eclesiásticos, este, em sua forma de igreja.

Hobbes não trataria as igrejas como forma de poder se ele não verificasse que a potência delas consiste em possuir o que poderíamos denominar de um mecanismo interno de sobrevivência, ou seja, elas tendem a se manter como autônomas como se houvesse uma fonte de poder por sua própria natureza que preserva sua existência, que caracteriza sua especificidade em relação ao que está fora delas, visto que não dependem de um poder civil para existir, pois geram seu próprio mecanismo de sobrevivência, mesmo no interior de um poder civil. Essa comunidade tem, em seu interior, um espaço próprio que canaliza as paixões dos leitores, que estão livres para praticar o culto a Deus pelo simples fato de estarem no interior de uma comunidade. Esta vincula todos os devotos cristãos em torno de si, pelo fato de ela ser uma instituição, pois esta é o que há de comum entre esses devotos no que diz respeito à religião.

Por causa desse vínculo interno como sua especificidade, as igrejas são tomadas como referência por Hobbes, para que esse mecanismo interno seja conhecido. Hobbes nos mostra a natureza desse mecanismo presente nas igrejas no Capítulo XLII do *Leviatã*, denominado *Do poder eclesiástico*, demonstrando como ele se alimenta da crença em um espírito que se apoderou dos apóstolos. Aqui, o autor se refere ao acontecimento de Pentecostes registrado no Novo Testamento, que, segundo ele, nos mostra que a espe-

²¹ Hobbes, T. *Do Cidadão*, prefácio do autor ao leitor, p. 23.

cificidade de uma igreja é ser a herdeira, neste mundo, do espírito de Pentecostes. Nesse sentido, Hobbes nos apresenta as igrejas como instituições que advogam serem herdeiras da comunidade apostólica original. Além disso, o poder dos eclesiásticos está no fato de ele se vincular à trindade e a seu poder de ensinar como sua única atividade legítima, tendo por base o próprio Cristo. A comunidade cristã é concebida pelos teólogos como antecedente ao poder civil, pois ela decorre do sobrenatural, da crença na palavra divina, que existiria antes do poder político, que, por sua vez, existe posteriormente aos indivíduos.

Da antecedência da igreja em relação ao poder político decorre a doutrina cristã, segundo a qual Cristo deixou uma comunidade de discípulos cristãos como sua sucessora entre os homens, de forma que ela o representa perante eles. A Igreja Católica nasce no interior dessa sucessão e, por causa do vínculo com a sucessão do Cristo e a sua origem considerada sobre-humana, esse poder se propõe a ser diferente da autoridade civil, e essa diferença reside no fato de o discurso da Igreja Católica advogar ser o espírito institucional da palavra divina. Esse espírito institucional transforma o desejo de domínio da Igreja Católica em vontade de Deus, não existindo mais diferença entre a palavra da Igreja Católica e a palavra de Deus.

A sobrevivência desse mecanismo interno entre os súditos cristãos se deve à crença destes na realização do reino de Deus no mundo dos homens, ou seja, a crença em um vínculo dos súditos cristãos que vivem neste mundo com aquele espírito, como se houvesse uma linha vertical imaginária unindo este mundo ao mundo espiritual, instaurando, entre os homens, uma ordem eclesiástica no centro do mundo como sucessora do Cristo, ou seja, uma igreja.

A doutrina cristã é tratada por Hobbes como um mecanismo interno produzido pela igreja cristã. Ela é um discurso que alimenta a máquina eclesiástica, o que lhe dá força e singularidade.

Com esse discurso, a igreja cria uma justificativa para a desobediência civil em seu nome; há uma produção institucional de uma justificativa da desobediência em nome da igreja. A influência dessa está nessa produção e, neste sentido, a igreja é uma forma de poder e, por isso, Hobbes a trata como tal.

1.1.3 Mecanismo interno como justificativa da separação dos poderes

Uma das formas de manifestação de seu mecanismo interno está no fato de os eclesiásticos o apresentarem como justificativa de sua autonomia, de independerem de qualquer forma de poder, como se elas fossem uma forma de poder separada do poder público. Essa justificativa da separação do poder civil torna o poder eclesiástico um poder paralelo ao poder público. Hobbes nos apresenta essa justificativa teológica ao fazer analogia do poder público com a alma, valendo-se dos próprios doutores das igrejas ao reproduzir sua comparação. Desta forma ele escreve a respeito dela:

[...] Assim como houve doutores que sustentaram que há três almas no homem, também há aqueles que pensam poder haver mais de uma alma (isto é, mais de um soberano) num poder civil. Ora, [...] onde um poder é soberano e o outro é supremo, onde um pode fazer leis e o outro pode fazer cânones, tem de haver dois poderes civis compostos exatamente dos mesmos súditos; — eis um reino cindido e que não pode durar. Pois, apesar da insignificante distinção entre temporal e espiritual, não deixa de haver dois reinos e cada súdito fica sujeito a dois senhores. [...] todo súdito tem de obedecer a dois senhores, ambos os quais querem ver suas ordens cumpridas como leis, o que é impossível. [...] Quando, portanto, dois poderes se opõem um ao outro, o poder civil só pode estar em grande perigo de guerra civil e dissolução²².

²² Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 370-371, Head p. 171, Tuck p. 277-278).

Nessa citação do *Leviatã*, Hobbes afirma que os eclesiásticos acreditam na existência de mais uma alma (isto é, mais de um soberano) num poder civil, ou seja, na existência de um duplo reino entre os homens: de um reino obscuro e invisível, na forma de uma igreja como poder espiritual, separada da existência de um reino claro e visível, na forma de uma república como um poder temporal. Nota-se que, nessa justificativa, não existe diferença entre a alma humana e o poder público para os teólogos, segundo essa citação de Hobbes. Observamos que a analogia com a alma, retomada pelo autor, expõe a seus leitores a divisão no interior do poder civil como decorrência da teologia, da qual decorre a impossível unidade dos poderes eclesiástico e civil.

A analogia com a alma nos mostra a ineficiência da separação dos poderes que essa comparação de Hobbes explicita e a teologia justifica. Ele é contrário à justificativa da separação dos poderes, porque, nessa justificativa, há uma autoridade paralela à autoridade pública gerando conflitos no interior do poder público. O próprio poder soberano, por ser soberano, não pode ser dividido, senão ele não é um poder soberano. Por conseguinte, Hobbes se vale da analogia com a alma para conceber o poder público como referência de realidade. A unidade do poder público é a referência do filósofo para lidar com essa justificativa eclesiástica, porque, segundo ele, a existência de duas autoridades paralelas é também o estabelecimento de duas ordens contraditórias, e esse dualismo leva os súditos cristãos à desobediência civil, por causa da dificuldade deles de obedecer ao mesmo tempo a Deus, na figura das autoridades eclesiásticas, e aos homens, na figura do soberano, quando as ordens emitidas se contradizem. Assim elucida Hobbes:

[...] É perfeitamente evidente que, quando alguém recebe duas ordens contraditórias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem do seu legítimo so-

berano [...]. A dificuldade consiste, portanto, em que os homens, quando recebem ordens em nome de Deus, não sabem em alguns casos se a ordem vem de Deus, ou se aquele que ordena o faz abusando do nome de Deus para algum fim próprio ou particular²³.

Com base nessa dificuldade, notamos que, para Hobbes, o desafio do poder soberano é convencer seus súditos cristãos de que as leis civis e as leis de Deus devem ser vistas por eles como compatíveis, como suficientemente resolvidas, pois, caso contrário, os súditos cristãos estarão diante de dois soberanos sem saberem a quem devem obedecer. Por isso Hobbes denuncia essa dificuldade, apontando sua origem:

O pretexto de sedição e de guerra civil mais freqüente nas repúblicas cristãs teve durante muito tempo a sua origem numa dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando as suas ordens se contradizem²⁴.

Para Hobbes, obedecer ao mesmo tempo a Deus e ao soberano quando os súditos cristãos acreditam que suas ordens se contradizem é uma justificativa para a desobediência civil e uma pretensão de a comunidade eclesiástica justificar sua autonomia em relação ao poder público, pois pretende manter as leis civis sob seu poder, ao considerar que obedecer à lei civil em detrimento das normas eclesiásticas compromete a salvação da alma. Na citação acima, Hobbes nos indica que o poder público tem sua legitimidade retirada ou desacreditada perante os súditos cristãos com essa justificativa eclesiástica. Concluímos, com o autor, que a justificativa de uma autonomia do poder eclesiástico presente na separação dos poderes eclesiástico e civil atinge diretamente

²³ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XLIII (Mac. p. 609, Head p. 321, Tuck p. 489-490).

²⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XLIII (Mac. p. 609, Head p. 321, Tuck p. 489).

a unidade e a soberania do poder público, tornando-se uma das causas de desintegração desse poder²⁵.

O fato de Hobbes analisar o mecanismo interno que move as igrejas e que decorre da tradição cristã, historicamente monopolizada pela Igreja Católica, nos mostra que há positividade nessa tradição, na existência desse poder, que se alimenta da tradição e da fé dos cristãos. Uma vez localizados os eclesiásticos no quadro das relações de poder, por que Hobbes não finaliza sua análise com a igreja como uma forma de poder? Em sua análise, por que ele necessita conceber a igreja no quadro das relações de poder? Com isso, Hobbes explicita a igreja como uma forma de poder autônoma e paralela ao poder público. Desse modo, expõe a inexistência da identidade de poderes, mostrando que essa identificação se faz necessária.

Por isso não basta apenas que Hobbes dê aos eclesiásticos um tratamento político, ou seja, que eles sejam pensados como uma forma de poder. É necessário que a identificação dos poderes se realize, que uma República Cristã seja justificada. A igreja, para o filósofo, tem que ser idêntica ao poder público, para evitar o paralelismo de poderes. Sendo assim, quando analisa o poder dos eclesiásticos, Hobbes não deseja destruí-lo e sim justificá-lo sob o prisma de uma República Cristã; ele deseja associar uma república ao poder dos eclesiásticos. Decorre daí a necessidade do autor de trabalhar essa identidade e de justificá-la. Para isso, Hobbes se dirige ao mundo antigo, aos gregos e aos hebreus. Ele se volta para a história de uma forma muito peculiar.

1.1.4 A identificação da religião com a política no mundo antigo

Para esclarecermos como Hobbes encaminha a identificação dos poderes, mesmo concebendo as igrejas como um poder

²⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 363-368, Head p. 167-170, Tuck p. 271-275).

dotado de um mecanismo interno que lhes dá singularidade, é elucidativo retomar a comparação que ele faz com o mundo grego, pois o que caracterizava o mundo antigo, segundo as obras de alguns filósofos como Aristóteles, era que a religião estava afinada com o poder público, ou seja, religião e política formavam uma unidade. Entendemos melhor o encaminhamento dado por Hobbes quando constatamos na obra *Ética a Nicômaco* o que Aristóteles escreve a respeito do culto aos deuses. Segundo Aristóteles, tal culto era um assunto de todos, ou seja, um assunto da *polis*:

Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; [...] algumas associações parecem originar-se com o objetivo de proporcionar satisfação aos seus membros, por exemplo, as associações para fins religiosos [...] que existem para a realização de festas dedicadas aos deuses, mas todas as associações parecem subordinar-se à comunidade política, pois aparentemente não visam a vantagens temporárias, mas ao que é vantajoso para a vida como um todo²⁶.

Também em sua *Política*, verificamos que Aristóteles comenta a respeito da relação entre a cidade e o culto aos deuses e suas vantagens para a *polis*. Na passagem a respeito das partes constitutivas da *polis*, ele afirma:

Importa ter em conta quantos são os elementos imprescindíveis à existência da cidade e que devem constituir o que designamos por partes da cidade [...]. Assim, para que exista cidade, deve, antes de tudo, existir alimentação; depois ofícios, [...] em quinto lugar, mas primeiro em importância, o zelo para com as divindades, a que chamamos culto²⁷.

Ernest Bakker, comentando a respeito dos cultos na *polis*,

²⁶ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Livro VIII, 1160a, p. 164.

²⁷ Aristóteles. *Política*, Livro VII, 328b, p. 509-511.

informa-nos que a religião era um dos elementos mais essenciais na formação de uma cidade e que a unidade da *polis* era religiosa e política²⁸. O culto aos deuses, como apresentado por Aristóteles, revela uma manutenção da ordem pelo fato de fazer parte do ordenamento público. O culto era uma questão política, mas não um problema político, porque não havia esse problema; não havia, como se vê em Aristóteles, a necessidade de uma busca de identidade entre os deuses e a *polis*, como ocorre na obra de Hobbes.

Defendemos que Hobbes pretende realizar uma unidade artificial na forma de poder soberano. De um modo geral, acredita-se que ou os gregos estão certos ou o cristianismo está certo, há uma oscilação entre pagãos e cristãos. Entendemos que Hobbes não aceita operar com essa dicotomia, e nisso consiste sua originalidade, pois ele nos apresenta a identidade dos poderes sem recuperar o mundo pagão e também sem continuar o mundo católico, o que, em um primeiro momento, nos parece incompatível. Neste sentido, há, em Hobbes, uma filosofia sem ser grega e um cristianismo sem ser católico. O cristianismo presente em Hobbes é uma justificativa da identidade dos poderes civil e eclesiástico, a partir da qual ele interpreta o que a igreja é.

Como verificamos em seus escritos, Hobbes aceita que os teólogos considerem a encarnação do Cristo como uma ruptura no tempo e no espaço vivido pelos homens, instaurando um tempo e um espaço sagrados. No entanto, a respeito dessa aceitação, Hobbes afirma que o reino pela nova aliança é celestial e começará no Dia do Juízo, ou seja, o reino de Deus não é deste mundo. Para ele, a ruptura causada pela crença na encarnação do Cristo não justifica um reino de Deus entre os homens sob a autoridade de um poder eclesiástico, mas a retirada das pretensões políticas do poder eclesiástico.

Talvez hoje haja dificuldade em se entender essa identidade

²⁸ Bakker, E. *The Political thought of Plato and Aristotle*, p. 274.

de poderes, pois, com frequência, operamos com o poder entre os homens em duas realidades e, como tal, em duas áreas de investigação, a economia e a cultura, e com a anulação ou redução do poder político a uma delas. Como afirma Allan Bloom, “a política tende a desaparecer no subpolítico (economia) ou no que aspira ser superior à política (cultura) [...]”. No sentido mais antigo, a política abrangia e continha esses dois extremos [...]”²⁹. Essa citação de Bloom é uma interpretação ou uma constatação da modernidade como resultado dessa separação, que não existia entre os filósofos gregos. A identidade de poderes soa, portanto, para nós, como retorno ao paganismo.

Hobbes afirma que a solução para a separação dos poderes está no controle a ser exercido por um poder que seja único e uno, ou seja, soberano, mesmo levando em conta a singularidade do poder das igrejas, pois estas não têm em si a solução para a paz; sua autonomia e pretensão à universalidade geram sempre a separação dos poderes; separação essa jamais vista entre as repúblicas antigas pagãs. A defesa da unidade dos poderes como forma de soberania nos mostra que, para Hobbes, essa unidade não é uma utopia, ela já existia entre os antigos e, por isso, o autor, no Capítulo XII do *Leviatã*, remete seus leitores, como súditos cristãos, para os cuidados que os legisladores e fundadores de repúblicas gentias e os patriarcas hebreus tomaram para manter o povo em obediência e, como tal, em paz, mesmo existindo entre eles a religião³⁰. O que se entende desse Capítulo XII é a existência de experiências antigas de legisladores e dos fundadores de repúblicas a respeito da religião que devem ser seguidas.

Segundo Hobbes, o aspecto relevante que decorre desses legisladores antigos é o controle das práticas religiosas pelo poder público. Nesse capítulo XII do *Leviatã*, Hobbes estrategicamente aponta para o controle que os reis antigos tinham sobre

²⁹ Bloom, A. *O declínio da cultura ocidental*, p. 236.

³⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 177-178, Head p. 57, Tuck p. 100-101).

os devotos³¹, mostrando que a religião pagã estava sob o controle dos fundadores gentios de repúblicas. As repúblicas gentias foram modelos que existiram na história, representando testemunhos herdados de registros em livros. Por isso Hobbes aponta e valoriza os ensinamentos advindos da história dos pagãos e hebreus a respeito da relação entre a religião e o ordenamento político.

Hobbes usa a autoridade dos registros pagãos como exemplo que deve ser seguido pelo mundo cristão no que diz respeito à autoridade pública e à sua capacidade de controle de seus subordinados, para evitar que eles se tornem um poder paralelo à autoridade pública. Todavia, Hobbes recusa o paganismo como religião verdadeira. Essa recusa significa que, para ele, não é o retorno ao paganismo que instauraria a paz em uma república, mas sim a forma como os soberanos pagãos lidavam com a religião. A religião cristã não seria uma exceção nessa questão da autoridade pública, pois os governantes cristãos, com base nas leis do reino de Deus, podem controlar seus súditos devotos, como a leitura a respeito dos governantes pagãos nos ensina. Com isso, Hobbes afirma que o controle dos costumes por parte do poder público não depende da religião, pois ele tem sua própria justificativa. Assim, a religião não é necessária para que o poder público se justifique perante seus cidadãos.

A análise do paganismo grego dirige Hobbes para o mecanismo do poder público, que é um mecanismo próprio. Hobbes analisa o paganismo pelo seu lado político, pois afirma que o paganismo cultivado pelos homens constitui “[...] parte da política humana e ensina parte do dever que os reis terrenos exigem dos seus súditos”³². Na tradição cristã, a política divina “[...] encerra preceitos para aqueles que se entregaram como súditos do Reino de Deus”³³. Em termos do direito de mando, o cristianismo tem

³¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 177, Head p. 57, Tuck p. 100).

³² Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54, Tuck p. 97).

³³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54, Tuck p. 97).

como referência o mando e a direção de Deus, enquanto o paganismo foi alimentado e ordenado segundo a invenção dos homens³⁴. De acordo com Hobbes, da primeira espécie são todos os fundadores de repúblicas e legisladores dos gentios. Da segunda espécie, são *Abraão*, *Moisés* e o Cristo, fundadores por meio dos quais chegaram até nós as leis do Reino de Deus³⁵.

A preocupação de Hobbes com o domínio exercido pelo poder público marca esse capítulo sobre a religião, pois ele afirma que ambas as espécies de homens, os pagãos e os cristãos, cultivaram a religião “[...] com o objetivo de fazer os que neles confiavam tender mais para a obediência, as leis, a paz, a caridade e a sociedade civil”³⁶. Decorre dessa citação de Hobbes que o controle pelo rei pagão ou cristão é a questão fundamental e não a fé da autoridade em Deus ou sua ausência de fé e, por isso, não há motivos para um soberano cristão não se preocupar com o ordenamento político sob a influência da religião cristã, pois, ao fazer isso, sua fé não é posta em questão.

Nessa comparação entre cristianismo e paganismo, Hobbes, com base no cristianismo, introduz o poder da palavra divina por intermédio de homens que governavam sob as leis de Deus, homens como súditos das leis do reino de Deus que trazem, em seu fundamento eclesiástico, sua especificidade em relação ao paganismo. Em sua regressão à origem da religião, o filósofo, além de defender a veracidade do cristianismo, também aponta para a relação dos eclesiásticos com o poder público. Hobbes encontra um poder público que controla a religião, vendo, nesse controle, a solução para o paralelismo de poderes que existe em uma República Cristã.

Contrário à separação dos poderes em reino dos homens e reino de Deus, conforme é defendido pelo discurso eclesiástico,

³⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54, Tuck p. 97).

³⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54, Tuck p. 97).

³⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54, Tuck p. 96).

verificamos que Hobbes se preocupa em manter a unificação dos reinos em um poder soberano público, ou seja, em uma República Cristã. Ao nos apresentar a natureza da religião, como ela se fez presente entre os pagãos e no Antigo Testamento, Hobbes expõe a seus leitores a República Cristã como solução para os conflitos. A identificação da religião com o poder público presente na República Cristã já existiu como experiência histórica (como se Hobbes se apoiasse nos dois pilares do cristianismo e da cultura ocidental, que são a Bíblia e o paganismo), pois o filósofo a verifica na tradição cristã e pagã que, ao ser apresentada a seus leitores, é racionalmente compreendida. Como a República Cristã insere o poder eclesiástico no quadro da identificação dos poderes, este se faz presente no próprio subtítulo de seu *Leviatã: matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*³⁷. Esse subtítulo nos dá a entender que o poder eclesiástico e o poder político têm uma forma e uma matéria específicas e, ao mesmo tempo, que eles são idênticos em uma *República Cristã*, o que explica o motivo de Hobbes denominar uma das partes do *Leviatã* de *República Cristã*.

A República Cristã é pensada em termos de sua matéria e de sua forma, pois o filósofo acredita ser perfeitamente racional essa identificação, surgindo esta como objetivo a ser fixado. Diante disso, qual a referência que Hobbes fixa para realizar essa identificação, ou seja, para realizar a República Cristã? Qual o seu ponto de partida? A primeira referência não é sua devoção ao cristianismo, mas a razão natural a partir da qual o corpo humano se torna o ponto inicial. Para Hobbes, a matéria da República Cristã é o homem, e seu artífice também é o homem³⁸. Por isso ele inicia sua justificativa de uma República Cristã pelo instrumento

³⁷ *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth ecclesiasticall and civill*. Esse título aparece na página inicial da edição de 1651, presente em todas as reproduções dessa edição. Seja em latim ou em inglês, o título é o mesmo. No entanto, em outras obras políticas, essa identificação não aparece no título.

³⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 82, Head p. 2, Tuck p. 12).

daquele que a elabora e que a mantém, que é a razão natural. A República Cristã precisa existir como resultado da razão natural presente nas relações entre os corpos humanos.

Por que a argumentação de Hobbes a favor de uma República Cristã não termina com a justificativa histórica da identificação dos poderes? Mostraremos, a seguir, que é pelo fato de a autoridade de Aristóteles e também da Bíblia não serem certas, sendo necessária uma autoridade que seja correta, infalível, compreendida por todos os homens. Essa autoridade passa pela razão natural e, assim, Hobbes a introduz para atingir o objetivo de justificar a identificação dos poderes, excluindo a autoridade da tradição.

1.2 A razão natural e os corpos

1.2.1 A leitura de si mesmo e a razão

Para estabelecer a razão como autoridade entre os súditos cristãos, Hobbes toma como ponto de partida o que ele denominou de leitura de si mesmo (*nosce te ipsum*), que é tratada na Introdução de sua obra *Leviatã*³⁹. Ao tomar essa leitura como ponto de partida, o autor afirma que nada mais faz do que seguir um ditado muito em voga em seu tempo⁴⁰ e que recomenda também a seus leitores, pois, para ele, a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas pela leitura de si mesmo, que Hobbes entende como um conhecimento de si próprio que não se alcança em uma consulta a livros eruditos de autores antigos nem em livros de teologia. Decorre disso que essa leitura proposta por Hobbes desqualifica a história e a teologia como referências últimas de autoridade.

Hobbes afirma que a leitura de si mesmo é uma comparação do que cada homem faz de suas paixões e de seus pensamentos em sua mente com aqueles vividos por outros homens, pois

³⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 82, Head p. 2, Tuck p. 12).

⁴⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 82, Head p. 2, Tuck p. 12).

as paixões e os pensamentos vividos por esse leitor ocorrem da mesma forma em outros homens que vivem ou viveram situações idênticas, pois são semelhantes nessas situações. Segundo Hobbes, mesmo que um homem conheça muito bem seus poucos conhecidos, não há, nesse conhecimento, a mesma garantia que existe no conhecimento do gênero humano⁴¹. Mesmo pertencendo ao gênero humano, o outro não é a referência de conhecimento do que é o humano, porque aquele que lê a si mesmo não pode ocupar o lugar do outro; a leitura do outro só tem sentido com base na leitura de si mesmo. Em Hobbes, há uma exclusão do outro como ponto de partida; o outro existe como ponto de chegada, como termo final. O outro só pode ser tratado a partir do sujeito que sente a si mesmo. Para Hobbes, os homens percebem essa identidade de paixões e de pensamentos quando eles analisam seu mundo interior, mesmo sendo a constituição individual e a educação de cada um tão variáveis e fáceis de serem ocultadas de outros homens. Portanto, quando um homem lê a si mesmo, ele está lendo, em suas próprias paixões e pensamentos, o gênero humano, e não este ou aquele indivíduo em particular⁴². Com a leitura de si mesmo, o gênero humano não perde seus limites, ele está entre o animal e Deus. Quando Hobbes escreve na Epístola Dedicatória de seu livro *Do cidadão*⁴³ que *o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem*, ele está pondo o homem dentro de seus limites: o homem não é deus nem um animal.

Se seguirmos o raciocínio do autor, para conhecer os eclesásticos, ele não os tomou como ponto de partida, mas a si mesmo. Ele faz uma leitura de si mesmo que considera universal, cabendo a seus leitores, inclusive àquele que vai governar uma nação inteira “[...] verificar se eles não encontram o mesmo em si próprios,

⁴¹ Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 83, Head p. 2, Tuck p. 13).

⁴² Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 82, Head p. 2, Tuck p. 12).

⁴³ Hobbes, T. *Do Cidadão*, Epístola Dedicatória, p. 4.

pois essa espécie de doutrina não admite outra demonstração”⁴⁴. Essa leitura é o estabelecimento de um sujeito ou *subjectum*, que o autor traduz do grego *hipokeimemon*, conceito que não é pessoal, mesmo se referindo ao sujeito, que não é uma projeção daquele que sente.

A leitura que o autor faz de si mesmo nos mostra que ela não o leva à pessoa Thomas Hobbes, mas ao gênero humano. Por esse motivo, ele recomenda essa leitura para o soberano, a fim de que os homens particulares possam ler o gênero humano como Hobbes fez. Com isso, o autor circunscreve o campo do que é humano e os eclesiásticos estão incluídos nesse campo, independentemente do que esteja escrito nos manuscritos, impossibilitando que os eclesiásticos sejam pensados fora da natureza humana por intermédio de uma suposta imaginação sobrenatural, isto é, que eles tenham uma natureza diferente da de outros homens.

Seguindo o raciocínio de Hobbes, temos que incluir os eclesiásticos na capacidade de ler a si mesmos, pois, antes de lerem os registros manuscritos e de reuni-los em um único volume, eles leram a si mesmos. Eles também partem dessa leitura ao se expressarem teologicamente. A teologia é um resultado da capacidade dos eclesiásticos de lerem a si mesmos e, por isso, Hobbes analisa o discurso deles como resultado dessa capacidade. O poder dos teólogos deve ser tratado como um produto que resulta dessa capacidade, porque com ela a razão é utilizada como uma das faculdades do corpo humano, ao lado de outras três. Dessa maneira, o autor se dirige para o discurso racional dos eclesiásticos, retirando o enfoque da fé como critério, pois o transfere para a linguagem racional.

Entendemos que, para Hobbes, realizar sua tarefa é tratar racionalmente o discurso eclesiástico, pois esse tratamento lhe esclarece os deveres dos súditos e os direitos do poder soberano.

⁴⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction (Mac. p. 83, Head p. 2, Tuck p. 13).

Assim ele evita que as guerras civis ocorram e, sem esse tratamento racional, as guerras de religião só seriam tratadas como opinião e crença. Com o conhecimento dos deveres dos súditos e dos direitos do poder soberano, forma-se uma unidade ou ordenamento público, que é racional por sua natureza e compreensível pela razão. Isso significa que a explicação das guerras de religião não se encontra nelas, mas em suas causas, e estas são captadas pela capacidade humana de dedução, pois as guerras por si só não se explicam, elas só se esclarecem mediante o conhecimento do vínculo entre o soberano e os súditos cristãos.

Os conflitos entre os quakers, os anabatistas, os pentamonalistas, os independentes e os papistas dirigem Hobbes para o poder do discurso teológico. Nesse direcionamento, ele não somente estabelece e delimita, por intermédio da razão, um campo da realidade, como também intervém nessa realidade sob a autoridade da razão.

1.2.2 Definição de Filosofia e a razão como cálculo

Para estabelecer a realidade a ser operada, Hobbes situa suas obras políticas naquilo que ele denomina de Filosofia e, por isso, a elucidação do que esta seja se faz necessária, como ele próprio percebe. Segundo o autor, a definição de Filosofia passa pela compreensão de seu estágio no momento em que ele escreve seus livros, e, nesse momento, ela se encontra em estágio primitivo, da mesma forma que os homens, em tempos passados, quando se alimentavam de bolotas de carvalho, sem cultivar seus alimentos⁴⁵. Ao apresentá-la dessa forma rudimentar, a Filosofia aparece como um problema; por isso, Hobbes vê como necessário esclarecer o que é a Filosofia, uma vez que o conhecimento do comportamento dos teólogos é posterior a ela, porque aquele conhecimento depende da Filosofia, já que não há outro fundamento para o conhecimento.

⁴⁵ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, I, § 1, p. 17.

Para retirar a Filosofia de seu estágio rudimentar, Hobbes a define, em seu livro *Do corpo (De corpore)*⁴⁶, no capítulo I, como “[...] o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas causas ou gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos efeitos produzidos”⁴⁷. Vemos, nessa definição de Filosofia, que o autor a vincula às relações de causa e efeito, que os fenômenos estudados são analisados a partir dessa relação. Neste sentido, a guerra civil inglesa, para ele, passa a ter causas que a geraram, e estas a tornam objeto de investigação, ou seja, um tema de filosofia civil. Essa guerra passa a ser conhecida nas relações de causa e efeito não como um fenômeno sem causas, e sua existência não deixa de produzir efeitos nos corpos humanos.

As relações de causa e efeito, presentes na definição de Filosofia, são realizadas pela linguagem e pela razão, que tem a natureza do cálculo. Esse é o desafio a que Hobbes se propõe e que ele acredita ter conseguido realizar, porque ele relaciona a linguagem ao cálculo, ao afirmar que a linguagem é *logos*, ou, como ele mesmo traduz, um *discurso* ou *oração*, ou seja, ela tem um significado junto a outras palavras. A palavra *logos*, presente em teologia (*theo logos*), pode ser traduzida por linguagem e também por razão. A respeito dessa diferença, Hobbes afirma:

[...] sempre que há referência à palavra de Deus ou à palavra do homem, esta palavra não é um termo isolado como são para os gramáticos os substantivos, ou os verbos, ou qualquer termo, sem um contexto com outras palavras que lhe dêem significado, e sim uma oração ou discurso perfeito, em que o orador afirma, nega,

⁴⁶ *De corpore* em sua versão original latina. O texto em sua versão inglesa é uma tradução do original latino supostamente revista por Hobbes. A tradução em língua portuguesa, *Do corpo*, feita por M. I. Limongi, é parcial e se encontra em elaboração. Há a versão de sua primeira parte em português a partir do texto inglês, *Sobre o corpo*, feita por J. O. A. Marques.

⁴⁷ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, I, § 2, p. 19.

ordena, promete, ameaça, deseja ou interroga. Neste sentido, uma palavra não significa “vocabulary”, mas “sermo” (em grego “logos”), isto é, uma oração, discurso ou fala⁴⁸.

Vê-se, nessa citação, que a linguagem tem um significado conjunto. A respeito disso, Hobbes comenta que os gregos tinham uma só palavra — *logos* — para cálculo, razão ou linguagem: “[...] não que eles pensassem que não houvesse linguagem sem razão, mas sim que não havia raciocínio sem linguagem”⁴⁹. Para o filósofo, o cálculo depende do uso das palavras, porque ele está na relação das orações, ou seja, no interior da linguagem, e não fora dela.

Nesse vínculo da razão com as palavras exposto por Hobbes, a razão é uma dupla operação elementar à qual se pode remeter todas as outras, que são a adição e a subtração. A razão é uma “[...] soma total a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra [...]”⁵⁰. O raciocínio elaborado e exposto pelos homens nada mais é do que a adição e a subtração das consequências dos nomes, operações essas estabelecidas no interior da própria razão e expostas na forma de linguagem a respeito de si mesmo, para marcar e significar os nossos pensamentos⁵¹. Por isso, esse domínio atinge um vocábulo, porque ele se estende onde o cálculo é aplicado. Hobbes afirma:

Estas operações não são apenas características dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas e tiradas uma das outras. [...] Os lógicos ensinam o mesmo com consequências de palavras, somando dois nomes para fazer uma afirmação, duas afirmações para fazer um silogismo, muitos silogismos para fazer uma demonstração, e, da soma ou conclusão de um silogismo subtraem uma proposição para encontrar a outra.

⁴⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXVI (Mac. p. 451, Head p. 222, Tuck p. 351).

⁴⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 106, Head p. 16, Tuck p. 35).

⁵⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 110, Head p. 18, Tuck p. 39).

⁵¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 110, Head p. 18, Tuck p. 39).

Os escritores de política somam pactos para descobrir os deveres dos homens, e os juristas, leis e fatos para descobrir o que é direito e errado nas ações dos indivíduos. Em suma, seja em que matéria for em que houver lugar para a adição e para a subtração, também haverá lugar para a razão, e, se não houver lugar para elas, também a razão nada terá a fazer⁵².

Hobbes associa a razão ao cálculo e, como afirma Y. C. Zarka⁵³, estende o cálculo a diferentes objetos do conhecimento, operando por intermédio de sua universalização. Nesse caso, defendemos que o autor estende o cálculo para o discurso dos teólogos, concebendo-o como seu elemento. Os teólogos entram no cálculo das consequências, que é o modo como, para o autor, o conhecimento se realiza. Nessa realização, ele lida com o discurso dos teólogos de forma positiva, em sentido epistemológico, pois somente com o cálculo pode dar conta de uma comunidade eclesial que alimenta o discurso que justifica o paralelismo dos poderes e as guerras em nome de Deus.

Com a definição de Hobbes de cálculo e sua relação com a linguagem, o cálculo se encontra fora de um quadro de ideias inatas que nos possibilitariam conhecer a essência das coisas; o conhecimento não se desenvolve encontrando garantias de sua validade nas ideias inatas. O autor vincula o raciocínio à linguagem e o localiza no interior desta. Essa racionalidade, ao se mostrar no uso das palavras, é menos natural que as palavras, porque, segundo Hobbes, “[...] a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência [...]”⁵⁴. Isso exige que a razão seja trabalhada como um artifício que, por sua característica, não é natural, no entanto não é menos real por causa disso. Ainda a respeito da razão, Hobbes

⁵² Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 110, Head p. 18, Tuck p. 39).

⁵³ Zarka, Y. C. *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, p. 193.

⁵⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 115, Head p. 21, Tuck p. 43).

afirma que, se ela não é tão natural quanto os sentidos, ela é alcançada com esforço, por intermédio de “[...] uma adequada imposição de nomes, e, em segundo lugar, obtendo-se um método bom e ordenado [...]”⁵⁵. O uso e o abuso da linguagem dependem daquele que a utiliza e, para Hobbes, a medida desse uso é a racionalidade dos eclesiásticos.

O cálculo é o instrumento para lidar com os abusos que ocorrem no uso das palavras, pois eles dependem de um sujeito que utiliza os nomes e ele pode cometer esse abuso, ou seja, pode utilizar um nome inadequadamente, pois seu uso depende de um sujeito que o articule na linguagem. O que os conflitos eclesiásticos mostram para Hobbes são os abusos da linguagem, e que eles não ocorrem somente por erro de cálculo, mas por intenções de poder universal que levam à dissolução.

Por esse artifício, Hobbes separa o cálculo do *theo logos* e o trata como uma das formas do *logos*. Para o autor, quando os eclesiásticos usam uma oração, eles conectam nomes e sua sequência no uso deles; os eclesiásticos se valem de sua capacidade de atribuir e de operar com as orações, da mesma forma que com a razão eles ordenam as imagens do mundo, calculando com as palavras registradas a partir dessas imagens. Portanto, a exposição da diferença entre linguagem e razão se torna necessária para Hobbes, porque o conhecimento do poder dos teólogos depende da distinção entre essas duas palavras.

Ao expandir o cálculo para o discurso a respeito dos homens, o discurso dos eclesiásticos emerge em sua dimensão irracional, pois Hobbes pretende lidar com o que os humanos acreditam ser sobrenatural a partir do cálculo, um suposto espírito não corpóreo que se manifesta nos corpos humanos. No cálculo, o poder daqueles que falam do sobrenatural para outros homens em público torna-se um tema universal, por dizer respeito a qualquer

⁵⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 115, Head p. 21, Tuck p. 43).

forma de poder público. Desse modo, Hobbes expõe a natureza própria do poder dos eclesiásticos, que é a crença deles na expansão ilimitada de sua linguagem, envolvendo todos os súditos cristãos.

O cálculo é aqui utilizado para esclarecer os abusos presentes na linguagem dos eclesiásticos, sendo necessário, para isso, que os nomes sejam operados com racionalidade. Por causa disso, o cálculo é utilizado na linguagem dos agentes eclesiásticos, da qual o poder desses agentes decorre. De certo que os eclesiásticos não se caracterizam por possuir necessariamente milícias armadas, no entanto, a linguagem é consequente e isso o filósofo não subestima, principalmente a linguagem utilizada pelos eclesiásticos, ou seja, a teologia⁵⁶.

Segundo Hobbes, a linguagem irracional é compatível com os manuscritos sagrados. Ele nos mostra que ela é um abuso da linguagem sob o prisma do cálculo, mas não dos manuscritos, e que deve ser aceita exatamente porque pertence aos manuscritos sagrados. Hobbes expõe a racionalidade feita com o cálculo, porque o *logos* é também cálculo (*computatio sive logica*) que está presente na linguagem dos eclesiásticos. O cálculo se faz por meio da linguagem, e o raciocínio dos eclesiásticos é uma parte da linguagem que eles mesmos elaboram, ao encadear e conectar orações ou discursos com outras orações às quais esses eclesiásticos

⁵⁶ Um fato muito curioso merece ser mencionado em relação ao discurso eclesiástico e seu poder, que não é obviamente militar. O historiador britânico Paul Johnson escreveu em seu livro a respeito dos papas que Stalin teria perguntado com desprezo quantas divisões blindadas o sumo pontífice comandava. Com esse desprezo, Stalin estava dizendo, implicitamente, que não havia motivos para se preocupar com o Papa, pois este não tinha, como não tem até hoje, uma força militar, logo ele não oferecia perigo para o regime stalinista. Comentando o desprezo de Stalin para com o papado, Paul Johnson afirma que era a Stalin e não ao sumo pontífice que faltava um senso de realidade, pois o comunismo soviético que Stalin representava, apresentando-se, aparentemente, como todo-poderoso, não durou mais do que 75 anos. Esse regime hoje parece ser um breve episódio diante dos longos séculos da existência do papado. Cf. Johnson, 2003.

particularmente atribuíram a sua própria experiência. O cálculo que eles elaboraram define o domínio do uso de suas orações ou discursos e também demarca o limite desse uso. A linguagem racional é um encadeamento dessas orações que obedece a uma determinada ordem vivida e os eclesiásticos não fogem disso.

O poder eclesiástico estabelece um universo comum entre os cristãos por intermédio da linguagem com a qual eles denominam de sagradas as coisas que são comuns aos homens. A especificidade dos eclesiásticos consiste em atribuir a condição de sagrado aos objetos da realidade, separando-os dela, colocando-os à parte do uso comum. No entanto, esse universo, para Hobbes, é resultado de uma atribuição de nomes e se faz na linguagem e por intermédio desta. Seja o que for que os eclesiásticos expressem, essa expressão se dá na linguagem, pois ela não está apartada da linguagem ordinária.

O cálculo é necessário para Hobbes por causa de sua racionalidade, no entanto, argumentamos que, para o autor, ele não é uma mera questão epistemológica, mas política, pois, com o cálculo, Hobbes retira a autoridade do poder eclesiástico transferindo-a para a sua filosofia. Hobbes acredita que, ao utilizar o cálculo, ele opera com o poder dos eclesiásticos como um dos agentes causadores da dissolução do poder público. O filósofo delimita e expõe a autoridade eclesiástica, porque agora ele tem o cálculo como critério para analisar o uso dos nomes de que se valem os eclesiásticos.

1.2.3 A autoridade da razão e a realidade do discurso

Para realizar a República Cristã, além de expor a irracionalidade da justificativa da instauração do reino de Deus na Terra e de uma igreja como um poder paralelo ao poder público, mesmo que essa irracionalidade seja feita em nome de Deus, Hobbes mostra aos súditos cristãos a razão natural como outra forma de

autoridade. Ao tomar a razão natural como referência, o filósofo a concebe como autoridade em detrimento da teologia; a autoridade passa pelo critério da razão e não da fé.

Sob a autoridade da razão natural, Hobbes pretende intervir na realidade conflituosa por ele vivida e vemos isso em seu *Prefácio do autor ao leitor*, de sua obra *Do cidadão*, no qual ele afirma:

[...] Acolhei agora a razão que me moveu a escrever este livro. Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-las em três partes conforme o seu grau [...]. Porque, enquanto eu reflito, ordeno, e pensativamente e vagarosamente componho estes tópicos [...], aconteceu, nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são as verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima, e isso foi a causa para que [...] amadurecesse e nascesse de mim esta terceira parte. Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores.⁵⁷

Geralmente, essa conhecida citação é utilizada para convencer os leitores de Hobbes de que sua obra de filosofia civil independe de sua obra de filosofia natural, ou seja, seu livro *Do cidadão* não depende do livro *De corpore*. No entanto, chamamos a atenção nessa citação para o fato de a antecipação da publicação do livro *Do cidadão* trazer o desejo do autor de interferir na realidade da guerra civil provocada pelos discursos dos eclesiásticos. Hobbes dá créditos ao poder da razão para intervir no discurso dos eclesiásticos, pois ele defende que a paz depende da

⁵⁷ Hobbes, T. *Do Cidadão*, Prefácio ao autor ao leitor, p. 20-21.

compreensão e do efeito das ideias presentes em seus livros sobre o comportamento dos súditos cristãos e do próprio soberano. Isso nos faz notar a intenção do autor de se valer desse instrumento escrito para intervir racionalmente no curso dos acontecimentos e para manter a ordem estabelecida, neutralizando os sermões dos teólogos sem apelar para a devoção dos súditos cristãos e sim para a sua racionalidade natural.

O poder da razão, defendido por Hobbes, de intervir no discurso dos eclesiásticos não o faz se comportar como um soldado, pois ele não se engaja em uma das facções nem luta com elas em nome de seus princípios. Ao contrário, Hobbes vê a necessidade de tomar a posição de um analista, pois, para ele, a militância em alguma facção religiosa não o levaria, assim como não leva os militantes, ao conhecimento das causas das guerras de religião; pelo contrário, essas causas são sempre pressupostas na militância e geralmente desconhecidas por seus militantes.

Para Hobbes, as ideias presentes em seu livro *Do cidadão* são compartilhadas por todos os homens, pelo fato de eles serem dotados de capacidade de dedução dos princípios do que seria uma política cristã, que está presente em todos os súditos cristãos e não depende do lugar geográfico e do momento em que eles vivem. Por isso, Hobbes afirma:

Não tive a pretensão de apresentar nenhuma opinião própria, mas apenas mostrar quais são as conseqüências que me parecem dedutíveis dos princípios de uma política cristã em confirmação do poder do soberano civil e do dever dos seus súditos⁵⁸.

Hobbes pretende se valer da razão natural, ou seja, das conseqüências que lhe parecem dedutíveis de certos princípios, e não de sua opinião própria, pois esta o localiza no tempo e no espaço, e por isso ele a recusa e formula um discurso universal,

⁵⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XLIII (Mac. p. 626, Head p. 331, Tuck p. 503).

que não é uma expressão particular sua. Além disso, a opinião própria abre a possibilidade de os eclesiásticos serem aceitos pelos súditos cristãos como desiguais por natureza e eles poderiam, por esse motivo, se considerarem superiores, exatamente por essa desigualdade, o que Hobbes considera um fator extremamente negativo.

Hobbes escreve em comum acordo com o poder dos eclesiásticos, segundo ele mesmo afirma⁵⁹, pois se põe como se fala-se pelo poder público. A razão lhe autoriza a falar em nome do poder eclesiástico, porque Hobbes retira sua autoridade da razão natural compartilhada por todos. Por isso, o reconhecimento da autoridade do poder eclesiástico anglicano é analítico, ele não é apologético ou devocional. O autor não faz apologia ou expressa sua devoção ao justificar a identificação dos poderes.

Entendemos que, pelo fato de Hobbes compartilhar da capacidade de dedução de princípios presente nos homens, suas obras são compartilhadas por todos os súditos cristãos com o passar do tempo. A capacidade de dedução de princípios igualiza eclesiásticos e súditos cristãos em relação à razão natural, eliminando qualquer desigualdade, qualquer hierarquia natural, mesmo que entre os iguais haja devotos cristãos e eclesiásticos. A opinião de Hobbes desaparece na igualdade da razão compartilhada por todos os súditos cristãos; a autoridade da qual ele se vale é o poder da razão em sua forma de discurso. Todavia, o poder da razão como uma faculdade ou propriedade da natureza humana não é isolado, pois se exerce por intermédio do corpo. A força corporal se apresenta como uma realidade ao lado da razão que necessita ser investigada⁶⁰. A realidade corpórea impede Hobbes de fixar o cálculo como ponto final.

⁵⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415-416, Head p. 199, Tuck p. 319).

⁶⁰ No capítulo I de seu livro *Do cidadão*, na introdução, Hobbes afirma que as faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: a força corporal, a experiência, a razão e a paixão.

1.2.4 A natureza corpórea da filosofia natural e civil

Essa operação com os corpos se inicia com a definição do que Hobbes entende por corpo no *Leviatã*, onde essa palavra tem uma acepção mais geral, mediante a qual significa:

[...] o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos o *universo*. Como o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma das suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. Além disso, uma vez que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama substância, quer dizer, *sujeito*, a diversos acidentes, como às vezes ser posto em movimento, outras a ficar parado, ou a parecer nos nossos sentidos às vezes quente, outras vezes frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outra. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos de nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamos-lhes acidentes desses corpos. Segundo esta acepção da palavra, substância e corpo significam a mesma coisa⁶¹.

De acordo com Hobbes, os corpos humanos fazem parte do agregado de todos os corpos existentes como partes reais deste universo. Por serem parte do universo, estão sujeitos à variedade das coisas sentidas pelos respectivos órgãos dos sentidos, que são os pontos de contato com os outros corpos. Os corpos humanos são sujeitos a diversos acidentes, produzidos pela diversidade dos contatos dos corpos sobre os órgãos de nossos sentidos.

Hobbes passa a ter um critério racional para conceber os corpos, sendo considerado um corpo aquilo que

⁶¹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 428 429, Head p. 207, Tuck p. 330 331).

[...] se pode conceber uma geração e do qual se pode instituir uma comparação sob algum aspecto, ou do qual tem lugar uma composição ou resolução, sendo que onde não existir geração ou propriedades, não há Filosofia⁶².

Nessa citação, vemos que o filósofo vincula o corpo à compreensão de sua geração e de sua resolução, pois não há geração nem resolução sem que haja corpos, e tudo que é passível de geração e de resolução é um corpo. Além disso, Hobbes vincula a existência da Filosofia à concepção do corpo; só há Filosofia onde houver um corpo a ser concebido. Isto pode ser feito porque, para o autor, as operações do cálculo não são apenas característica dos números, uma questão aritmética, mas também dos corpos:

Pois, se os aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair com números, os geômetras ensinam a fazer o mesmo com linhas, figuras (sólidas e superficiais), ângulos, proporções, tempos, graus de velocidade, força, potência, e outras coisas semelhantes⁶³.

Hobbes trata das faculdades presentes nos corpos, porque velocidade, força, potência e outras coisas semelhantes podem ser somadas e subtraídas umas das outras. Devido a essa operação, toda a realidade corpórea, ou seja, o universo é tomado em consideração e dividido em partes, em razão da natureza diversa dos corpos que o compõem.

Hobbes é levado a pensar o corpo humano como diretriz, pois ele pretende se afastar de qualquer suposta autoridade espiritual, que desconhece a realidade do corpo, e da multiplicidade de eclesiásticos com pretensões à autoridade última. Essa autoridade se fundamenta exatamente nesse desconhecimento da realidade do corpo humano. A preocupação de Hobbes com os eclesiásticos

⁶² Hobbes, T. *Do Corpo*, I, I, § 8, p. 33.

⁶³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, V (Mac. p. 110, Head p. 18, Tuck p. 39).

nos mostra que ele vê a necessidade de considerá-los como realidade humana. Com isso, ele afirma o humano como realidade e não sua anulação em favor de um espírito santo que possui esse humano. Ao estabelecer o limite humano ao poder dos eclesiásticos, Hobbes transfere a autoridade da tradição impessoal para esse corpo eclesiástico, passando da natureza supostamente involuntária da tradição para a natureza voluntária do corpo eclesiástico.

Hobbes não parte de um espírito externo ao corpo e que o antecede, cuja natureza distinguiria os eclesiásticos de outros homens, ele diferencia os corpos humanos dos corpos naturais, e essa diferença não passa pela palavra “espírito”. Na linguagem popular, os espíritos não são considerados corpos e, neste caso, o corpo humano teria algo que o distingue dos corpos brutos:

Mas linguagem popular nem todo universo é chamado corpo, só o sendo aquelas das suas partes que podem ser discernidas pelo sentido do tato, como resistentes à pressão, ou pelo sentido da vista, como impedindo uma perspectiva mais longínqua. Portanto, na linguagem comum *ar* e *substâncias aéreas* não costumam ser tomados como *corpos*, mas chama-lhes *vento* ou *hálito* (na medida em que sentem seus efeitos) ou espíritos (porque em latim são chamados *spiritus*) — [...] ⁶⁴.

Para evitar o erro presente na linguagem comum, na qual o ar e substâncias aéreas não costumam ser tomados como corpos, mas considerados como espíritos, Hobbes se dirige para os órgãos dos sentidos presentes no corpo humano.

Assim, o vento ou o hálito não são corpos e estão nos corpos humanos na forma de imagens, e por serem imagens no interior dos corpos, não podem ser entendidos fora do corpo humano.

Neste quadro, qualquer autoridade eclesiástica tem que

⁶⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 429, Head p. 207, Tuck p. 331).

ser compreendida como um corpo, e ela passa a ser tratada no interior da natureza humana, mesmo que esse humano seja um eclesiástico. Dessa forma, o eclesiástico não é pensado como um humano à parte do homem comum, sua devoção não retira sua humanidade. Hobbes rompe com a aceitação de que os eclesiásticos são superiores e exteriores a qualquer outro súdito cristão por causa de sua fé. Ele retira a dimensão superior do eclesiástico, presente em sua condição de membro de uma igreja, para tratá-lo como dotado de uma potência própria. Por isso, a fixação da natureza corpórea dos eclesiásticos é um fator diferencial, pois, com ela, eles são pensados como corpos humanos, sem estarem à parte do homem comum; sua devoção acentua sua humanidade. O autor toma o poder do corpo como sua referência para estabelecer uma autoridade eclesiástica.

Hobbes faz uma passagem para o corpo utilizando o cálculo como instrumento para se pensar as relações de poder entre os homens. O filósofo estabelece as relações de poder como objeto a ser trabalhado pela razão a partir da realidade dos corpos. Do uso do cálculo resulta um ordenamento do que é natural e do que é civil. Hobbes reflete sobre a realidade dos corpos e sobre a condição dos homens e divide a realidade corpórea em duas partes principais, porque, para ele, há dois tipos de corpos no universo que são muito diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. O primeiro tipo de corpos são os corpos naturais, por serem obras da natureza, e o outro, por ser produto da vontade e do acordo dos homens, é um corpo denominado República⁶⁵. Desses dois diferentes tipos de corpos — os corpos naturais e a República — brotam as duas partes da Filosofia, chamadas de natural e civil.

Para se conhecer as propriedades de uma República, a filosofia civil é dividida, por Hobbes, em duas partes, uma das quais

⁶⁵ Hobbes, T. *De Corpore* I, I, §9, p. 35.

trata das consequências da instituição das Repúblicas para os direitos e deveres do corpo político ou soberano. A segunda parte trata das consequências dessa instituição para o dever e o direito dos súditos⁶⁶. Com a filosofia civil, Hobbes completa os elementos compositivos de seus *Elementos de filosofia* que se apresenta como, primeiramente, um discurso sobre os corpos naturais; em segundo lugar, como um discurso sobre as disposições e os costumes dos homens; e, em terceiro, como um discurso sobre os deveres civis dos súditos e os direitos do soberano. Esses três discursos aparecem em três obras de Hobbes: *De corpore*, *De homine* e *De cive*.

A especificidade da filosofia civil é-nos apresentada por Hobbes como ciência de um corpo artificial: a República. Com isso, Hobbes tem as condições de estabelecer as relações de poder entre os corpos humanos como porta de entrada da filosofia civil. A relação do poder dos teólogos com o poder público ou político tem que ser pensada nos quadros das relações de poder. Nesse quadro, não há uma teologia política em Hobbes e, sim, uma filosofia civil, mesmo que ele escreva a respeito da religião e denomine de *Leviatã* uma de suas principais obras políticas⁶⁷. Ao conceber a igreja como uma forma de poder, Hobbes não desenvolve uma eclesiologia⁶⁸, mas sim uma filosofia civil, como ele denomina o que hoje entendemos por filosofia política. Ele estabelece as igrejas cristãs como objeto de filosofia civil. A igreja como poder dos teólogos é tratada como se estivesse fora da teologia, mesmo as igrejas sendo cristãs e Hobbes sendo um cristão⁶⁹. A partir dis-

⁶⁶ Hobbes, T. *Leviathan* I, IX (Mac. p. 149, Head p. 40, Tuck p. 74).

⁶⁷ Como é de conhecimento de seus leitores, Hobbes se inspira no *Livro de Jó* para atribuir o título *Leviatã* à sua obra. Como tal, a inspiração é bíblica, todavia isso não torna Hobbes um teólogo. O título, retórico, teve um efeito duradouro.

⁶⁸ Apenas para ilustrar o significado de eclesiologia, que é a doutrina sobre a igreja interpretada a partir do Novo Testamento. Esse é um tema estudado em seminário, ou seja, do ponto de vista teológico e devocional.

⁶⁹ Hobbes introduz o poder eclesiástico na filosofia civil para eliminá-lo da esfera da eclesiologia, como se verifica quando ele apresenta sua organização das ciên-

so, entendemos o motivo de o autor tratar o poder dos eclesiásticos como conteúdo de uma das duas partes principais da Filosofia, que é a filosofia civil, porque o poder dos eclesiásticos também pertence à realidade dos corpos humanos. As consequências da linguagem divina para a unidade e a soberania do poder político são controladas na filosofia política de Hobbes, se os membros das igrejas forem tomados como referência de análise. Por isso, o autor trata do poder eclesiástico no último capítulo da Parte III do *Leviatã* e não junto com as formas de poder que são analisadas no início da Parte II. Ele separa a eclesiologia do poder dos eclesiásticos e vincula o culto a Deus à natureza da igreja.

Por essa razão, no livro *Do corpo*, Hobbes exclui a Teologia da Filosofia, e não elabora uma verdade eclesiástica paralela aos eclesiásticos com os quais ele se confronta, ou seja, Hobbes não pretende elaborar uma Teologia como se fosse um eclesiástico. No entanto, nos livros *Leviatã* e *Do cidadão*, ele não exclui o poder eclesiástico de sua filosofia civil⁷⁰. Neste sentido, suas obras políticas são o resultado de um mecanismo racional no qual ele se posiciona fora do universo teológico e, mais ainda, é contrário a este como ele se apresenta. Na filosofia civil de Hobbes, os eclesiásticos são localizados no campo do poder, eles são concebidos como um poder eclesiástico, pois esse poder, com base nos testemunhos manuscritos, se instaura entre os homens; ele se faz uma realidade entre os homens⁷¹.

cias no *De corpore*. Atualizando a questão, podemos dizer que o autor introduz o poder eclesiástico na filosofia política, no entanto somente uma pequena parte dessa filosofia mantém o interesse pelo poder eclesiástico. Nossa tese pretende exatamente justificar o poder eclesiástico como tema de filosofia política, porque o poder eclesiástico não pode ser excluído como agente político, mesmo que este não seja estudado. Essa exclusão compromete o estudo da política sem eliminar a influência do poder eclesiástico.

⁷⁰ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, I, § 8, p. 33.

⁷¹ Hobbes escreve sobre a religião nos livros *Elements of law*, *Do cidadão*, no *Leviatã* e em um capítulo no *De homine* e no *Behemoth*. O vínculo com a política é mais desenvolvido no *Leviatã*.

Com o estabelecimento da filosofia civil como referência de análise das relações de poder entre os eclesiásticos e o poder soberano, Hobbes pensa o discurso eclesiástico como emanado de uma relação de poder entre os corpos humanos, introduzindo o corpo como referência de análise. Por ter posto o corpo como referência, os eclesiásticos passam a ser pensados a partir de seus corpos e essa natureza corpórea é a realidade a ser operada por Hobbes.

Ao fixar o corpo como referência para estabelecer a base da identificação dos poderes eclesiástico e civil, o corpo se torna o ponto de partida. Por que Hobbes não parou no corpo, por que sua análise não se encerra com a fixação do corpo? Entendemos que, com o corpo, como foi exposto pelo autor, um universo a partir do interior desse corpo é aberto, universo esse que é o discurso verbal e o discurso mental dos corpos humanos, a partir dos quais as relações entre os homens são estabelecidas e a identificação dos poderes eclesiástico e civil se torna possível. Entendemos que somente com a fixação do corpo Hobbes ainda não opera com o poder eclesiástico nos quadros das relações de poder, porque o conteúdo dessas relações não foi estabelecido, que é o campo de contato entre os corpos, ou seja, as relações de poder. O estabelecimento desse campo é fundamental para a identificação dos poderes eclesiástico e civil.

Vimos, neste capítulo primeiro, que Hobbes nos mostra o discurso teológico como justificativa da separação dos poderes e, conseqüentemente, como causa de conflitos. Para eliminar essa justificativa, ele fixa o corpo e a razão natural como referência de realidade. Essa fixação se inicia com a leitura de si mesmo, e essa é uma passagem para a razão natural e o corpo humano. Com isso, não há mais referência fora do corpo, tornando-se este a base sobre a qual a razão natural opera com a realidade por intermédio do discurso. Uma vez posta a razão e o corpo como referências, a natureza do discurso entra em consideração, porque os corpos se efetivam na forma de discurso verbal e mental, pois eles não são

inertes, não são apenas potências, eles se efetivam. Esses discursos são uma expressão da potência dos corpos.

Uma vez que Hobbes nos apresenta a identificação dos poderes como objetivo, por que analisar os eclesiásticos a partir de seu poder discursivo? Defendemos que a identificação dos poderes pretendida por Hobbes depende do poder dos eclesiásticos, depende de como sua manifestação ocorre, de tal forma que essa identificação seja possível, ou seja, que uma República Cristã seja possível. Há um poder nos eclesiásticos que se realiza na atribuição do nome sagrado às coisas. Esse poder não se caracteriza como uma autoridade, pois não há ainda o que o justifique como autoridade. Como não existe autoridade sem um poder que a efetue, é necessário que se analise esse poder antes de ele se constituir como autoridade. Esse poder se realiza como discurso verbal e discurso mental, ou seja, na linguagem e na imaginação. Neste sentido, os eclesiásticos têm que ser concebidos como uma forma de poder corporal e discursiva. Hobbes analisa o discurso dos eclesiásticos em sua natureza verbal e mental, para poder identificar os poderes eclesiástico e civil.

Por isso o passo seguinte é a análise desses dois discursos. Mostraremos como Hobbes, valendo-se da razão compartilhada por todos os súditos cristãos, analisa o discurso verbal e mental presente nos eclesiásticos, pois eles caracterizam a expressão corporal de seu poder na forma de igreja.

2

Imaginação e linguagem como potências dos corpos humanos

2.1 O corpo humano e o discurso mental

2.1.1 O corpo e a sucessão de imagens mentais

O discurso aparece com o estabelecimento do corpo como parte integrante desse corpo. Por causa disso, Hobbes direciona sua análise para a mente humana, pois agora ela é uma referência fundamental para o estabelecimento de um lugar comum entre os homens e os eclesiásticos. Segundo o autor, o conhecimento da mente leva os homens para o interior de si mesmos, pois não existe um lugar no interior do corpo que seja estranho ao corpo. Ao contrário do que tendemos a pensar atualmente, que a subjetividade é um universo ilimitado, que existe no interior do indivíduo e que não tem natureza física, em Hobbes, essa subjetividade é limitada ao corpo dotado de órgãos dos sentidos, que o colocam em contato com o mundo e com outros corpos, pois o corpo é o

que há de comum a todos os humanos. Hobbes bloqueia qualquer caminho para uma resposta que apele para a existência de um homem externo à mente humana; não há um afastamento da mente humana em direção a uma igreja fora dessa mente, pelo contrário, há um mergulho na mente humana e uma abertura para uma realidade na qual convergem todas as paixões humanas produzidas nos corpos, negando qualquer realidade que seja externa a eles. A mente deixa de ser um lugar no interior do corpo humano sem contato com o mundo. Esse contato elimina a realidade de uma alma sem mente, mente espiritual ou algum sinônimo absurdo, como enfatiza o filósofo.

A mente é anterior ao poder eclesiástico, porque esse poder é constituído de leitores que dependem de sua condição mental para exercer seu poder de leitura e de divulgação dessa leitura. No momento da leitura do livro sagrado, os eclesiásticos estão limitados às suas mentes e sua comunidade singular não os retira dessa situação mental, pelo contrário, essa comunidade é um resultado dessa situação.

Ao tomar a mente humana como referência, Hobbes nos possibilita afirmar que os motivos da leitura eclesiástica do livro sagrado são posteriores à mente, e, com isso, talvez possamos afirmar que tal leitura não antecede o homem, afirmação essa que contraria a teologia. Neste sentido, Hobbes passa dos eclesiásticos para a mente desses eclesiásticos, desqualificando as diferenças de interpretação dos manuscritos como sagradas, como uma reprodução das guerras de Deus. O conflito entre os humanos, mesmo de natureza religiosa, não pode ser mais pensado fora da natureza da mente humana.

Com a fixação da natureza mental dos eclesiásticos, Hobbes se afasta da fé em torno dos manuscritos como o critério a partir do qual os eclesiásticos se diferenciariam naturalmente dos homens. Ele pensa a mente humana como o lugar comum entre os eclesiásticos e todos os outros homens. A multiplicidade de conta-

tos que ocorre nos corpos e forma as imagens na mente é o indicador de que os eclesiásticos são iguais a todos os homens, pois são dotados de mente, na qual as imagens existem para aqueles que as sentem; não há diferença específica em relação a outros homens.

As imagens mentais são resultado de uma sucessão de etapas demarcadas, que vão do objeto que está fora do corpo que o sente para a imagem desse objeto no interior do cérebro daquele que o sente⁷². Com essa sucessão de imagens, Hobbes se dirige para a natureza daquele que sente, que é a sensação. Os órgãos dos sentidos são a origem das imagens decorrentes dos objetos de onde as imagens mentais procedem⁷³. O absurdo das imagens que existem apenas em trechos dos manuscritos considerados sagrados e não na realidade fora desses registros atinge os leitores por intermédio do entendimento:

A imaginação que é suscitada no homem [...] pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, e o que geralmente chamamos de entendimento. [...]. Aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só da sua vontade, mas também das suas concepções e pensamentos, pela sequência e textura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso [...]⁷⁴.

A respeito desse entendimento, Hobbes afirma que o maior engano a respeito da observação pelos sentidos está na confusão

⁷² Hobbes estabelece uma relação entre palavra divina e imagens na mente. A existência da palavra divina é anterior aos órgãos dos sentidos, ou seja, às imagens na mente, segundo a crença dos cristãos devotos, mas seu registro em manuscritos é posterior a elas na mente. O contato com a palavra divina só se faz posteriormente a seu registro. Há uma diferença entre o contato com a palavra divina e a palavra divina. Não há contato com a palavra divina sem a mediação do registro, ou seja, sem a mediação humana. A crença do devoto não elimina essa condição da palavra divina. A leitura dos manuscritos está presa às imagens.

⁷³ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 3, p. 3.

⁷⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 93, Head p. 8, Tuck p. 23).

feita entre a imagem e o objeto visto, pois, ao mesmo tempo em que os homens inferem que quando veem diretamente um objeto como o sol, a imagem desse objeto parece estar nele, eles inferem que a imagem do sol refletida na água não parece estar no objeto, pois eles veem a imagem do sol por reflexão⁷⁵.

Para esclarecer melhor que as imagens não pertencem aos objetos, mas estão no interior da mente humana, Hobbes dá o exemplo de um homem cego diante da fogueira:

[...] tal como um homem que tenha nascido cego, que ouça os outros falarem de irem aquecer-se junto ao fogo, e seja levado a aquecer-se junto ao mesmo, pode facilmente conceber, e convencer-se de que há ali alguma coisa que os homens chamam fogo, que é causa do calor que sente, mas é incapaz de imaginar como ele seja, ou de ter em sua mente uma idéia igual à daqueles que vêem o fogo [...]⁷⁶.

Segundo Hobbes, não é fácil para um homem cego conceber o calor como algo dentro dele mesmo, nem mesmo para um homem dotado de visão conceber que a coisa vista está em seu olho; o calor que um homem, cego ou não, sente quando se aproxima do fogo está no interior do homem e é muito diferente do calor que existe no fogo. Para Hobbes, a sensação de calor que um homem cego sente no tato não está no fogo, pois aquilo que um cego ouve os homens dotados de visão denominarem fogo não é algo fora dos órgãos dos sentidos, mas, segundo Hobbes, um aparecimento daquela agitação que o fogo provoca no cérebro. A dificuldade em conceber uma imagem como algo dentro do corpo daquele que sente decorre do fato de o calor das chamas ser confundido com o movimento da cor vermelha das chamas, no entanto, a sensação tátil não depende da fusão imagem-matéria, como se verifica no

⁷⁵ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7.

⁷⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XI (Mac. p. 167, Head p. 51, Tuck p. 91).

caso de um homem cego, o qual jamais poderá visualizar o vermelho das chamas. Ao se pensar que o calor é a cor vermelha do fogo e seu movimento, ocorre, segundo Hobbes, inadequadamente, um privilégio da visão sobre o tato, mas ambos são imaginações entre as quais não existe hierarquia.

A fogueira é uma imagem simultaneamente calórica e acústica, porque as imagens estão nos homens na forma de calor, no tato, e na forma de som, no ouvido. O som, as cores, o calor e as demais qualidades das chamas que os homens percebem pelos sentidos os fazem pensar que elas existem no próprio fogo, todavia elas são apenas aparências inerentes aos homens que as sentem, não estando nas chamas⁷⁷. Assim como a imagem do fogo sentida pela vista, a imagem do som produzida no ouvido graças ao estalar das chamas não está no estalar dos gravetos que é ouvido, mas no homem que o sente.

Do mesmo modo, as imagens que surgem de outros sentidos são concebidas no sujeito que as sente, porque as imagens não são inerentes às coisas que as produziram. Por essa razão, Hobbes afirma que, na mente humana, não há ato algum naturalmente implantado que um homem possa lembrar, que lhe “[...] exija alguma coisa mais além do fato de ter nascido homem e viver com o uso dos cinco sentidos”⁷⁸. A sensação é uma característica dos corpos humanos dotados de órgãos de sentidos e que, por isso, têm contato com outros corpos. Nesse contato mediado pelos sentidos está o fundamento, segundo Hobbes, de qualquer forma de conhecimento. Para ele, a sensação serve como referência para se iniciar novamente o processo de conhecimento a partir dos próprios fundamentos primeiros do conhecimento humano⁷⁹, pois ela é o lugar de retificar os erros cometidos por cada um dos homens⁸⁰.

⁷⁷ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7.

⁷⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, I, III (Mac. p. 98, Head p. 11, Tuck p. 28).

⁷⁹ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 5, § 14, p. 23.

⁸⁰ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7.

De acordo com o filósofo, uma imagem qualquer no interior da mente é efeito do contato de algum objeto externo a essa mente com um dos órgãos dos sentidos⁸¹. Hobbes afirma que quando uma sucessão de imagens ocorre, ela não se dá gratuitamente, ela segue a sucessão de choques produzidos em algum dos órgãos dos sentidos daquele que sente. As imagens são uma remissão aos choques dos corpos que produzem as imagens na sensação. Hobbes exemplifica a produção de uma imagem tomando como exemplo o badalo do sino de uma igreja no ouvido de um homem, isto é, a imagem de um som. O som do sino é a imagem do movimento no ouvido e não foi produzido por si só, pois

[...] nada pode produzir alguma coisa por si mesmo: o badalo não tem som em si mesmo, mas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; assim, o sino tem movimento e não som. O movimento do sino comunica movimento ao ar; e o ar tem movimento, mas não som. O ar comunica movimento ao cérebro e nervos; e o cérebro tem movimento, mas não som. Do cérebro, o movimento repercute-se nos nervos que regressam ao exterior, e por isso transforma-se numa aparição fora de nós a que chamamos som⁸².

A imagem não é inerente ao corpo que a produziu, sendo esse o motivo que leva Hobbes a afirmar que “[...] um homem pode ver como também pode ouvir em duplicado ou triplicado, pela multiplicação de ecos, que [são] tantos sons quanto o original, e não [estão] num único e mesmo lugar”⁸³. Para ele, os ecos ouvidos não estão na coisa ouvida, vista ou tocada, mas nos homens, por isso as imagens não são as mesmas para cada homem⁸⁴. A imagem tátil do fogo, que é denominada “calor” por um ho-

⁸¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, I (Mac. p. 85, Head p. 3, Tuck p. 15).

⁸² Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7.

⁸³ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7.

⁸⁴ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 7.

mem cego, é o limite daquilo que pode ser imaginado por esse homem, porque ele, assim como um homem dotado de visão, não tem acesso ao fogo fora da sensação; o cego tem acesso à imagem do fogo através do tato, que é o calor, e o homem dotado de visão tem acesso à imagem do fogo através da vista, que é o movimento colorido das chamas.

O calor das chamas sentido por um cego pode ser sentido por homens dotados de visão, mesmo que a recepção do fogo por ele não seja igual à daqueles que veem e sentem o fogo, pois a natureza da leitura que um cego faz do mundo diante das chamas pelo tato é a mesma de um homem dotado de visão, porque os sentidos compõem o gênero humano, e não um homem em particular. Um cego perante uma fogueira e um homem dotado de visão que olha o movimento dos astros pelo telescópio são iguais, pois ambos permanecem na imaginação, porque o fogo é a imagem no tato, no caso do cego, e o movimento dos astros é a imagem no olho daquele que observa pelo telescópio; o fogo e o movimento dos astros são, portanto, imagens nos órgãos dos sentidos. Com a interioridade da imagem ígnea, Hobbes recusa a concepção da exterioridade das imagens.

Assim, segundo Hobbes, por intermédio da visão, representa-se, também, a imagem de uma fogueira ou a imagem do sol, ambas compostas de cores ou figuras, e essa composição é toda a informação e conhecimento que os homens têm da qualidade desses objetos através da visão. E dessa maneira, por intermédio dos demais órgãos da sensação, os homens representam as concepções de diversas qualidades das chamas e do sol⁸⁵. Na formação das imagens, Hobbes toma o movimento como a condição dos corpos; sua análise da formação das imagens é uma passagem da sensação à natureza do movimento como condição dos corpos. Qualquer homem pode ler em si mesmo que uma imagem perce-

⁸⁵ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 2, § 4, p. 3.

bida na sensação opõe-se à outra e que, quando essa outra desaparece, um movimento contrário a impediu de realizar-se, tornando presente a primeira imagem.

Essa permanência de uma imagem que tende a desaparecer com o passar do tempo é denominada *imaginação* por Hobbes. Ao fazer essa denominação, ele segue a tradição dos autores latinos, que, devido à imagem criada pela visão, aplicaram o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos⁸⁶. Hobbes nos informa que a palavra *imaginação* é uma tradução latina da palavra *fantasia*, utilizada pelos gregos, que significa também aparecimento, e que essa palavra traz o privilégio do olhar, que se reflete em sua tradução. Imaginação e aparecimento são nomes adequados quando atribuídos àquela “[...] sensação diminuída, que se encontra nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos”⁸⁷.

Como as imagens são produzidas nos choques dos corpos, elas perdem sua vivacidade com o tempo à medida que os choques na sensação desaparecem. No entanto, pelas imagens terem como causa o movimento, elas tendem a permanecer na mente até que algo as altere. Hobbes afirma que, da mesma forma que o movimento, as imagens percebidas nos sentidos pelos homens não cessam quando o objeto que as produziu deixou de existir, porque não se pode extinguir a imagem na sensação totalmente e em um só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente⁸⁸, como aquela

[...] água estagnada posta em movimento pelo choque de uma pedra, ou por uma rajada de vento, que não pára instantaneamente de se mover logo que o vento cesse ou a pedra se afunde⁸⁹.

⁸⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 88, Head p. 5, Tuck p. 18-19).

⁸⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 88, Head p. 5, Tuck p. 18).

⁸⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 88, Head p. 5, Tuck p. 18).

⁸⁹ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 3, § 1, p. 8.

O efeito que um objeto produz no cérebro não cessa quando, afastado de seu respectivo órgão da sensação, o objeto deixa de agir. Se esse objeto for afastado do respectivo órgão da sensação, ainda que sua sensação desapareça, sua imagem tende a permanecer na mente após ela ter sido produzida na sensação. As imagens permanecem na sensação como imagens antigas e passadas na forma de memória. Com isso, a memória passa a exprimir a diminuição das imagens na sensação. Pelo fato de as imagens terem essa natureza evanescente, a memória não é uma mensagem que vem de fora da sensação e que permite visualizar o futuro, mas o acúmulo de muita experiência⁹⁰. A imagem do fogo e a imagem do sino tendem a manter-se na memória daqueles que as sentiram e, quando isto não ocorrer mais, é porque houve um obscurecimento do objeto fogo e do objeto sino, porque outros choques na sensação impediram a permanência desses objetos. O que se opõe ao calor das chamas e ao som do sino são imagens contrárias ao calor e ao som mais ou menos intensas que se remetem a outras fontes que não são o fogo e o sino respectivamente, porque o que se opõe a essas imagens são outras imagens produzidas nas sensações, e não o esgotamento da imagem produzida em sua fonte.

Segundo Hobbes, a interpretação dos fenômenos naturais é, muitas vezes, ilusória, principalmente quando os homens interpretam o repouso dos corpos, pois eles o interpretam como a presença do sagrado na natureza. Por isso, o movimento é importante para a compreensão da natureza das imagens, porque os homens veem no repouso a tendência dos corpos. Escrevendo a esse respeito, o autor afirma que nenhum homem duvida de que um corpo em repouso tende a permanecer em repouso, a não ser que algo o coloque em movimento⁹¹, no entanto, os homens, de acordo com Hobbes, concluem, erradamente, que tal tendência dos corpos é o repouso. Para o filósofo, essa visão do repouso é

⁹⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 89, Head p. 5, Tuck p. 19).

⁹¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 87, Head p. 4, Tuck p. 17).

familiar aos homens, porque, como eles se acham sujeitos à dor e ao cansaço depois de terem se movimentado, e procuram o repouso naturalmente, acreditam os homens que o mesmo ocorre com todos os corpos, e esperam que, como eles também, os corpos, depois de um determinado tempo em repouso, retornem ao movimento⁹². Hobbes não faz apenas uma constatação, ele afirma que os homens avaliam e emitem juízos de valor; eles avaliam não apenas os outros homens, mas os outros corpos, tomando seu próprio cansaço humano e animação como referências.

Segundo o autor, da mesma forma que os homens acreditam que o esgotamento ocorre com os corpos, assim também acreditam que ocorre com as imagens que se encontram em suas mentes. Quando os homens se deparam com a extinção ou o reavivamento da imagem das chamas, por não saberem como denominar esses processos na sensação, interpretam-nos como esgotamento ou animação dessas chamas, como se o movimento delas estivesse relacionado à ausência de um espírito. Os homens supõem que as chamas acesas tendem a se apagar porque algo misterioso as levou a isso e, posteriormente, quando se reacendem, algo misterioso as fez retornarem⁹³. Eles acreditam que abandonaram o repouso atingido porque foram reanimados por inspiração sobrenatural, da mesma forma que acontece “[...] quando se diz que Deus inspirou ao homem o sopro da vida, não se querendo dizer outra coisa senão que Deus lhe deu o movimento vital”⁹⁴, ou, como é interpretado na passagem Gen 2,7, em que “Diz-se que *Deus fez o homem do pó da terra, e insuflou em suas narinas (spiraculum vitæ) o sopro da vida, e o homem foi tornado uma alma vivente [...]*”; e ainda em “[...] Ez 2,30, onde se lê que [...] *o espírito entrou em mim e me pôs de pé [...]*”⁹⁵. Os corpos também recebem o sopro divino e

⁹² Hobbes, T. *Leviathan*, I, II (Mac. p. 87, Head p. 4, Tuck p. 17).

⁹³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 168, Head p. 52, Tuck p. 92).

⁹⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 440, Head p. 214, Tuck p. 341).

⁹⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 432, Head p. 209, Tuck p. 334).

este os movimenta, “[...] como em Ez 1,20 o *espírito da vida estava nas rodas* é equivalente de *as rodas estavam vivas*”⁹⁶. Para Hobbes, os homens acreditam, erradamente, que esse reavivamento é a presença de um espírito e que essa crença se mantém pelo fato de eles não pensarem se isso consiste ou não em qualquer outro movimento que não seja a presença de um espírito, ou seja, porque os homens não conhecem as causas da sensação e da imaginação.

Hobbes julga essa presença do sobrenatural falsa e irracional e, pelo fato de os homens não investigarem corretamente a natureza das imagens, eles pensam que elas reaparecem em sua mente como se surgissem do nada, mas dificilmente concebem, como deveria ser concebido, que uma outra imagem ocupou o lugar da imagem que desapareceu, devido ao contato dos corpos percebidos nos órgãos dos sentidos.

Com esse direcionamento para os órgãos dos sentidos como forma de ratificar os erros, a autoridade daqueles que falam e escrevem a respeito da imaginação não advém da presença de um espírito, mas da natureza das imagens que se formam na mente. Um espírito não é mais uma referência para Hobbes, mas uma sensação, pois não há espíritos na imaginação. Os homens não podem usar a palavra espírito como forma de justificar sua autoridade porque acreditam que o espírito substitui as causas naturais. A diminuição da imagem das chamas na sensação não é o esgotamento delas, como se o movimento das chamas estivesse relacionado à presença ou à ausência de um espírito, mas o resultado da perda de contato com o objeto que causou essa imagem. Por causa desse contato dos objetos com os órgãos dos sentidos e da perda desse contato, por enfraquecimento da vivacidade das imagens, os homens racionais não podem mais afirmar que as chamas se apagam porque algo misterioso as levou a se apagarem e, posteriormente, que se reacendem porque algo misterioso as fez

⁹⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 432, Head p. 209, Tuck p. 334).

retornarem, como se a presença e a ausência das chamas se devesse a algo sobrenatural e não ao contato dos corpos. As chamas são explicadas pela mecânica dos corpos e não pelo sobrenatural, da mesma forma que os corpos humanos não abandonam o repouso atingido porque foram reanimados por inspiração sobrenatural. O movimento tem sua explicação na mecânica dos corpos.

Nesse retorno à sensação, Hobbes impõe um limite para o homem que afirma ter-se comunicado com Deus, porque nada pode existir fora da imaginação. Essa é um limite que fixa uma fronteira na qual não se pode ir além. Com essa fronteira, Hobbes desqualifica os homens que afirmam terem tido contato direto com Deus, porque eles não têm como distinguir a voz de Deus de sua própria imaginação. A voz é uma imagem sonora na mente.

2.1.2 As imagens mentais e os manuscritos

Hobbes localiza imagens na mente humana mesmo entre os eclesiásticos, pois não existe uma experiência mental da palavra divina, uma vez que ele não a considera um discurso mental, mas trata-a como um discurso registrado em manuscritos. Os homens podem ter a imagem divina produzida na mente, mas somente pela leitura de seu registro em manuscritos. As imagens advêm do que está escrito, elas são resultado de um discurso verbal. Neste sentido, o que está escrito é um signo.

Com os eclesiásticos, a imaginação se relaciona à leitura dos manuscritos, e os homens devem se deter no que está registrado e não alimentar suas visões a partir dos registros. A imaginação limita o universo humano, pois nada há além dela e, ao mesmo tempo, ela serve para fixar os leitores no que está escrito nos registros considerados sagrados. O poder eclesiástico considera o limite da imaginação e os manuscritos como o único lugar onde o que supostamente está além da imaginação pode ser aceito. Hobbes canaliza para os manuscritos as visões dos leitores, porque a imaginação mostra os limites dessas visões.

Como vimos, as imagens são resultado de uma sucessão de etapas demarcadas que vão do objeto que está fora do corpo que o sente para a imagem desse objeto no interior do cérebro daquele que a sente; elas se formam antes da leitura dos manuscritos e essa anterioridade não desaparece nessa leitura como os devotos acreditam. Para Hobbes, as imagens presentes nos manuscritos decorrem das palavras registradas e lidas pelos devotos.

As imagens bíblicas são consideradas sagradas, pois elas estão à parte de seu uso comum por estarem registradas no livro considerado sagrado. Entretanto, a condição sagrada do livro não decorre das imagens, mas de uma autoridade que lhe é externa. As imagens são mentais e isso significa que as imagens presentes no texto bíblico são registros de imagens inerentes à mente. Com o discurso mental, Hobbes transfere a realidade para a mente. A dificuldade está no fato de as imagens bíblicas serem vistas como à parte da experiência comum, sendo que na mente nada está apartado da experiência dos sentidos.

Os devotos sentem Deus da mesma forma que aquele homem cego sente que há uma fogueira, que, todavia, ele é incapaz de imaginar como é, ou seja, como é aquilo que os homens chamam fogo⁹⁷. A dificuldade em conceber Deus como uma imagem registrada em manuscritos decorre do fato de a escrita ser concebida como um movimento da realidade que os homens percebem em sua mente.

Conforme Hobbes, as imagens presentes nos manuscritos são as mesmas para cada devoto, porque os sentidos compõem o gênero humano, e não um crente em particular. As imagens bíblicas, ou seja, o registro manuscrito é o limite daquilo que os devotos imaginam de Deus, pois esse devoto não tem acesso a Deus fora das imagens bíblicas. Dessa forma, Hobbes localiza as imagens bíblicas entre Deus e os devotos. As imagens de Deus na

⁹⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XI (Mac. p. 167, Head p. 51, Tuck p. 91).

mente dos devotos são as imagens registradas nos manuscritos. Esses são o limite do que os devotos podem imaginar de Deus, de maneira que não podem ir além dos manuscritos, por mais fé que eles tenham.

O homem cego se iguala ao homem que vê quando ambos estão em contato com as imagens bíblicas. As imagens bíblicas sentidas por um devoto cristão cego podem ser sentidas por homens dotados de visão, mesmo que a recepção das imagens bíblicas por um cego não seja igual à daqueles que veem e leem o livro sagrado, pois a audição de um cego no contato com as imagens bíblicas é a mesma que a capacidade de leitura de um homem dotado de visão, uma vez que os sentidos compõem ambos, e não cada um em particular. Um cego e um homem dotado de visão são iguais no momento do contato com as imagens bíblicas, pois ambos são dotados de imaginação, porque as imagens bíblicas são a imagem no ouvido, no caso do cego que ouve um discurso referente a essas imagens, e são imagens no olho daquele que lê o livro sagrado; o que foi ouvido e o que foi lido são, portanto, imagens nos órgãos dos sentidos, advindas das imagens bíblicas. Hobbes aceita a concepção da interioridade das imagens formadas na mente de cada devoto no momento do culto a Deus.

Assim, segundo o autor, por intermédio da leitura do livro sagrado ou de sua audição, as imagens bíblicas se apresentam aos devotos e elas são toda a informação e o conhecimento que os cristãos têm da qualidade divina através dessa leitura e dessa audição. Hobbes não toma as imagens bíblicas no quadro da condição dos corpos, elas não são uma passagem à natureza do movimento como condição dos corpos. No culto, nenhum devoto sente em si mesmo que as imagens bíblicas são percebidas na sensação e que desaparecem, por causa de um movimento contrário que as impediu de se realizarem. A permanência das imagens bíblicas faz parte da produção dessas imagens na mente, pelo contato dos olhos com a escrita ou com a audição de um sermão, e elas

não cessam quando a leitura que as produziu cessou, pois não se pode extingui-las totalmente e em um só instante. Essas imagens proporcionadas pela leitura do texto litúrgico têm a natureza da imagem da pedra utilizada por Hobbes ao se referir à imaginação, quando ele afirma que a água estagnada posta em movimento pelo choque de uma pedra, ou por uma rajada de vento, não para instantaneamente de se mover logo que o vento cesse ou que a pedra afunde⁹⁸.

O efeito que as imagens bíblicas produzem no cérebro permanece na mente após sua leitura, assim como permanece o efeito de um objeto produzido no cérebro cuja imagem tende a permanecer na mente após ela ter sido produzida na sensação, porque esse objeto foi afastado de seu respectivo órgão da sensação, embora sua sensação desapareça. As imagens bíblicas remetem seus devotos às imagens antigas e passadas na forma de memória do culto. Elas exprimem a diminuição das imagens na sensação, têm uma natureza evanescente, pois são mensagens que vêm da leitura do livro sagrado e permitem aos devotos cristãos imaginar o futuro. As imagens bíblicas geradas pela leitura se mantêm no culto e naqueles que participaram dele, na memória daqueles que as sentiram, e, quando isso não ocorrer mais, houve um obscurecimento das imagens bíblicas, porque outros choques na sensação impediram a permanência dessas imagens. O que se opõe às imagens bíblicas é a descrença em sua divindade e não uma imagem contrária a elas mais ou menos intensa que se remete a outra fonte que não seria o culto, pois o que se oporia a essa imagem divina seria outra imagem produzida na sensação fora do culto.

Segundo Hobbes, as imagens bíblicas não são ilusórias, pois elas são consideradas sagradas sem referência ao movimento dos corpos. Por isso, o movimento dos corpos não é fundamental para a compreensão das imagens bíblicas, porque os homens não

⁹⁸ Hobbes, T. *The Elements of Law*, I, 3, § 1, p. 8.

veem nessas imagens qualquer característica do movimento dos corpos, mesmo que todos os homens duvidem que um corpo em repouso tenda a permanecer em repouso, a não ser que algo o coloque em movimento e que todos acertadamente concluam que a tendência dos corpos é o repouso. Nas imagens bíblicas, os homens acreditam que ocorre um esgotamento dos corpos devido à ausência de um espírito. Para o filósofo, a crença em que se vive o sobrenatural no convívio com as imagens bíblicas é uma forma de honrar a Deus. Por ser uma forma de honra somente, torna-se irrelevante se os homens não investigam corretamente a natureza das imagens bíblicas, porque elas não são mais passíveis de serem investigadas, são apenas registros considerados sagrados por um poder eclesiástico. De acordo com o que Hobbes escreveu, é irrelevante se os cristãos pensam que as imagens bíblicas reapareceram em suas mentes motivadas pela presença do espírito, porque essa análise não tem mais razão de ser nos manuscritos considerados sagrados.

A palavra divina só pode ser considerada por Hobbes como um discurso escrito a ser lido posteriormente por aqueles que não registraram esse discurso, por aqueles que nunca tiveram contato com uma voz que se acredita ter sido divina, a qual, no entanto, foi registrada como palavra divina. Pelo fato de a palavra divina ser um discurso escrito, o autor fixa a leitura dos manuscritos como referência dessa palavra, uma vez que esta só pode ser lida. A palavra considerada divina é a que está registrada em certos manuscritos.

O registro da presença do *theo logos* nos mostra a diferença entre os fenômenos do mundo e o livro sagrado, como no caso de Moisés e das sarças ardentes, pois esse episódio pertence à atribuição do nome sagrado e não aos fenômenos naturais. A diferença das sarças ardentes nos manuscritos em relação a qualquer outra imagem na mente é estabelecida pela atribuição da palavra sagrado aos manuscritos que contêm imagens. Com os registros

manuscritos da palavra divina, Hobbes pretende convencer seus leitores de que não são as imagens bíblicas que estabelecem a diferença em relação a outras imagens presentes no mundo. As sarças ardentes são consideradas sagradas pelo fato de os manuscritos serem considerados sagrados, elas não são sagradas por estarem registradas nos manuscritos, dos quais o sagrado emergiria naturalmente; o sagrado vem daqueles que atribuem aos manuscritos a condição de sagrados.

Para Hobbes, por ser peculiar aos homens, a capacidade de ler o livro sagrado está ligada à mente de seus leitores, uma vez que somente se lê o livro considerado sagrado com um órgão de visão e não há imagem visual sem a mente. Afirmar que os registros manuscritos são lidos por meio do órgão da visão não é redundante nem uma afirmação óbvia, a mediação do olho significa que não há mediação sobrenatural entre o olho e o mundo, entre o olho e o que está registrado em manuscritos, que não há a presença de um espírito que desqualifique o olhar que lê os registros. O que os leitores cristãos têm em comum com os manuscritos é o olho e a letra num papel.

A leitura do livro sagrado realça a natureza humana dos eclesiásticos, essa aparece como mediação da leitura, pois a existência dos manuscritos não elimina a natureza humana nem a torna secundária, mesmo que um eclesiástico leia um texto considerado sagrado, que supostamente daria outro estatuto a ele como seu leitor. Qualquer humano tem o poder de ler e sua natureza mental é fixada ao se ler o livro sagrado. Aparece em Hobbes a ênfase na natureza da mente ao analisar a leitura eclesiástica dos manuscritos. Essa leitura é uma atividade resultante de uma mentalidade coletiva, pelo próprio fato de os eclesiásticos serem uma comunidade.

A leitura comunitária se faz entre os corpos humanos mediados pelas imagens produzidas em seus órgãos dos sentidos e pela linguagem. A análise mental dos discursos leva Hobbes a

analisar os eclesiásticos como dotados de costumes, eles se expressam na forma de costumes. As práticas costumeiras dos cristãos existem por causa de suas mentes, elas têm sua realidade na mente humana, pois não há costumes sem mente e as consequências da prática desses costumes se dão na mente humana. Com isso, Hobbes realiza uma passagem da mente para os eclesiásticos como cultivadores de costumes, porque não há atividade humana que não se configure como costumes, assim como qualquer atividade dos eclesiásticos são também costumes. O lugar dos eclesiásticos está nos costumes humanos, mesmo que eles se esforcem para se afastar deles. Notamos que é nos costumes decorrentes da mente que Hobbes introduz os eclesiásticos como objeto coletivo de análise. Ele parte da comunidade de eclesiásticos em seu comportamento, em seus costumes. Neste sentido, não há como o poder dos eclesiásticos se manifestar fora de seus costumes.

As imagens bíblicas não são interpretadas como naturais, mesmo sendo imagens. Como manter o discurso eclesiástico com imagens não naturais? Hobbes interpreta as imagens bíblicas como imagens próprias da bíblia, com sua condição de ser um registro em manuscritos. Os manuscritos se tornam a base para a justificativa de uma autoridade eclesiástica.

Como as imagens passam a depender dos manuscritos e estes somente são lidos e interpretados por seus leitores, por essa natureza os manuscritos geraram costumes em torno deles, costumes esses que se tornaram uma tradição, geraram uma autoridade tradicional e eclesiástica. A autoridade eclesiástica é coletiva por sua natureza. Ao se dirigir para os costumes, Hobbes aponta para a questão da unidade da autoridade, pois os costumes relativizam a autoridade, e esta deixa de ser única e final. Com isso, ele introduz os costumes a partir da necessidade de uma autoridade. Os costumes surgem por causa da investigação da autoridade última e final.

2.1.3 Imagens como discurso mental

Com a mente humana, há uma fixação das imagens advindas dos sentidos em uma forma de discurso, um discurso que não é feito de palavras⁹⁹. Hobbes nos indica que há um discurso que não é verbal, e denomina sua exposição desse discurso de discurso mental. A palavra é resultado de uma transformação em discurso verbal do discurso mental¹⁰⁰. Nessa transformação, ele faz uma passagem do cálculo para aquilo que é uma simples sucessão de concepções. Como aponta W. B. Lisboa a respeito:

A diferença fundamental entre o discurso mental e o discurso verbal reside no fato de que neste último há um cálculo, isto é, uma adição e uma subtração sob a matriz das concepções. O discurso mental, ao contrário, compõe-se de simples sucessão de concepções segundo o critério de comparação e está restrito a certos acidentes das imagens das coisas¹⁰¹.

Nessa sucessão de concepções, Hobbes vê uma forma de poder da qual ele se vale para justificar o conteúdo imagético do discurso sagrado. A realidade do convívio dos corpos põe a sucessão de concepções como uma realidade, o poder dos eclesiásticos reside no fato de eles se valerem dessa sucessão de imagens para dar conteúdo ao sagrado. Como essa sucessão é da natureza dos corpos sensíveis, devido à capacidade do corpo humano de formar imagens na mente por intermédio dos órgãos dos sentidos, independentes do cálculo, este não pode anular a formação de imagens na mente, ou seja, a capacidade de cálculo não anula a imaginação. As imagens possibilitam que qualquer forma nominal tenha um conteúdo e também possibilitam um discurso que não é feito

⁹⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101, Head p. 12-13, Tuck p. 30).

¹⁰⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101, Head p. 12-13, Tuck p. 30).

¹⁰¹ Lisboa, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*, p. 222.

de palavras, mas de imagens na mente. Com o discurso mental, o sagrado não é um nome vazio, ele é uma imagem, e o discurso a respeito do que é sagrado é também uma forma de imaginação.

2.2 A denominação do sagrado e a linguagem como sua expressão

2.2.1 Passagem do discurso mental para o verbal

Expusemos o que Hobbes entende pela capacidade do corpo humano de formar imagens mentais a partir dos órgãos dos sentidos. Para ele, essa forma de poder não é única, o universo humano não se reduz à capacidade de formar imagens da qual se deriva a experiência, mas também diz respeito à capacidade de atribuir o nome sagrado. O que é denominado sagrado é uma imagem que existe mesmo sem ser denominada, a existência dessa imagem não é gerada pelo nome, pois este não cria uma imagem porque foi proferido. No caso de um manuscrito, esse pode ser considerado sagrado, mas a atribuição do nome sagrado não cria um manuscrito. O poder de denominar não cria uma imagem mental determinada a partir de sua nomeação, pois essa imagem depende do contato dos órgãos dos sentidos com outros corpos externos a esses órgãos. O nome sagrado necessita ter a imagem do que foi considerado como tal para não ser um nome vazio sem influência, sem que seja um poder dos eclesiásticos. Por não poder criar uma imagem por intermédio da denominação, é necessário Hobbes elaborar uma passagem da imagem para o nome. É necessário partir das imagens como discurso e que esse discurso possa ser verbalizado.

Por essa razão, Hobbes partiu das imagens mentais concebidas como um discurso que não é feito de palavras, de nomes atribuídos, mas de um encadeamento de imagens na mente, porque ele deseja vincular a atribuição do nome sagrado à faculdade de imaginação que oferece ao homem o que pode ser denominado.

2.2.2 A denominação do sagrado como poder dos eclesiásticos

O poder dos eclesiásticos se expressa entre os homens e consiste em atribuir o nome sagrado às coisas do mundo. Esse poder é de natureza verbal, ou seja, ele se realiza por intermédio da linguagem, de uma linguagem eclesiástica. O discurso dos eclesiásticos é a referência usada por Hobbes para que um campo de autoridade entre os cristãos seja instaurado a partir do corpo, porque esse discurso tem o poder de distinguir o que está à parte do uso comum, ou o poder de dizer que algo é sagrado ou não de acordo com a crença dos eclesiásticos. A potência destes consiste em emitir um discurso sobre as coisas que são ou não sagradas e de falar a respeito do próprio discurso emitido. As coisas passam a ser marcadas por essa diferenciação entre o que é denominado sagrado e o que é profano, abrindo um campo de realidade a partir disso, possibilitando marcar o que está sob o poder dos eclesiásticos.

Neste sentido, os manuscritos são exemplos de documentos que se tornam sagrados, porque sobre eles se manifesta o exercício de uma autoridade eclesiástica. O discurso eclesiástico atua sobre os manuscritos ao atribuir a eles sua condição de sagrados, porque eles não trazem em si mesmos essa condição. O sagrado não emerge dos manuscritos, há um princípio ou causa presente na atribuição do vocábulo sagrado, que é a capacidade dos humanos de atribuir essa palavra, e essa atribuição é mediada pela natureza dos nomes. O sagrado é resultado da necessidade do estabelecimento de um termo final aos testemunhos manuscritos. Por causa dessa consideração, há os manuscritos apócrifos, os que não são considerados sagrados para uma determinada igreja. O nome sagrado é uma palavra imposta aos manuscritos.

Hobbes defende que a identificação dos poderes necessita do conhecimento da natureza dos nomes e de seu uso. As palavras, em razão da ambiguidade de seus registros, tornam-se obscuras ou discutíveis, porque decorrentes de um uso inadequado

dos nomes da parte dos homens¹⁰². O filósofo verifica um conflito de autoridades na atribuição do nome sagrado, pois o exercício da autoridade eclesiástica é atributivo. O que foi considerado sagrado se distingue do que não pertence à esfera da autoridade eclesiástica. Há uma autoridade presente nas coisas consideradas sagradas, elas são determinadas por uma autoridade. Para Hobbes, os abusos de linguagem e seu uso adequado mostram aos devotos cristãos a necessidade dessa autoridade, pois o poder de atribuir a condição de sagrado aos manuscritos decorre dela. A ausência dessa autoridade torna-se fonte de irracionalidade, por causa de atribuições inadequadas da palavra sagrado, por causa de devotos cristãos que acreditam ter capacidade de atribuir o nome sagrado ao que desejarem, pois não existe, entre eles, consenso nessa atribuição, porque não há eclesiástico que monopolize a atribuição do que é sagrado.

Hobbes nos apresenta o cálculo porque esse se torna a referência no uso racional dos nomes atribuídos. Por isso, para que um campo de autoridade seja instaurado, o primeiro passo é a racionalidade na atribuição dos nomes. O autor passa do conflito resultante da atribuição de nomes para a racionalidade na denominação do sagrado. Quando nos descreve o uso e o abuso dos nomes utilizados pelos eclesiásticos, ele nos mostra a necessidade do cálculo como referência de autoridade que regula o uso desses nomes.

Para entendermos como o autor vê a atribuição do nome sagrado como delimitador de um campo de autoridade, é necessário entender a natureza da denominação, pois essa é uma referência de Hobbes¹⁰³. Por isso, torna-se fundamental o que ele entende

¹⁰² Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIV (Mac. p. 428, Head p. 207, Tuck p. 330).

¹⁰³ A teoria da linguagem de Hobbes foi usada para se entender o uso do nome sagrado. No livro, a linguagem é um instrumento para se compreender o poder eclesiástico, que se manifesta na atribuição da condição de sagrado a manuscritos. Isto nos mostra a dependência que a política tem de sua teoria da linguagem, no entanto este estudo não é sobre a linguagem em Hobbes.

por usos e abusos na atribuição dos nomes às coisas e aos próprios nomes, ou seja, no uso da linguagem. Em seu *Leviatã*¹⁰⁴, Hobbes afirma que há quatro usos que tanto os homens em geral quanto os eclesiásticos fazem dos nomes, que correspondem a quatro abusos, e, conseqüentemente, a palavra sagrado faz parte desse uso e desse abuso. Hobbes aponta o primeiro uso dado aos nomes, que é o de registrar o que os eclesiásticos descobrem pelo pensamento como sendo causa ou efeito de qualquer coisa. O abuso consiste no registro errado que se dá pela inconstância da significação das palavras mediante as quais os eclesiásticos registram, como concepções suas, aquilo que nunca eles conceberam e, desse modo, eles se enganam¹⁰⁵.

O segundo uso consiste em mostrar o conhecimento atingido, ensinar e aconselhar. O respectivo abuso consiste em seu uso metafórico, um sentido diferente daquele que lhe foi atribuído, e, desse modo, os eclesiásticos enganam os súditos cristãos. O terceiro uso está no fato de os eclesiásticos mostrarem para outros sua vontade a fim de obter ajuda. O respectivo abuso se dá quando os eclesiásticos declaram por palavras ser sua vontade aquilo que não é. Por fim, eles usam os nomes para agradar e para se deliciar, e também para agradar aos outros, brincando com as palavras, como prazer e ornamento, de maneira inocente. O abuso desse uso consiste na ofensa, em ferir os outros com a língua¹⁰⁶.

A denominação do que é sagrado recobre e delimita o que é passível de ser nomeado e o coloca à parte do uso comum. Assim ocorre no interior de uma igreja, os homens não podem usar a palavra sagrado como forma de justificar sua autoridade pessoal, porque estão submetidos à igreja existente. Também ocorre com os manuscritos sagrados, pois eles existem em virtude de lhes ser atribuído o nome sagrado, e o que os diferencia de outros ma-

¹⁰⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101-102, Head p. 12-13, Tuck p. 30).

¹⁰⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101-102, Head p. 12-13, Tuck p. 30-31).

¹⁰⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101-102, Head p. 12-13, Tuck p. 30-31).

nuscritos é sua condição de ser um registro considerado sagrado. Hobbes estabelece uma diferença nos registros por causa de uma autoridade presente que os diferencia, que se exerce pelo uso da palavra sagrado.

O fato de algo ser considerado sagrado reforça a condição humana dos eclesiásticos, porque essa atribuição é dos homens. Com isso, o uso dos nomes não é mais uma questão de fé, pois as pessoas devotas podem usar os nomes inadequadamente, mesmo com sua fé, e esta não corrige o uso inadequado daqueles. Por isso, quando se usa o nome sagrado, ele é resultado de operações da linguagem que somente a própria linguagem nos permite realizar e tornar real a ciência que o próprio Hobbes pratica.

2.2.3 O discurso atributivo e a natureza dos nomes

Os eclesiásticos fazem uso da palavra sagrado como um dos usos possíveis das palavras e um destes é aquele que, segundo Hobbes, serve para mostrar

[...] a consequência, ou incompatibilidade, de um nome em relação com outro, como quando se diz que *um homem é um corpo* se pretende que o nome *corpo* seja necessariamente consequente ao nome *homem*, pois *corpo* e *homem* são apenas vários nomes da mesma coisa, homem, cuja consecução adquire significado pela ligação do *corpo* e *homem* com a palavra *é*¹⁰⁷.

Da mesma forma, quando os eclesiásticos afirmam que o *livro é sagrado*, eles pretendem que o nome *sagrado* seja necessariamente consequente ao nome *livro*, pois eles são apenas vários nomes da mesma coisa, que é o livro. Essa consecução se exprime por meio da palavra *é* que liga os nomes *livro* e *sagrado*.

¹⁰⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, IV, XLVI (Mac. p. 691, Head p. 372, Tuck p. 561).

Hobbes nos mostra que os eclesiásticos usam as palavras como marcas e signos e, por isso, elas são suscetíveis de duas funções: em primeiro lugar, tomadas como marcas, as palavras permitem aos eclesiásticos isolados em comunidade estender sua memória e matizar seu pensamento, como o rochedo exige dos navegantes que eles lhe atribuam uma marca para que o evitem, e, assim, possam navegar em segurança e manter-se vivos no mar, conforme compara Hobbes¹⁰⁸. Em segundo lugar, tomadas como signos, as palavras permitem aos eclesiásticos a comunicação de seus pensamentos e de uma sucessão de pensamentos. Somente quando as palavras são dispostas e ordenadas em um discurso elas podem servir de signo para uma comunicação¹⁰⁹. Os navegantes exemplificados por Hobbes não criaram o rochedo porque o marcaram para sua própria segurança, essa marca não é inerente ao rochedo. A denominação de sagrado está ligada artificialmente às imagens descritas e serve para a recordação das sequências de causas e efeitos, por meio da imposição do nome sagrado às imagens descritas.

O uso da palavra sagrado tem sua origem na própria linguagem. Hobbes constata que o sagrado está delimitado à linguagem, pois ele é uma palavra que se insere na linguagem, que tem um mecanismo próprio de constituição que lhe é atribuído. O sagrado é dotado de todas as características de um nome. O filósofo nos indica que o uso da palavra sagrado pelos eclesiásticos se destina a registrar para eles mesmos e a tornar manifesto para os outros os pensamentos e as concepções de suas mentes a respeito do que é considerado sagrado. Como a natureza do sagrado é ser um nome que foi atribuído a algo, em nosso caso, aos manuscritos, isto significa que essa atribuição pode ser manipulada, porque ela ocorre no campo da razão e da linguagem.

O nome sagrado não é natural, ele depende do arbítrio humano. Com essa condição do sagrado ser um nome atribuído,

¹⁰⁸ Hobbes, T. *A natureza humana*, p. 75.

¹⁰⁹ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, II, § 3, p. 41.

Hobbes nos apresenta um novo tipo de signo, próprio dos homens, os signos arbitrários: “[...] a linguagem é um encadeamento de palavras que os homens estabelecem arbitrariamente [...]”¹¹⁰. As palavras são estabelecidas arbitrariamente, assim como a palavra sagrado é atribuída arbitrariamente aos manuscritos pelos eclesiásticos. O sagrado é arbitrário não somente em relação aos manuscritos que ele denota, mas igualmente em relação às concepções que ele significa. A arbitrariedade no uso da palavra sagrado que caracteriza o próprio uso dos nomes torna essa palavra dependente daquele que a atribui às coisas, dependente de um sujeito que a denomina. Pode-se afirmar com isso que uma passagem para o sujeito que denomina as coisas de sagrado se torna necessária para Hobbes, uma passagem da natureza arbitrária do uso da palavra sagrado para aquele que denomina as coisas de sagradas, aquele que usa o nome sagrado. Assim, entre o nome sagrado e os manuscritos, para o autor, não há comparação alguma, nenhuma similitude que possa nos fazer imaginar que o sagrado dos manuscritos foi imposto pela natureza.

Como afirma Zarka, a linguagem não pressupõe uma convenção entre os corpos humanos, pois ela é arbitrária¹¹¹. As palavras são arbitrárias em relação às concepções que elas significam, e a prova disso, segundo Hobbes, é que os filósofos, como os matemáticos, tomam as palavras que lhes convêm para significar seus pensamentos¹¹². Os eclesiásticos que usam os nomes não podem evitar a arbitrariedade do uso desses nomes, de aplicá-los a qualquer coisa, mesmo que alguns deles acreditem que não estejam fazendo isso. Hobbes introduz o arbítrio no uso da palavra sagrado, pois este não pertence ao livro ou às coisas em si. A remissão à palavra divina original é uma inferência discursiva. Há

¹¹⁰ Hobbes, T. *De Homine*, X, I, p. 88; *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 101-102, Head p. 12-13, Tuck p. 30).

¹¹¹ Zarka, Y. C. *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, p. 198.

¹¹² Hobbes, T. *Do Corpo*, I, II, § 4, p. 43.

uma distância entre o nome *sagrado* e o livro sagrado, ou seja, entre o conhecimento e o real¹¹³. O uso da palavra sagrado não se apodera do livro a que ela se refere, ela não é uma intuição do livro. A questão de se saber se as palavras significam a forma ou a matéria ou um composto das duas é um discurso vão, um discurso daqueles autores que Hobbes denomina pejorativamente de *metafísicos*¹¹⁴, que não compreendem o significado das palavras que eles discutem. O autor nos oferece, como prova suplementar disso, o uso de palavras como *futuro*, *impossível*, *nada*, que não significam coisa alguma real e existente, mas simplesmente uma operação na mente¹¹⁵.

As palavras instituídas arbitrariamente e ordenadas em discursos significam então nossos pensamentos e não as coisas em si mesmas. O sagrado como um nome universal pertence aos nomes e não às coisas ou às representações da imaginação. Os nomes utilizados para se referirem ao sagrado deixam de ser um mistério incompreensível. Ele é um exercício do poder dos eclesiásticos.

O uso da palavra sagrado é o meio de que o poder eclesiástico dispõe para distinguir a palavra de Deus da palavra de uma autoridade entre os homens. A arbitrariedade do nome não é uma arbitrariedade da autoridade, pois a natureza atributiva dele não elimina a autoridade última e única. O sagrado só pode ser atribuído por uma autoridade eclesiástica; o nome está vinculado a uma autoridade. Dessa forma, Hobbes rompe com a ideia da qual o sagrado não pode ser controlado, pois o sagrado não seria um nome para os devotos, no entanto, o fato de o sagrado ser um nome nos mostra que ele pode ser controlado.

O autor divide as denominações, ou nomes, em positivas e negativas. Com isso, ele inicia uma qualificação positiva do sagra-

¹¹³ Zarka, Y. C. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes, p. 204.

¹¹⁴ Essa palavra tem sentido negativo em Hobbes, ele a utiliza quando se refere aos escolásticos.

¹¹⁵ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, II, § 6, p. 45.

do, mesmo sendo seu uso arbitrário. Nessa divisão, o nome sagrado é um nome positivo e o que não é sagrado é o não sagrado, ou seja, é profano, é um nome negativo. Como afirma W. B. Lisboa, “[...] quando determinamos um nome positivamente, constituímos também um domínio de exclusão, uma zona formada por todos os objetos que não entram no domínio dos nomes positivos”¹¹⁶. O que não é sagrado só pode ser o que não é semelhante ao sagrado, e essa dessemelhança só pode ser dita pelo nome negativo, ou seja, não sagrado ou profano, formado pelo acréscimo da partícula negativa ao nome sagrado¹¹⁷.

O sagrado como uma denominação positiva significa semelhança, igualdade, identidade, afirma Hobbes, e como uma denominação negativa significa dessemelhança, desigualdade, diversidade, e, para obtê-la, basta acrescentar a partícula negativa “não” ao nome positivo, como em *não sagrado*. Para deixar mais claro, Hobbes nos dá como exemplo o nome Sócrates, que é um nome positivo porque significa sempre um só e mesmo homem, assim como “filósofo” é um nome positivo, não importa o número de filósofos que ele abarque em razão de sua semelhança. Por essas características, Hobbes define os nomes positivos como aqueles que “[...] são usados para assinalar algo que existe na natureza ou pode ser simulado pela mente humana, como corpos que existem, ou podem ser concebidos como existentes”¹¹⁸. Dessa definição decorre a dos nomes negativos, que são aqueles que “[...] nos ajudam a recusar a admitir nomes que não são corretamente usados”¹¹⁹. Sem os nomes negativos, usaríamos nomes que não são corretamente usados, reproduzindo o erro. Essa distinção entre positivo e negativo é a forma pela qual o homem impõe os nomes às coisas

¹¹⁶ Lisboa, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*, p. 218-219.

¹¹⁷ Lisboa, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*, p. 218-219.

¹¹⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 107-108, Head p. 16, Tuck p. 36).

¹¹⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 108, Head p. 16, Tuck p. 37).

coerentemente. Essa forma é um estabelecimento de fronteiras, que delimita o campo do que é positivo e do que é negativo, que dá autonomia ao nome que se identifica com ele mesmo e com o que é semelhante e igual.

Y. C. Zarka¹²⁰ nos chama a atenção para o fato de que essa distinção entre positivo e negativo feita por Hobbes introduz a contradição no uso das palavras, contradição essa que está apenas na linguagem. Zarka nota que a contradição em Hobbes está no estabelecimento da positividade, porque imediatamente ela apresenta a negatividade, ou seja, que duas coisas distintas não podem ter o mesmo nome. Essa distinção também delimita o campo da verdade, pois esta se torna analítica, o que não significa que seja vã ou inútil, porque permite desenvolver nosso conhecimento de uma coisa seguindo os diversos caminhos que consideramos para o conhecimento dessa coisa. Neste sentido, a verdade depende da correta definição dos nomes¹²¹ e, inversamente, essa distinção mostra o absurdo no uso de denominações destituídas de significação, como a ligação de nomes contrários ou contraditórios numa afirmação, por exemplo, quando se fala de substância incorporeal ou quando se diz que um quadrado é redondo. Nesses casos, essas afirmações não significam nada, a não ser sons. Assim, quando nós passamos de uma palavra à proposição, entendemos que esta é o lugar da verdade e do erro ou do absurdo.

A proposição consiste em ligar duas denominações, na qual uma é o sujeito e a outra é o predicado, por intermédio da palavra “e”, cuja significação se reduz à sua função lógica de cópula num julgamento¹²², de sorte que aquele que anuncia essa proposição concebe que a segunda denominação é a denominação da mesma coisa que a primeira, ou, o que é o mesmo, que a primeira deno-

¹²⁰ Zarka, Y. C. *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, p. 196.

¹²¹ Lisboa, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*, p. 217.

¹²² Hobbes, T. *De Corpore*, I, III, §§ 2, 3, p. 69-71.

minação está contida na segunda. Hobbes afirma que quando dois nomes estão ligados numa consequência, ou afirmação, como, por exemplo, *o homem é um ser vivo*, ou esta outra, *se ele for um homem, é um ser vivo*, se o último nome, *ser vivo*, significar tudo o que o primeiro nome *homem* significa, então a afirmação, ou consequência, é verdadeira; do contrário é falsa, pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem e não das coisas¹²³.

Um ponto significativo da atribuição do nome sagrado a um livro é a análise feita por Hobbes do verbo *ser*, porque seu uso liga o sagrado a outro nome. Na expressão *o livro é sagrado*, de acordo com Hobbes, o verbo *ser* muitas vezes é pensado além de sua função lógica e existencial, ele é pensado em sua função substantiva. Para ele, o perigo maior no uso da palavra *ser* como verbo substantivo está em confundir o conhecimento da existência com o conhecimento da essência, ou melhor, conhecer que uma coisa *é*, não é conhecer *aquilo que ela é*. Essa confusão no uso do verbo *ser*, decorrente de seu uso como substantivo, uso que serve para afirmar a existência de uma coisa, é decorrência de um erro.

Segundo o autor, esse uso substantivo do verbo *ser* é um erro, porque esse verbo é usado como nome abstrato pelo qual nós afirmamos a existência de alguma coisa. Desse uso substantivo abstrato, os homens acreditam deduzir que algo existe, quando isto não pode ser deduzido. Neste sentido, “Deus é” ou “eu penso” são concebidos pela posse de alguma ideia, no entanto, para Hobbes, não é por alguma ideia que essa concepção ocorre, mas por uma inferência discursiva. “Eu penso” não é uma ideia que eu alcancei, mas uma inferência feita pelo discurso. Por isso, o filósofo afirma que é necessário distinguir duas funções do verbo *ser*: a função pela qual ele é utilizado como cópula de uma proposição e a função pela qual é utilizado como verbo substantivo. A distinção serve para distinguir o que é correto do que é incorreto.

¹²³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 104-105, Head p. 14-15, Tuck p. 33-34).

O verbo *ser* é um elemento que estabelece a conexão dos nomes, formando uma proposição, como no caso *o livro é sagrado*. Essa é a ligação do sujeito *livro* com o predicado *sagrado* por intermédio do verbo *ser*. Essa proposição decorrente do uso da palavra “é” é fundamental, porque a sucessão de nossas concepções somente é conhecida pela montagem da proposição. Como cópula, o verbo *ser* serve para mostrar a consecução ou a incompatibilidade que pode existir entre duas denominações. Para o filósofo, essa ligação não nos dá o conhecimento da essência da coisa, mas a sucessão e a ligação de nossas concepções.

Em sua função lógica, o verbo *ser* permite a conexão dos nomes, a consecução ou incompatibilidade que pode existir entre duas denominações. Com o verbo *ser* se estabelece uma proposição e não a concepção distinta de coisa alguma. O estabelecimento dessa proposição depende da razão concebida como cálculo, que soma os nomes na qualidade de nomes positivos e negativos. Para Hobbes, a passagem da função lógica para o estatuto ontológico da palavra *ser*, longe de ser uma condição da proposição, é o seu efeito. Essa passagem é um efeito da proposição.

Além da condição positiva da palavra *sagrado*, uma segunda distinção da qual Hobbes se vale para lidar com essa palavra é sua atribuição às coisas próprias e às coisas comuns. Essa dualidade no uso da palavra *sagrado* nos permite passar de seu uso particular para seu uso universal. O uso universal do nome *sagrado* é apenas o uso de uma palavra, pois não há o *sagrado* como um ente universal fora das denominações, ou seja, fora da linguagem. Para Hobbes, se não tivermos o universal, não podemos falar do que é comum aos particulares, mas o comum não é a coisa em si. A significação do *sagrado* como universal não implica a necessidade da mente de conceber uma representação geral, ou seja, a representação de um homem geral, que não podemos imaginar como ele seja. A concepção que significa os nomes comuns é de imagens particulares. Uma denominação comum ou universal significa

uma relação (relação de semelhança) e não uma imagem particular. Como escreve Zarka¹²⁴, Hobbes recusa toda a representação universal sem, todavia, esvaziar os termos universais de toda a sua significação. Essa significação é mantida pela linguagem, pois o homem que a utiliza pode reter as relações entre as representações particulares. A linguagem é não um instrumento, mas a condição de produção de um conhecimento universal e necessário.

O homem pode falar de uma coisa ou de várias coisas. O nome próprio mostra uma ou a propriedade do que foi nomeado; mostra que essa coisa é particular. O nome próprio *Pedro* dá particularidade ao ser humano que leva esse nome; ele estabelece uma distinção em relação a outros nomes e circunscreve uma propriedade enfatizada pelo nome próprio. O nome próprio necessariamente não é positivo ou negativo, estes não determinam a propriedade, mas o campo de inserção dessa propriedade.

Como diversas coisas têm acidentes em comum, os nomes nos permitem nos elevarmos do particular à consideração do que é comum entre as coisas, eles nos permitem falar de todos que têm a mesma semelhança. O comum é uma propriedade que não pode mais ser caracterizada pelo nome próprio e, sim, por um nome comum. Este é um nome somente e ele é atribuído a uma pluralidade de coisas tomadas em sua diversidade. O nome comum marca uma relação de semelhança entre as coisas nomeadas com ele.

A palavra sagrado referida aos manuscritos delimita o campo do sagrado a eles. Não há manuscritos sagrados fora do campo delimitado pela palavra sagrado, há documentos manuscritos que não são sagrados. A filosofia da linguagem de Hobbes nos mostra que a decisão pelos manuscritos a serem considerados sagrados se faz na atribuição dessa palavra; essa condição não se realiza sem essa palavra imposta.

Em sua análise, o autor transfere o sagrado dos fenômenos

¹²⁴ Zarka, Y. C. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes, p. 198.

naturais, da condição sagrada do corpo humano para a linguagem dos eclesiásticos, mantendo-o nesse universo. Essa mudança feita por Hobbes é fundamental, porque o sagrado afirma, além da condição humana dos eclesiásticos, sua autoridade, uma vez que é um nome atribuído às coisas pelos eclesiásticos. Com isso, o filósofo não opera com o sagrado como se ele retirasse do homem sua condição natural, ele a mantém e justifica a autoridade eclesiástica, uma vez que o sagrado é um nome atribuído às coisas por essa autoridade.

O uso da palavra sagrado feito pelo autor instaura uma ruptura entre o que os homens falam sobre a palavra divina e a palavra divina em si mesma. Com o uso do nome sagrado, Hobbes rompe com a ideia da anterioridade do sagrado em relação aos manuscritos. O uso da palavra sagrado não espelha a essência do sagrado, ele faz parte da linguagem cuja natureza põe a palavra sagrado à parte do uso comum, o que explica seu uso e não a existência fora da linguagem, pois não é por causa do sagrado que os manuscritos permanecem na realidade humana.

A crítica de Hobbes ao uso do nome sagrado pelos eclesiásticos é coerente com sua concepção da linguagem; é dentro da linguagem que entendemos sua crítica. Dentro do mecanismo da linguagem, a palavra sagrado é utilizada pelo autor como um instrumento crítico do uso universal do nome sagrado. Hobbes recusa a existência do Sagrado assim como a do Homem, do Bem ou da Matéria como realidade universal e que existe por si. Em sua concepção de linguagem, ele traz o Sagrado para o interior desta, porque sagrado é um nome cuja imposição aos manuscritos não existe sem a razão e a linguagem, mesmo que a linguagem não seja sempre racional. O cálculo se caracteriza por ser interno ao discurso dos eclesiásticos, visto que tem um mecanismo interno que lhe é próprio, que não depende da condição de eclesiástico dos membros das igrejas; essa condição não muda a natureza do cálculo.

Segundo Hobbes, os homens, ao usarem a palavra sagra-

do, a utilizam como um nome, o que delimita e fixa um campo linguístico e racional, mostrando que os eclesiásticos estão no interior da linguagem, que eles operam com o mecanismo da linguagem. Isso significa que aquilo que foi considerado sagrado não pode mais ser tratado como os corpos naturais nem substituí-los. Essa atribuição nos mostra um mecanismo linguístico que independe de qualquer coisa que lhe seja externo, ele é entendido no interior da linguagem e não fora dela ou do mundo. Há um universo eclesiástico no universo humano, mas não há um universo eclesiástico fora do universo da linguagem, ou seja, do humano, mesmo que os eclesiásticos atribuam a condição de sagrado a algo que o retira do humano ou da natureza. Neste sentido, há um reforço da humanidade dos eclesiásticos e de sua autoridade. Essa delimitação linguística potencializa a comunidade eclesiástica, porque ela pode atribuir a condição de sagrado aos manuscritos e nisso reside sua força, pois nenhum outro poder tem essa força, mesmo que esse poder seja o soberano, porque ele não se legitima ao fazer isso, uma vez que ele pode não ser eclesiástico, o soberano pode ser ateu.

Hobbes põe a atribuição dos nomes ao alcance do entendimento do poder soberano, ela não está além desse poder, porque pertence ao campo da linguagem e pode ser exercitada pelo poder dos eclesiásticos. Sem essa atribuição, os cristãos não saberiam o que é sagrado e quais as coisas que são sagradas e quais não são, e também não veriam a presença de uma autoridade externa aos manuscritos, mas não externa à linguagem. Pertencer ao campo da linguagem significa que essa atribuição está de acordo com a natureza dos nomes e da autoridade eclesiástica que os atribui.

Neste ponto, uma questão pode ser feita, para que possamos avaliar como o pensamento hobbesiano a responde. Se o sagrado é um nome atribuído e uma igreja atribui a condição de sagrados aos manuscritos, quem atribui a condição de sagrada às igrejas? Se as igrejas não são sagradas, como elas podem atribuir a con-

dição de sagrado aos manuscritos? Não haveria uma remissão ao infinito? Essa remissão pode ser interrompida se pressupusermos a presença do espírito santo em uma igreja, pois essa presença lhe daria a condição de sagrada. No entanto, ao vê-la como um poder eclesiástico, Hobbes necessita da autoridade como referência última e única sem se valer do espírito santo, porque essa autoridade pode ser medida e verificada por todos, ao contrário da presença espiritual. Todavia, o problema só existe se utilizarmos o nome sagrado fora da referência hobbesiana, ou seja, o sagrado como coisa em si e não como um nome atribuído. No quadro da filosofia civil, o poder eclesiástico não é sagrado e se origina das relações entre os súditos que se consideram cristãos. A emergência da comunidade cristã cria o poder entre eles de atribuir a condição de sagrado aos manuscritos existentes.

Essa condição viabiliza a religião, porque se define uma autoridade, que é sempre pressuposta entre os cristãos em comunidade e que bloqueia a confusão no uso do nome sagrado. Por isso, a remissão ao infinito no uso da palavra sagrado desaparece. A autoridade pressuposta atribui a si mesma a condição de nomear o sagrado. O poder eclesiástico é um pressuposto no interior de uma comunidade cristã. A própria existência de uma comunidade cristã gera a autoridade sobre seus membros. Desse modo, Hobbes é coerente com seu pensamento, isto é, não há comunidade entre os homens sem um poder presente em sua própria origem. A relação entre os cristãos é assimétrica em termos de poder e, por isso, os cristãos não podem evitar a questão de quem governa sua comunidade.

2.2.4 O discurso eclesiástico como relações de poder

Com a natureza dos nomes, o discurso dos eclesiásticos é pensado em termos de relações de poder entre os homens. Com isso, Hobbes neutraliza qualquer tentativa de se ir além do próprio

discurso, por intermédio do discurso, de se apelar ao sobrenatural a partir da natureza dos nomes, viabilizando qualquer discurso que permaneça na natureza da linguagem. O autor tem o recurso da razão a partir da qual ele delimita a autoridade eclesiástica em seu universo discursivo, o que, para ele, é correlato ao uso racional da linguagem. A delimitação do discurso eclesiástico está vinculada ao uso racional da linguagem. Para Hobbes, esse uso tem a pretensão de expor aos súditos cristãos o poder presente na autoridade eclesiástica.

A pretensão política de Hobbes se verifica na pergunta elaborada por ele a respeito da validade de se estudar a linguagem em uma obra acerca da matéria e da forma do poder político, que é o seu *Leviatã*. Ele pergunta especificamente: *por que tratar do verbo ser numa obra de Filosofia política?*¹²⁵. Obviamente, a questão do verbo ser é uma questão de linguagem e também de *philosophia prima*, e Hobbes explica a seus leitores seu motivo: para que os homens não mais se deixem enganar pelos teólogos, com seus livros de teologia que defendem a doutrina das essências separadas¹²⁶ cujo correlato é a separação dos poderes. A razão, tomada como critério no uso das palavras, leva os súditos cristãos a aceitarem a autoridade oficial a respeito de seu comportamento. Com isso, Hobbes deseja evitar atritos pessoais que se tornam atritos políticos decorrentes de discussões a respeito dos vocábulos usados pelos cristãos, porque, para ele, a razão se impõe como autoridade indiscutível do mesmo modo como se impõe numa demonstração geométrica.

Hobbes nos mostra que a delimitação do discurso eclesiástico ao corpo eclesiástico se justifica, porque há princípios que são sustentados pela fé na autoridade dos eclesiásticos, e essa autoridade está assentada em usos da linguagem que são aceitos pela razão tomada como critério. Os eclesiásticos acreditam que as pa-

¹²⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, IV, XLVI (Mac. p. 691, Head p. 372, Tuck p. 561).

¹²⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, IV, XLVI (Mac. p. 689-691, Head p. 371-373, Tuck p. 559-561).

lavras vão além do físico e que elas delimitam e reduzem o que se acredita ser sobrenatural a elas, no entanto isso está restrito ao que foi denominado sagrado.

Ao contrário dos eclesiásticos, o vocábulo sagrado, para Hobbes, não tem expansão universal, pois ele é sempre uma palavra de uso restrito. Por isso, para o autor, o uso desmedido da palavra sagrado se manifesta na forma de conflito entre aqueles que elaboram a linguagem a respeito de Deus. Por causa desses elaboradores, Hobbes se dirigiu para o fundamento do discurso eclesiástico para alterar a recepção dele, apresentando-nos o poder eclesiástico em seu limite, dado pela linguagem e seu uso. Conceber o nome sagrado como atribuído é uma forma de reduzir o poder dos eclesiásticos à natureza dos nomes e de expô-los, como agentes políticos, no universo humano da linguagem.

2.2.5 Os eclesiásticos e os costumes dos homens

Para entendermos como o discurso dos eclesiásticos é um costume dos eclesiásticos, analisaremos o que Hobbes compreende por religião, porque os eclesiásticos advogam que seu discurso, por ser religioso, antecede aos costumes. Para isso, seguimos o direcionamento do autor para a origem da religião, como ele nos mostra nesta passagem do Capítulo XII de seu *Leviatã*:

Observando que só no homem encontramos sinais ou frutos da religião, não há motivo para duvidar de que a semente da religião se encontra no homem apenas e consiste em alguma qualidade peculiar ou, pelo menos, em algum grau eminente dessa qualidade, que não se encontra nas outras criaturas vivas¹²⁷.

Nessa passagem, verifica-se que, em sua origem, a religião se encontra nos costumes humanos como uma qualidade peculiar

¹²⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 168, Head p. 52, Tuck p. 92).

aos homens. Ao pensar a religião em termos de origem, Hobbes já pressupôs que seu pensamento não precisa ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial, pelo contrário, ele deve permanecer nesse limite e expor a natureza da religião. Segue-se disso que conhecer a religião é conhecer primeiramente os costumes dos homens, porque eles são o único lugar no qual a religião existe. Isso significa que, para o autor, não há religião fora desses costumes, e se não há religião fora deles, afirmamos, a partir de Hobbes, que não há religião entre os animais, as plantas ou os astros no firmamento como ela se apresentava na mitologia grega. Decorre daí que o conhecimento do que é animal, planta ou do que são os corpos inanimados não possibilita aos homens entender a religião, pelo fato de que os animais, as plantas e os corpos inanimados não são dotados de costumes humanos e, como tal, não são dotados de religião. A religião está no interior do mundo humano, das relações entre os corpos humanos. Pode-se afirmar que os súditos cristãos, ao acreditarem receber a palavra divina, expressam-na como costumes, ou seja, dentro de sua condição de humanos. A aceitação dos costumes como referência do que seja a religião nos mostra que, para o filósofo, somente por eles as qualidades da religião são manifestadas. Os costumes são compatíveis com a manifestação daqueles que acreditam cultivar a palavra divina; ela é uma manifestação cultural, como diríamos hoje.

Como os costumes são a única forma de os homens expressarem os sinais da religião, Hobbes trata dela depois dos capítulos do *Leviatã* a respeito da atribuição de poder e honra (Capítulo X) e das diferenças de costumes ou qualidades humanas (Capítulo XI)¹²⁸. Nessa obra, a honra, o poder e os costumes antecedem a

¹²⁸ Poderíamos regredir até o Capítulo VI do *Leviatã*, no qual Hobbes trata das paixões da mente ou da origem interna dos movimentos voluntários e onde também começa a escrever a respeito do corpo. Talvez fosse mais correto regredir ao Capítulo I, pois a sensação é o ponto de partida do autor e não há para ele sensação sem um corpo que sente. Como se vê, onze capítulos são necessários para o autor escrever sobre a religião. A necessidade desses capítulos nos mostra

religião no que diz respeito a seu conhecimento. Por sua natureza, os costumes antecedem ao poder dos cristãos, que só pode ser exercido como um costume humano.

Mesmo que Hobbes considere o cristianismo a religião verdadeira, os costumes são a referência para qualquer crença e são independentes delas, pois são uma forma de os homens lidarem com Deus. No caso do ritual religioso, para o autor, as diferenças de cerimônias ou rituais são diferenças nos costumes, que, praticados por um homem, são, em sua maior parte, considerados ridículos por outros¹²⁹, pois esses outros não veem significado algum no que está sendo praticado ou cultuado. Os costumes surgem, em Hobbes, como fonte de diferenciação entre os adeptos do que é considerado sobrenatural.

Essa consideração a respeito do ritual religioso feita por Hobbes não se limita à teologia católica como parece, pois, ao lermos as Partes III e IV do *Leviatã*, verificamos que Hobbes também toma os costumes como referência para lidar com os homens supersticiosos e com o paganismo. Ele expande os costumes para o paganismo, que, por sinal, não considera religião, entendendo o ritual pagão como uma prática humana que cedeu lugar ao cristianismo. Essa compreensão humana do paganismo permite ao autor expor a relação do paganismo com o corpo político no qual ele se encontra. Hobbes tem uma visão política do paganismo exatamente porque ele é uma prática humana.

Para lidar com o aspecto político do paganismo, o filósofo começa pelo elenco dos motivos que levam os homens a praticar rituais religiosos. Ele elenca quatro motivos fundamentais para se alegrar que a religião pertence à natureza humana: a crença em fantasmas, a ignorância das causas segundas, a devoção pelo que se teme e, finalmente, a aceitação de coisas acidentais como

a natureza antropomórfica da religião em Hobbes, que acaba justificando a qualificação de ateu atribuída a ele.

¹²⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 172-173, Head p. 54, Tuck p. 96).

prognósticos¹³⁰. Para Hobbes, a religião é peculiar à natureza humana por causa do desejo dos homens de conhecer as causas dos eventos a que assistem e também pela consideração do início das coisas e de suas consequências. Isso gera uma inquietude quanto ao futuro de cada homem e essa inquietude é causa natural da religião. Tal inquietude faz os homens atribuírem a um agente invisível e incorpóreo a causa de sua própria ou má fortuna. Segundo Hobbes, os homens não sabem a maneira como as coisas são produzidas, mas acabam honrando essas coisas como se elas fossem humanas, atribuindo a esse agente ou poder invisível o motivo de todos os eventos extraordinários¹³¹.

Tomando os motivos dos quais se origina a religião como referência, Hobbes recusa o paganismo, pois este se caracteriza por ser um conjunto de forças da natureza, por conseguinte, por tomar tudo o que nela se encontra como fonte da religião:

Quanto àquela parte da religião que consiste nas opiniões relativas à natureza dos poderes invisíveis, quase nada há com um nome que não tenha sido considerado entre os gentios, em um ou outro lugar, como um deus ou um demônio, ou imaginado pelos poetas como animado, habitado ou possuído por um ou outro espírito.

A matéria informe do mundo era um deus com o nome de *Caos*. O céu, o oceano, os planetas, o fogo, a terra, os ventos eram outros tantos deuses.

Os homens, as mulheres, um pássaro, um crocodilo, uma vaca, um cão, uma cobra, uma cebola, um alho-porro foram divinizados¹³².

De acordo com Hobbes, os gentios encheram quase todos os lugares (planícies, bosques, mares, rios, fonte, casa) com espíritos

¹³⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 172-173, Head p. 54, Tuck p. 96).

¹³¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 168-173, Head p. 52-54, Tuck p. 92-96).

¹³² Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173, Head p. 54-55, Tuck p. 97).

e dedicaram templos a meros acidentes naturais como o tempo, o dia, a noite etc.; além disso, o engenho humano era invocado em nome de *Musas* e a ignorância em nome da *Fortuna*¹³³. Como os costumes pertencem à natureza humana, não há uma valorização dos fenômenos naturais como guia, e, como tal, uma valorização do paganismo, pois os fenômenos atmosféricos, o movimento das estrelas no firmamento e o comportamento dos animais não são mais mensagens divinas como eram para os pagãos, não são mais entendidos como costumes de corpos animados. Hobbes recusa o paganismo, porque ele recusa a concepção de natureza que subjaz ao paganismo. Quando ele analisa o paganismo, não tem o desejo de que ele retorne, mas quer nos mostrar sua prática como costume dos gregos e sua diferença em relação ao cristianismo. Em que consiste essa diferença? No caso do cristianismo, com seu fundamento em manuscritos considerados sagrados, a palavra divina foi neles registrada, servindo estes de referência para qualquer autoridade eclesiástica. A análise dos costumes das religiões dirige a reflexão de Hobbes para os manuscritos.

A autoridade eclesiástica está inserida nos costumes, e essa inserção não a diferencia de outros homens que praticam os mesmos costumes ou costumes diferentes, que, no entanto, são costumes. Hobbes fixa o discurso mental e verbal dos eclesiásticos como expressão de seu poder coletivo e como costumes. Como expressão do poder da igreja, o discurso verbal e mental se constitui em costumes, em relações entre os eclesiásticos, mesmo com a individualidade de seus corpos. Neste sentido, o poder dos eclesiásticos se constitui em costumes que se praticam em torno de comunidades como são os quakers, os anabatistas, os pentamonarquistas, os independentes e a Igreja de Roma. Não há uma diferença entre os eclesiásticos e os súditos cristãos, que não são eclesiásticos.

¹³³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XII (Mac. p. 173-174, Head p. 55, Tuck p. 98).

Com os costumes, Hobbes faz uma passagem do indivíduo para o coletivo, uma vez que os costumes são vivenciados em coletividade. O coletivo já estava presente na igreja como forma de poder. Hobbes pensa o poder dos eclesiásticos como costume, todavia, uma diferença entre os súditos cristãos e os eclesiásticos como membros de uma igreja se torna necessária, pois a identificação dos poderes eclesiástico e civil é feita com o poder público, que se diferencia dos súditos cristãos e dos costumes. A identificação dos poderes se faz nessa diferença. É necessário analisar o poder dos eclesiásticos a partir de seu afastamento dos costumes. A realização do poder verbal e a produção de imagens são coisas necessárias, no entanto elas não transformam os eclesiásticos em uma igreja legítima, para que ela seja identificada com o poder público.

O que Hobbes faz para distinguir os eclesiásticos dos súditos cristãos, se todos se igualam nos costumes? Para respondermos a essa questão, dirigimos nossa análise para o tratamento dado por ele aos manuscritos considerados sagrados, porque estes registram os eclesiásticos como sucessores do Cristo, ou seja, como autoridade em termos de cristianismo. Por isso, há um direcionamento de Hobbes para os manuscritos, pois esses se tornam o fator diferencial. Ele precisa sobrepor aos costumes os manuscritos existentes. Para que se possa determinar uma referência de autoridade, faz-se necessário, para Hobbes, tomar os manuscritos como essa autoridade, pois o poder eclesiástico necessita ser autoridade para se identificar com a autoridade pública, e isso não pode ser feito sem os manuscritos. Há uma positividade em fixar os manuscritos como referência, pois eles dão legitimidade à autoridade eclesiástica. Os costumes não são mais uma referência, uma vez que eles são múltiplos, não gerando uma autoridade única e final. Sendo assim, Hobbes não encerra sua argumentação nos costumes, ou seja, ele não pensa a prática dos eclesiásticos como costumes.

Vimos que o poder dos eclesiásticos se constitui em costumes, que se praticam em torno de comunidades como são os quakers, os anabatistas, os pentamonalistas, os independentes e a Igreja de Roma. Há uma passagem do indivíduo para o coletivo. O coletivo já não estava presente na igreja como forma de poder? Agora é um poder como costume, não é universal e está inserido na natureza corpórea e racional dos eclesiásticos.

Como expressão do poder da igreja, o discurso verbal e mental se constitui em costumes, em relações entre os eclesiásticos, mesmo com a individualidade de seus corpos. Por que Hobbes não encerra o texto nos costumes? Porque ele precisa sobrepor a eles os manuscritos existentes, para que ele tenha uma referência, pois os costumes não são uma referência, visto que eles são múltiplos, não gerando uma autoridade única e final. Há uma positividade em fixar os manuscritos como referência, pois eles dão legitimidade à autoridade eclesiástica.

Vimos, neste capítulo, que Hobbes fixa o discurso mental e verbal dos eclesiásticos como expressão de seu poder coletivo. O discurso verbal tem sua natureza própria e, neste sentido, a atribuição do nome sagrado às coisas só pode ser uma justaposição de nomes e não uma realidade fora da natureza dos corpos. Hobbes não pode se deter nos costumes, pois os eclesiásticos, como todos os homens, são iguais em seus costumes. Uma autoridade eclesiástica é relativa a seus costumes. Como romper com eles para se ter uma autoridade única e última?

Veremos, no capítulo seguinte, que a autoridade eclesiástica se constitui a partir dos costumes, por intermédio de uma singularidade da relação dos manuscritos com seus leitores, e que, para a constituição dessa autoridade, é necessário um leitor que fixe os manuscritos sob seu domínio e que, ao mesmo tempo, se distinga de outros leitores.

3

A condição artificial da igreja

3.1 Os eclesiásticos na dicotomia estado de natureza/estado civil

A análise de Hobbes dos registros manuscritos e de seus leitores eclesiásticos não nos leva para a religião cristã, mas para a dicotomia estado de natureza/estado civil. Pensamos ser plausível esse direcionamento ao analisarmos a expressão “como se” utilizada pelo autor ao se referir ao estado de natureza: “*como se os homens estivessem no estado de natureza*”. Esse mesmo raciocínio pode ser feito em relação aos eclesiásticos. Ao estendermos essa expressão para os membros da igreja, admitimos que Hobbes a concebe *como se* eles estivessem inseridos na dicotomia estado de natureza/estado civil. Essa dicotomia torna-se uma realidade a partir da qual são pensados os eclesiásticos e por meio da qual sua relação com outras formas de poder é estabelecida. Com isso, Hobbes traz a presença da igreja entre os homens para sua filosofia.

Os eclesiásticos passam a compartilhar da natureza do par estado de natureza/estado civil. Esse é admitido a título de prin-

cípio, e tem um estatuto original, não sendo resultado de uma comparação nem de uma analogia real, pois o *como se* utilizado por Hobbes pertence ao uso instrumental do conhecimento. Essa dicotomia tem um estatuto epistemológico e a função de ser fundamental, sem a derivação lógica de outra hipótese. O uso dela não é verdadeiro ou falso, mas adequado ou inadequado à situação política. Essa analogia é uma hipótese racional: uma hipótese, pois não se traduz em uma linguagem observacional, não há comprovação empírica da igreja nessa dicotomia. Ela não é descrita como uma realidade verificável na história dos homens, uma comparação com o que ocorreu em algum lugar geograficamente determinado no passado, por intermédio de uma linguagem que acessa o real, como nos é mostrado pelo uso da partícula “se”. Essa hipótese é racional, porque não depende da crença dos indivíduos, mas de sua razão. Hobbes não deriva os membros leitores da igreja como leitora de outra igreja superior e melhor (senão haveria, nessa derivação, uma regressão ao infinito, não podendo se fixar uma autoridade).

O filósofo elabora um quadro racional que estabelece um espaço geométrico, homogêneo, como lugar no qual os leitores dos manuscritos estão circunscritos, e as relações entre esses leitores e ou outros homens são gerais e circunstanciais. Nesse espaço homogêneo, Hobbes defende que um leitor, ou uma comunidade de leitores, não pode governar os homens como a autoridade única e última, pois ele se encontra em um estado no qual essa autoridade não existe, mesmo tendo os manuscritos como objeto de leitura, porque todos os leitores existentes são singulares e iguais em seu limite. Com essa dicotomia, o autor define um espaço homogêneo a partir do qual a ausência de contradição e a ausência de conflito são pensadas. Ao fixar essa condição dos eclesiásticos, Hobbes instaura um quadro que lhes é exterior. Dessa forma, as igrejas se fixam em uma condição artificial, pois se encontram fora da natureza.

3.2 O espaço homogêneo e a igualdade dos leitores eclesiásticos

As comunidades eclesiásticas têm a palavra final sobre seus membros e sobre os manuscritos que elas definem e sobre os quais se fundamentam. Todavia, elas não têm poder definitivo sobre outras comunidades. Isso significa que Hobbes não encontrou o leitor último nos manuscritos; mesmo que eles registrem uma igreja, o leitor é plural, as comunidades eclesiásticas são os leitores. Hobbes sabe que os manuscritos não podem resolver questões a respeito das relações entre as comunidades baseadas nos manuscritos.

A capacidade dos leitores se verem como universais marca o desejo de cada um, sem que se estabeleça um consenso entre todos eles de qual seria o leitor universal. Esse consenso impossível nos mostra que a justificativa de universalidade alimenta as divergências entre os leitores, pois, ao advogarem sua universalidade, eles se tornam iguais e não diferentes entre si. No estado de natureza, os leitores dos manuscritos se igualizam em sua busca de honras de proveito próprio na obtenção das coisas, assim como os homens são iguais no estado de natureza porque cada um busca seu próprio interesse. Essa igualdade fundamental é uma afirmação das diferenças entre os leitores dos manuscritos, porque, para Hobbes, ninguém tem algo em comum no estado de natureza, e nisso reside a igualdade dos homens, porque igualdade resulta da comparação dos homens entre si e na precedência de seus interesses em relação aos de outros, como é o caso dos negócios próprios, da honra e da glória¹³⁴. A universalidade de um leitor é fonte de conflitos entre eles por causa da ausência de um denominador comum.

¹³⁴ Hobbes, T. *Do Cidadão*, I, 1, 2, p. 29-32.

Hobbes nos mostra que não há o primado de uma comunidade eclesiástica nem há uma unidade entre elas. Os eclesiásticos formam comunidades singulares; eles não se tornam uma comunidade universal, mesmo pertencendo a uma comunidade eclesiástica, pois enquanto comunidade singular, eles não incorporam outras comunidades existentes. Assim, não há realidade na unificação das comunidades eclesiásticas em torno de uma comunidade central, pois elas não podem, sem controvérsias, denominar e decidir quem são os eclesiásticos melhores ou mais devotos, ou quais as comunidades eclesiásticas mais devotas ou melhores ou quais entre elas definem o que é sagrado, e não há como decidir quem é melhor entre os iguais.

Como todos os eclesiásticos podem denominar quais os manuscritos são considerados sagrados, a natureza dos manuscritos é deixar seus intérpretes em condições de igualdade no que diz respeito ao valor da leitura feita por cada eclesiástico ou comunidade eclesiástica. Para Hobbes, a igualdade está no fato de todos os eclesiásticos poderem atribuir a si próprios a capacidade de denominarem o que é sagrado, de se considerarem herdeiros da tradição manuscrita, o que os torna iguais por isso. Hobbes vê na faculdade da mente — mesmo entre as comunidades eclesiásticas — uma igualdade maior do que a igualdade encontrada na força¹³⁵.

Com base em Hobbes¹³⁶, aqui estabelecemos um paralelo a respeito da diferença de força entre os homens: da mesma forma que essa diversidade de forças nos mostra que os homens são iguais, no caso das igrejas cristãs, a divergência entre elas nos mostra que elas são iguais entre si, pois não há uma igreja que

¹³⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XIII (Mac. p. 183, Head p. 60, Tuck p. 106). Para Hobbes, a diferença que existe entre os homens, seja física ou intelectual, mostra-nos exatamente que eles são iguais.

¹³⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XIII (Mac. p. 183, Head p. 60, Tuck p. 106).

seja melhor do que outra¹³⁷. O autor interpreta as igrejas cristãs da mesma forma que ele interpreta as relações humanas, ou seja, como potências singulares. Da mesma forma que os homens se relacionam entre si de forma condicional, assim também ocorre com as igrejas cristãs, ou seja, as relações entre elas se alteram, elas não são definitivas, seguindo um princípio no qual os corpos humanos não podem ser alterados, mas as relações entre eles sim.

Nesse universo homogêneo, a singularidade dessas comunidades é exposta, e nessa exposição nenhuma delas domina as outras, pois todas as comunidades eclesiais são iguais em sua condição eclesial. A impotência em estabelecer uma comunidade universal está associada à natureza do domínio. O domínio universal só pode ser realizado por um artefato, por um produto da razão.

Não se pode estabelecer o denominador comum entre os leitores, determinando qual é o leitor ou uma comunidade de leitores universal. Segundo Hobbes, uma comunidade única e comum a todos os leitores teria que ser resultado de um consenso entre a maioria deles¹³⁸. No entanto, para o autor, essa incapacidade dos leitores nos mostra que elas não estabelecem esse ponto comum, ou seja, uma comunidade comum a todos e única. A pretensão à universalidade dota os leitores de poderes iguais perante outros leitores; são eles em sua condição humana que se veem como superiores a outros, porque acreditam que sua superioridade decorre da inspiração divina. A comunidade universal não se realiza, muito menos estabelece uma hierarquia entre os leitores, mesmo que sua justificativa esteja presente em uma comunidade de leitores ou em todas. Por isso, nenhuma comunidade de leito-

¹³⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XIII (Mac. p. 183, Head p. 60, Tuck p. 106).

¹³⁸ Para Hobbes, soaria ingênuo o que ainda hoje ouvimos de devotos cristãos ao afirmarem que os conflitos políticos ocorrem por falta de fé; que se os políticos seguissem a palavra divina, não haveria conflitos ou corrupção. Segundo ele, não é a fé dos cristãos a solução dos conflitos, mas o poder público; a política é a solução e não a religião; a Filosofia Civil e não a Teologia.

res pode se conceber como universal. Ao contrário dos devotos cristãos, para Hobbes, esse desejo é marca da impossibilidade de sua realização.

A questão, de acordo com o autor, é manter viva as comunidades eclesiásticas em sua originalidade e que elas atuem em identidade com o poder público, pois essa identificação lhes dá legitimidade. Ele se preocupa com a legitimidade da igreja e não com a eliminação delas. A preocupação com a legitimidade se faz presente, porque Hobbes sabe que as igrejas cristãs exercem uma influência sobre os cristãos, sobre a qual o poder civil não tem legitimidade para intervir, mesmo tendo o recurso da força para isso. A igreja existe entre os cristãos e é aceita por eles, ou seja, é obedecida por eles e exerce ao mesmo tempo um domínio sobre essa crença; ela domina seus membros devotos, porque estes se tornaram a base sobre a qual a igreja foi reconhecida. A existência de várias comunidades cristãs derivadas do contato com os manuscritos é positiva, pois a vida em torno e numa comunidade é mais segura, entretanto essa positividade é insuficiente, pois as comunidades cristãs não podem ir além de sua natureza comunitária e serem um poder soberano. Hobbes só pode operar com os leitores dos manuscritos a partir de seus limites, porque uma comunidade de leitores é limitada em suas fronteiras.

3.3 A igualdade dos leitores eclesiásticos como estado de natureza

Para compreender essa igualdade dos leitores em comunidades, Hobbes se vale do primeiro par da dicotomia estado de natureza/estado civil. O estado de natureza é utilizado como um recurso externo às comunidades eclesiásticas para dar-lhes uma condição artificial. Desse modo, o autor insere os leitores em uma condição artificial denominada de estado de natureza. Defende-

mos ser possível isso por causa de sua condição de leitores, que os coloca em uma condição semelhante à original, pelo fato de o leitor estar fora dos manuscritos, que possibilitam leituras divergentes, que reproduzem, por causa dessas divergências, as condições do estado de natureza. Citamos abaixo uma passagem do *Leviatã* que tomamos como referência para a analogia com a igreja:

Torna-se assim patente que uma grande família, se não fizer parte de nenhuma república, é em si mesma, quanto aos direitos de soberania, uma pequena monarquia. [...] Apesar disso, uma família não é propriamente uma república, a não ser que graças ao seu número, ou a outras circunstâncias, tenha poder suficiente para só ser subjugada pelos azares da guerra¹³⁹.

Nessa passagem, Hobbes se refere ao poder paterno, ou seja, ao poder da família cujo soberano é o pai ou senhor. Apesar de poder ser uma grande família, ela é somente uma monarquia fora do poder republicano, ou seja, no estado de natureza. Ela continua existindo como família no estado civil, mas não como uma monarquia, porque está submetida a um poder soberano que é o poder republicano. Defendemos que o mesmo raciocínio vale para uma igreja, que pode ser considerada uma monarquia ou uma aristocracia, se não estiver submetida ou identificada a uma república. Uma igreja fora do estado civil, isto é, no estado de natureza, é um poder eclesiástico, uma forma de poder como outras existentes no estado de natureza, mesmo que os eclesiásticos acreditem se fundamentar em um texto considerado sagrado.

A escrita por si só não elimina o estado de natureza, pois este existe por causa dos homens. Como não há uma objetividade inerente aos manuscritos que silencie qualquer discórdia em sua interpretação, eles não são o último recurso, neles não se constata a palavra final, mesmo que eles sejam considerados registros da

¹³⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XX (Mac. p. 257, Head p. 105, Tuck p. 175).

palavra divina. O registro da palavra divina não elimina a necessidade de leitura desse registro, pelo contrário, tal registro coloca a necessidade de um leitor fora dos manuscritos. Eles dependem necessariamente de um consenso em torno de suas leituras, para se formar uma comunidade última e única.

A leitura dos manuscritos pode ser um privilégio de um grupo ou de grupos divergentes, o que transforma os manuscritos em armas contra os leitores divergentes. No estado de natureza, os leitores dos manuscritos são como elementos isolados ou em comunidades isoladas de leitores, sem um poder comum. Quando uma comunidade eclesiástica se denomina como autoridade eclesiástica, ela simplesmente se mantém no estado de natureza, o que reforça essa condição, uma vez que todas as comunidades eclesiásticas podem se denominar como a comunidade única e última. As comunidades se encontram no estado de natureza e isso não se deve ao fato de elas serem eclesiásticas, mas ao fato de serem uma diversidade de poderes.

Num primeiro momento, verificamos existir igual dificuldade tanto em se aceitar que os leitores eclesiásticos dos manuscritos estejam vinculados ao estado de natureza, quanto em admitir que esses leitores não pertençam necessariamente ao estado civil, pois há uma tendência nossa em vincular os homens que leem ao estado civil e associar esses leitores à condição de membros naturais de um poder civil por sua simples condição de leitores, ou seja, de homens letrados, dotados de conhecimento especializado, registrado em livros. O estado natural vinculado à escrita é um conflito de signos e se isso não foi explorado suficientemente, deve-se ao fato de se pensar o estado de natureza exclusivamente a partir da carência. O vínculo entre livros e estado de natureza nos é estranho, porque o estado de natureza está geralmente associado à penúria, e o livro, à civilização, à riqueza material, por ser uma obra elaborada. Todavia não há indícios de que Hobbes concorde com essas associações, ou não as conceba como necessárias,

pois, para ele, os homens que pertencem a este mundo civilizado não são melhores por causa de sua riqueza e conhecimento. O conhecimento não melhora os homens, e isso ainda reforça, para o autor, o argumento da necessidade de um poder comum. Por isso, ele escreve que “ficaria contente se os súditos ricos e poderosos de um reino, ou aqueles que são considerados mais instruídos, não fossem tão incapazes como o povo”¹⁴⁰. Essa afirmação de Hobbes elimina a tendência de pensá-lo como um autor que, por declarar sua preferência pela monarquia em termos de forma de governo, ou seja, pela nobreza, da qual se origina o rei, e que se caracteriza pela riqueza e pelo gosto refinado, tenda a associar o estado de natureza como vinculado à pobreza e como oposto à riqueza. Em Hobbes, o estado de natureza pode ser ampliado para os leitores cultos e nobres dos manuscritos. A condição de leitor dos manuscritos não é necessariamente uma condição civilizada, porque, de modo hipotético e racional, o poder comum pode deixar de existir entre os homens eruditos, dotados de capacidade de leitura. Essa capacidade pode ser um vetor de dissolução, como ocorre com as comunidades eclesiásticas. Os leitores se vinculam ao estado natural, porque sua leitura é um conflito de signos linguísticos. Os leitores dos manuscritos se relacionam de forma simbólica e não apenas se chocam entre si fisicamente; há o contato linguístico, por isso, Hobbes comparou a língua dos homens aos chifres e aos dentes dos animais, pois ela é um instrumento de guerra¹⁴¹.

Pode-se perguntar o motivo de o autor citar os selvagens da América como exemplo do estado de natureza. Isso não seria uma prova de que o estado de natureza está relacionado à penúria e à ausência de escrita e civilização? Defendemos que Hobbes não toma os selvagens da América como referência do estado de natureza pelo motivo de eles não saberem ler, por eles não terem uma escrita e não pertencerem à civilização cristã, mas por não terem

¹⁴⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXX (Mac. p. 379, Head p. 176, Tuck p. 285).

¹⁴¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, IV (Mac. p. 102, Head p. 13, Tuck p. 31).

um poder comum e soberano, pois, se esses selvagens tivessem esse poder comum, não estariam no estado de natureza, mesmo não sendo dotados de escrita. As diversas repúblicas são dotadas de escrita e, mesmo assim, elas se encontram no estado de natureza. Com o estado de natureza, Hobbes traz a escassez como uma referência para se compreender o poder eclesiástico, uma escassez de poder. O filósofo nos mostra a escassez do poder eclesiástico; esse é um termo que pertence ao mundo natural e que ele usa para caracterizar o poder eclesiástico ao incluí-lo no estado de natureza. Hobbes usa o esclarecimento da razão e seu poder para entender e controlar o poder eclesiástico, pois este também traz em si essa escassez de poder. O autor vincula o estado de natureza à guerra, à ausência de um poder comum e soberano e não à pobreza e à ignorância. É em torno desse poder comum que Hobbes vincula os leitores dos manuscritos à necessidade de um poder eclesiástico comum e único, a partir do qual existe a coletividade cristã.

Como se verifica nas relações entre as repúblicas, elas se encontram no estado de natureza, ou seja, o conflito internacional não se dá na carência. A guerra entre as repúblicas reaparece na mais sofisticada forma de produção da cultura, pois ela não está necessariamente vinculada à carência e à pobreza. Esse reaparecimento da guerra a partir da fartura deveria ser mais explorado em Hobbes e ele possibilita que isso aconteça.

Um leitor dos manuscritos, ou uma pequena comunidade de leitores que se acredita universal, torna-se um elemento do estado natural, da mesma forma como Hobbes analisa os indivíduos como potências singulares. Um indivíduo não pode se tornar uma potência universal, assim como uma comunidade eclesiástica também não pode. O elemento isolado no estado de natureza necessariamente não é uma pessoa, ele pode ser um grupo de indivíduos, pequenos ou grandes. O que há de comum entre eles é o fato de os indivíduos ou os grupos não se tornarem universais. O

estado de natureza é universal e não particular, e uma comunidade de leitores é sempre particular nesse estado. Defendemos que Hobbes se vale do modelo do estado de natureza para lidar com as comunidades eclesiásticas, que são tratadas como se estivessem nesse estado, mesmo que ele não explicita isso.

Com o estado de natureza, Hobbes introduz a condição humana como universal, o leitor agora se encontra num quadro no qual ele não está além ou aquém do humano e ele não é um leitor particular. Neste sentido, o fato de todos os eclesiásticos desejarem que sua comunidade seja universal reforça o estado de natureza no qual eles estão inseridos. Esse desejo de universalidade faz Hobbes analisá-los como se eles fossem leitores particulares dos manuscritos, mesmo que desejem ser universais. Essa universalidade não é uma essência humana, mas uma hipótese racional, na qual a condição humana universal e original só pode ser compreendida como estado de natureza, mesmo como hipótese. Nesse quadro hipotético, o poder eclesiástico é particular, jamais universal. Hobbes insere o poder eclesiástico no interior do estado de natureza, de tal forma que ele é um elemento desse estado.

Em Hobbes, o estado de natureza antecede o poder eclesiástico do ponto de vista da racionalidade. Com isso, ele neutraliza o argumento da sacralidade do poder eclesiástico, que, por ser sagrado, antecederia aos fenômenos naturais e humanos, ou seja, ele antecederia ao estado de natureza. Este é externo e anterior ao poder eclesiástico.

Definido o estado de natureza como o campo no qual a expressividade das comunidades eclesiásticas ocorre, ele surge como pano de fundo a ser superado. Ele pode ser superado porque é compreendido pela razão natural, pois a concepção de estado de natureza é racional, assim como é racional que os homens se retirem do estado de natureza. Este é conflituoso, mas não irracional, porque, nele, o conflito se justifica como decorrência desse estado. Pelo fato de a justificativa do conflito levar os homens a uma guer-

ra de todos contra todos, os homens, segundo Hobbes, se valem de sua razão para abandonar o estado de natureza. Caso eles não possuíssem a razão natural, eles não poderiam deixar o estado de natureza, porque é necessária a razão para deixá-lo, pois o contrato entre os homens, que os retira do estado de natureza, é racional.

O que move Hobbes a pensar os poderes eclesiásticos em um estado de natureza é o controle ou domínio da potência dos eclesiásticos por um poder soberano a ser instaurado, que se inicia a partir do vínculo dos poderes eclesiásticos com aquele estado. Sem o estado de natureza, não há a realidade do estado civil, porque esse estado nega a irracionalidade do estado de natureza e se apoia em sua racionalidade e eficiência, que é uma antítese da racionalidade, ou seja, uma antítese do estado civil.

3.4 O registro de uma igreja como singularidade dos manuscritos

Hobbes expõe uma diferença entre costumes pagãos e cristãos, que reside no fato de os eclesiásticos advogarem para si e serem vistos pelos outros cristãos como membros de uma igreja registrada em manuscritos, herdados da tradição cristã. A tradição cristã é manuscrita e constituída por um grupo de manuscritos singulares — os quais não apresentam diferenças substanciais entre si — que caracterizam o cristianismo, porque, apesar de ter costumes próprios, não são os costumes humanos que fundamentam o cristianismo, mas sim os testemunhos manuscritos, interpretados à parte dos costumes humanos¹⁴², a partir dos quais são

¹⁴² Para nós, é familiar aceitar a superação da Bíblia ou a perda de interesse por ela. Inclusive, isto se reflete em alguns editores do *Leviatã*, que nem incluem a Parte III e IV dessa obra em sua edição, por elas supostamente não terem mais importância. Um exemplo disso é a edição de Herbert Schneider, *Leviathan Parts One and Two*, publicado pela Prentice Hall em 1958, que contém somente as Partes I e II. Segundo C. Hill, calcula-se que haja 657 citações do texto bíblico

elaboradas as regras dessa vida cristã, que é a própria elaboração do livro sagrado ou canônico¹⁴³. Essa colocação dos manuscritos à parte dos costumes somente ocorrerá se lhes for atribuída a condição de sagrado por um corpo eclesiástico que se pronuncie a respeito da condição desses manuscritos.

Considerando o lugar e o discurso dos membros das igrejas, Hobbes afirma que ministros presbiterianos, papistas, independentes e outros não somente “[...] se insurgiram contra Sua Majestade [...], mas o fizeram “[...] a partir da interpretação particular da Escritura, exposta ao escrutínio de todo homem em sua língua materna [...]”¹⁴⁴. Nessa citação, Hobbes não apenas denuncia a insurgência dos eclesiásticos contra o poder soberano, ele também afirma que, nessa insurgência, há um fundamento manuscrito, tornado acessível a todo homem em sua língua materna. O autor observa que as igrejas estão vinculadas à tradição manuscrita cristã, pois elas somente existem no interior dessa tradição manuscrita, porque se posicionam como herdeiras da comunidade dos apóstolos registrada em manuscritos na forma de igreja. Neste sentido, podemos afirmar que há uma justificativa manuscrita para o poder dos membros das igrejas cristãs em Hobbes.

Por causa dessa natureza eclesiástica, os ministros presbiterianos, papistas, independentes e outros, enquanto leitores, se fortalecem em seu poder com suas interpretações particulares dos manuscritos. A insurgência entre os cristãos mostra a Hobbes que os registros da palavra divina não produzem consenso entre os homens, mas divergências, porque os manuscritos só podem ser interpretados ao serem lidos e sua interpretação varia de acordo com seus leitores, mesmo que eles sejam considerados uma autoridade.

no *Leviatã*, e que, no total, existam 1.327 citações em suas seis principais obras políticas. Essa é a estimativa de Wolfgang Palaver, do Institut für Moralthologie und Gesellschaftslehre, em *International Hobbes Association Newsletter*, séries novas, 10 (novembro, 1989), p. 24-31. Cf. Hill, 2003, p. 29 e nota 68, p. 68.

¹⁴³ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415, Head p. 199, Tuck p. 319).

¹⁴⁴ Hobbes, T. *Behemoth ou o longo parlamento*, p. 33.

Hobbes aponta a presença do vínculo entre os eclesiásticos e os manuscritos que se faz por intermédio da leitura institucional destes. O discurso dos membros das igrejas presente no mundo dos homens reproduz sua interpretação dos textos sagrados. Para ele, não parece existir outro quadro com base no qual esses membros devam ser analisados, porque eles construíram sua autoridade entre os súditos cristãos por intermédio de suas leituras dos manuscritos e produziram um poder paralelo ao poder público em torno de suas igrejas. Afirmamos, com base no autor, que os insurgentes se fundamentam na Bíblia para justificar sua ação contra o poder público, pois eles se valem de sua leitura particular como referência. Além disso, eles não pretendem ter apenas uma opinião singular a respeito do reino de Deus registrado nos manuscritos, mas uma opinião autorizada, fundamentada no texto sagrado, ou seja, na palavra considerada divina, em uma autoridade última, única e superior, excluindo a opinião de outros homens.

Verificamos no *Leviatã* que a referência aos manuscritos é feita quando Hobbes trata da República Cristã, vinculando-lhe esses manuscritos¹⁴⁵. Ele se apoia nesses testemunhos manuscritos, porque os membros das igrejas cristãs se valem deles para se apresentarem como autoridade autônoma perante os cristãos. A referência aos manuscritos não é meramente retórica, mas trata de algo fundamental, porque Hobbes dela extrai os princípios a respeito do que são os direitos do soberano sobre seus súditos cristãos e os deveres destes para com seus governantes nas repúblicas cristãs:

[...] é destas Escrituras que vou extrair os princípios do meu discurso a respeito dos direitos dos que são na Terra os supremos governantes das repúblicas cristãs, e dos deveres dos súditos cristãos para com os seus soberanos¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXII (Mac. p. 414, Head p. 198, Tuck p. 318).

¹⁴⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXI (Mac. p. 414-415, Head p. 198, Tuck p. 318).

Essa citação nos indica que o autor, para conhecer a natureza da república cristã, considera necessário o conhecimento dos manuscritos, legados pela tradição cristã, que fundamentam essa república. Hobbes aceita o Antigo e o Novo Testamento como um conjunto de manuscritos, sendo que o Antigo Testamento se perpetua no Novo como regeneração da comunicação divina por intermédio da pessoa do Cristo, pois não estaria de acordo com a realidade cristã aceitar a palavra divina sem os manuscritos, porque esta palavra se encontra registrada neles. Os cristãos sabem, com base na leitura do Novo Testamento, que a segunda aliança de Deus com eles, isto é, a vinda do Cristo, foi realizada e continua na mensagem escrita de seus discípulos, que são os apóstolos e a Igreja. Os apóstolos com os quais Cristo se comunicou continuaram a tradição de registrar a palavra divina, deixando seus manuscritos na forma de evangelhos, relatos e cartas, dirigidos para seus contemporâneos e para as gerações vindouras, os quais atuam como o elo dos homens com a palavra cristã. Os cristãos acreditam que os manuscritos trazem em si uma linguagem que está à parte dos corpos naturais; neles, há um *logos* que não é um *physio logos*, mas um *theo logos*. Hobbes pressupõe que isto que foi aceito tenha sido buscado na tradição cristã na forma de registro manuscrito, o que reforça a credibilidade deles, porque essa condição manuscrita da igreja tem precedência em relação a qualquer outra igreja existente entre os cristãos, sendo esse registro anterior à sua leitura.

O autor leva em consideração a crença dos cristãos nessa continuidade da comunicação de Deus com os homens na forma de testemunho dos profetas e dos apóstolos. Por isso, Hobbes afirma sua aceitação dessa continuidade escrevendo de forma conclusiva:

Portanto, não vejo nenhuma razão para duvidar que o Antigo e o Novo Testamento, tais como atualmente os conhecemos, são os verdadeiros registros das coisas que foram feitas e ditas pelos

profetas e apóstolos. [...] embora esses livros tenham sido escritos por diversos homens, é manifesto que todos eles estavam imbuídos do mesmo espírito, pois todos conspiram para o mesmo fim, que era o estabelecimento dos direitos do reino de *Deus*, do *Pai*, do *Filho* e do *Espírito Santo*¹⁴⁷.

Vemos, nessa citação, que Hobbes não duvida desses testemunhos, não porque talvez ele fosse um devoto cristão, mas porque os súditos cristãos e também o soberano consideram tais testemunhos manuscritos como o registro da palavra de Deus. Para o autor, a questão relevante não é a fé dos cristãos, pois tudo indica que ele não duvida da fé dos verdadeiros cristãos, mas do cuidado dispensado aos manuscritos pelos homens, que não se esgota em uma declaração de fé ou em sua recusa. Hobbes vai ao fundamento da tradição cristã, que é formada pelos elementos constitutivos do livro sagrado que são os manuscritos.

Para o filósofo, a palavra divina está delimitada a seus registros manuscritos, o que nos mostra o aspecto físico desse registro, porque o que está registrado — a palavra divina — se concretiza na forma de letra num lugar determinado, que é um pergaminho ou um papiro. Nessa condição, eles se tornam a matéria do universo eclesiástico que não traz em si sua forma. Essa matéria passa a ter a função de memória escrita da comunidade cristã, sem a qual não haveria o registro dos atos dos apóstolos, pois, sem esse registro, a morte deles surgiria como termo final de seus atos. Portanto, não haveria sucessão, pois não haveria o que ser sucedido, porque a sucessão dos apóstolos ocorre somente por esse meio.

Com os manuscritos fixados como memória e referência, podermos afirmar que há uma diferença em Hobbes entre o livro considerado sagrado e a tradição manuscrita cristã, pois, dos manuscritos, não decorre necessariamente um único livro sagrado, todavia este somente existe na tradição manuscrita. Hobbes

¹⁴⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 423-424, Head p. 204, Tuck p. 326).

mantém os manuscritos na forma de tradição cristã, ou seja, como uma herança dos primeiros cristãos. Como o autor aceita os manuscritos em si, a palavra tradição é usada em um contexto diferente, pois há uma regressão às origens da religião cristã que a constitui como religião manuscrita, não havendo uma aceitação do passado, mas uma aceitação dos manuscritos existentes.

Essa retomada dos manuscritos como Hobbes nos apresenta não nos mostra um universo irracional que teria sido preenchido por personagens que dão sentido a esse universo por causa de suas histórias, como ocorre com os pagãos; não é o encontro com a religião verdadeira, que teria sido perdida por desconhecimento de sua doutrina da parte de seus devotos, nem o termo final de sua regressão à origem da religião. Essa retomada dos manuscritos nos mostra que eles são a referência para a atuação dos cristãos e para a constituição de uma autoridade sobre eles. A crença dos cristãos na existência da palavra divina, que se comunicou aos homens e que foi registrada, exige que a autoridade eclesiástica se distinga de outros poderes que não são considerados sucessores dos apóstolos.

Com os manuscritos tomados como referência da religião cristã, Hobbes passa para a singularidade deles, que é o fato de trazerem em si o registro de uma *igreja*. Por isso o autor cita a palavra igreja no original grego — *Eclésia* —, ele está interessado em recuperar a igreja original, sendo racional que os súditos cristãos saibam dessa continuidade da *eclésia* original entre os súditos cristãos¹⁴⁸. Para justificar a igreja sucessora do Cristo, a retórica de Hobbes procura convencer os súditos cristãos e o poder soberano de que a igreja é a *eclésia* registrada nos manuscritos, e que essa

¹⁴⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415, Head p. 199, Tuck p. 319). Hobbes cita em grego o termo igreja, como no original manuscrito. Com isso, há um retorno à origem como fator fundamental e diferenciador. O autor afirma a seus leitores que essa é a igreja original e verdadeira, verdadeira por ser original, não marcada por desvios irracionais. A referência aos manuscritos como o lugar no qual se encontra a igreja original permeará toda a história do cristianismo.

deve ser aceita pelos súditos cristãos como a sucessora dos apóstolos do Cristo, pois ela continua a comunidade dos apóstolos entre os súditos cristãos. A igreja se caracteriza por ser uma herança da comunidade apostólica que se efetua entre os humanos, cujos membros também são denominados eclesiásticos. Essa comunidade se forma quando os cristãos se reúnem em nome da palavra divina e denominam o lugar dessa reunião de *igreja*.

Hobbes se vale dos diversos registros manuscritos como referência para se instituir a igreja legítima entre os cristãos, estabelecendo, por causa desse registro, uma relação entre a igreja e os manuscritos. A existência de uma igreja registrada em manuscritos justifica sua existência entre os súditos cristãos. Uma igreja que não tenha registro nos manuscritos não pertence à tradição manuscrita, não tem legitimidade perante os súditos cristãos, não podendo, por isso, exercer sua função pastoral¹⁴⁹, pois os manuscritos são a única referência para determinar a condição de herdeira da comunidade dos apóstolos, porque registram que somente essa igreja herda a comunidade dos apóstolos. Com base nesse registro, Hobbes não discute o registro de uma igreja nos manuscritos, porque ele sabe, por tê-los lido, que há essa comunidade denominada *igreja* ali registrada, que ela é real, por causa de seu registro considerado como tal, e, uma vez considerado esse registro real, os homens que se consideram devotos passam a agir a partir dele, por intermédio da leitura dos manuscritos.

Com os manuscritos como referência de realidade, Hobbes transfere a legitimidade da tradição teológica, que é uma interpretação dos manuscritos, para esses manuscritos a serem interpretados. Ele desqualifica a tradição, no caso, e principalmente, a tradição católica, mas não desqualifica os manuscritos como refe-

¹⁴⁹ A referência a *uma* igreja é feita porque Hobbes não escreve tendo em vista exclusivamente a Igreja de Roma, e sim a política cristã, que envolve a palavra profética de Deus. Evidentemente, a Parte IV, *Do Reino das Trevas*, é o reinado da Igreja de Roma na figura de seu líder supremo, que é o papa.

rência, podendo esses serem lidos fora da autoridade de qualquer igreja tradicional. A igreja original registrada em manuscritos é anterior a qualquer igreja existente e, por ser um registro, depende de um leitor para fazer a passagem para a igreja sucessora do Cristo, que se localiza em um determinado espaço geográfico, identificando, com isso, *eclesia* com uma igreja localizada em um espaço geográfico. Neste sentido, a igreja reaparece na forma de uma instituição, ela é o lado público do sucessor dos apóstolos e está delimitada pelos manuscritos. Essa consideração leva Hobbes a fixar o leitor dos manuscritos como referência da realidade cristã, uma vez que eles só podem ser lidos; não há mensagens advindas desses manuscritos sem um leitor, ou seja, alguém que esteja fora deles. Se o leitor está fora dos manuscritos, qual sua autoridade, já que qualquer homem pode ler os manuscritos?

3.5 A recusa dos costumes da tradição manuscrita como autoridade

Hobbes se vale de uma longa tradição cristã preservada *com e nos* manuscritos para nos mostrar que ela justifica a autoridade de uma igreja. Por isso os manuscritos são necessários, sem eles a igreja perde sua própria justificativa, tornando-se uma instituição qualquer entre os homens, não sendo mais cristã. Neste sentido, Hobbes reduz a religião cristã aos registros manuscritos, todavia, nessa redução, esses manuscritos não são a palavra final, pois há uma recusa dos manuscritos como autoridade última e final¹⁵⁰.

Poder-se-ia admitir que a autoridade se apresenta em termos de escrita sagrada e não em termos de igreja, pois os manuscritos são sagrados e não *considerados* sagrados, eles não dependeriam da natureza humana, eles se imporiam como sagrados

¹⁵⁰ Hobbes se afasta dos teólogos protestantes, que advogam ser o livro a palavra final, a autoridade última. Nesse sentido, ele não compartilha da *sola scriptura*.

em sua leitura pelos homens. Todavia não é o que Hobbes indica, pois, para ele, esses registros não se denominam sagrados por si mesmos, o registro de uma palavra divina não se converte em sagrado por existir como registro. De acordo com o autor, não sabemos quais manuscritos são sagrados e se eles são sagrados porque os lemos; não sabemos que eles pertencem à Bíblia porque os lemos, pois os próprios manuscritos não nos dizem quais seriam os que devem compor o livro sagrado. Os manuscritos dependem dos eclesiásticos para serem considerados sagrados, mesmo que eles sejam a palavra divina de fato, pois, por si só, não são sagrados, falta-lhes uma autoridade que lhes atribua essa condição. Nessa situação dos leitores, a autoridade está suspensa, no entanto os manuscritos não estão suspensos. Eles em si trazem aos homens um problema a ser resolvido se uma comunidade de devotos deseja se basear nos manuscritos para se afirmar como autoridade eclesiástica.

O fato de os manuscritos não conterem em si e por si sua condição de sagrados abre a seus leitores uma realidade que é externa aos próprios manuscritos. A questão da autoridade, introduzida entre os homens a partir da leitura dos manuscritos, leva Hobbes diretamente a refletir sobre que tem a autoridade última desses manuscritos para considerá-los sagrados. A crença na palavra divina registrada expõe a necessidade dos eclesiásticos como leitores, porque a transformação desses registros em um discurso entre os homens necessita do poder dos eclesiásticos, necessita da autoridade última deles como leitores dos manuscritos. Hobbes nos mostra que essa autoridade última não se define pelo livro sagrado, ao contrário, ela o define. Com isso, ele inverte a crença dos devotos, ou seja, não são os manuscritos que definem o universo do sagrado, mas seus leitores, dotados de autoridade. A autoridade última antecede o sagrado e também o determina. A determinação do livro como sagrado o torna expressão de um poder de seus leitores e não a expressão do poder da palavra divi-

na; essa somente se expressa por uma autoridade que se justifica como eclesiástica.

Por causa dessa autoridade, os eclesiásticos não são um leitor ao lado de outros leitores, eles pretendem ser diferentes porque são portadores de uma autoridade última que se justifica na tradição manuscrita cristã. A fé dos cristãos nos manuscritos passa a ser mediada pela igreja, cuja condição de sucessora dos apóstolos foi aceita. Por essa razão, Hobbes afirma que a fé é sempre no testemunho de alguém; nesse caso, esse alguém é uma pessoa artificial: a instituição à qual os súditos cristãos pertencem¹⁵¹. Esse testemunho refere-se à igreja e à fé depositada na igreja. Com essa estratégia, Hobbes transfere a autoridade para o leitor eclesiástico. Se ele não pensasse assim, não transferiria a autoridade sobre o livro sagrado para a Igreja Anglicana.

O lugar dos leitores só pode ser geográfico em sua imediatez, porque eles leem os manuscritos fora dos manuscritos, eles não os leem em um lugar abstrato, mas em um lugar geograficamente determinado. Essa posteridade dos leitores em relação aos manuscritos é a elaboração de um universo racional de localização da comunidade de leitores, necessário por sua racionalidade, presente na singularidade manuscrita da religião cristã, que exige leitores em comunidade. Entretanto essa comunidade não se justifica por sua existência apenas, pois, uma vez aceitos os leitores comunitários dos manuscritos localizados geograficamente, como distingui-los de outros homens que lhes são vizinhos, que ocupam o mesmo espaço geográfico? Por causa disso, os leitores não podem se valer dos manuscritos para justificarem a constituição de uma igreja, porque sua condição é natural.

É natural que a igreja seja constituída pelos homens, mas se ela é natural, o que a distingue da natureza? Exatamente essa é a questão para Hobbes, pois os leitores dos manuscritos se dife-

¹⁵¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, VIII (Mac. p. 133-134, Head p. 32, Tuck p. 61).

renciaam de outros homens porque leram os manuscritos e se justificam neles, no entanto esses leitores são iguais a outros homens quando retiram as consequências de sua leitura, quando a dirigem para outros homens. Desse direcionamento, não decorre naturalmente um homem diferenciado, ainda mais como uma capacidade de atuar sobre outros homens. Os leitores são leitores isolados ou pequenos grupos ou comunidades, eles não são uma igreja. Neste sentido, deixa de existir um ponto em comum nos livros considerados canônicos por católicos e protestantes, deixa de existir um consenso entre as igrejas cristãs, abrindo-se um vácuo entre elas que se remete à questão da autoridade, de qual coletividade eclesiástica tem a palavra final sobre o livro sagrado. Se a igreja não decorre naturalmente da leitura, é necessária uma pessoa artificial, que tenha sido constituída para uma igreja existir. Se há uma igreja, ela não se origina dos manuscritos, ela se origina do reino dos homens, que é um reino de Deus por natureza.

A tradição cristã não é justificada como autoridade por Hobbes pelo fato de ela se fazer presente entre os homens, mas porque a tradição é uma decorrência dos leitores dos manuscritos, dotados de poder de elaborar uma tradição. A tradição não existe sem um poder dos leitores, pois foi elaborada a partir deles. Como a tradição é resultado de uma atividade dos leitores dos manuscritos, a tradição cristã foi constituída pelos leitores por intermédio da leitura dos manuscritos, o que cria um vínculo indissolúvel entre o leitor e os manuscritos. É dentro desse vínculo que o poder eclesiástico tem que ser compreendido e é a partir dele que ocorre a identificação dos poderes eclesiástico e civil, ou seja, a justificativa da Igreja Anglicana.

Para Hobbes, os manuscritos tornam-se aceitáveis entre os súditos cristãos porque uma autoridade eclesiástica como leitora deles lhes atribuiu o nome sagrado. Esse nome indica que os cristãos reverenciam um *theo logos* presente na escrita ali registrada, no entanto os devotos passam a depositar sua fé não no que está

escrito, mas naquele que atribuiu a condição de sagrado aos escritos, e, por causa dele, os devotos não veem a necessidade de uma interpretação dessa escrita, eles se contentam com a autoridade dos eclesiásticos como leitores.

Um dado fundamental percebido por Hobbes é o fato de que os manuscritos lidos não indicam a seus leitores qual a natureza dos próprios leitores. Em sua natureza, o leitor antecede a igreja constituída, ou seja, a igreja é posterior ao leitor, não há igreja sem que haja um leitor dos manuscritos que lhe seja anterior. Em virtude dessa antecendência, Hobbes necessita explicitar a especificidade do leitor dos manuscritos. Qual a natureza desse leitor dotado de poder sobre os cristãos? Ele é inspirado ou humano? Solitário ou um membro de uma comunidade? Essas perguntas surgem porque o leitor aparece como resultado da subtração da tradição manuscrita cristã como autoridade última e final. Essa subtração fixa o leitor como realidade a ser estabelecida. Como pensar o leitor dos manuscritos?

Para responder a essa pergunta, Hobbes admite como necessário analisar estes leitores como um fator diferenciador, pois somente pelos leitores os cristãos acessam o testemunho registrado dos atos dos apóstolos, que permanece entre os súditos cristãos por causa da existência dos manuscritos como um material para a manutenção e propagação desses atos.

3.6 A igreja como leitora artificial dos manuscritos

Os manuscritos apontam que há uma igreja sucessora do Cristo e, por isso, eles são o lugar no qual se identifica essa sucessora, o que a torna legítima perante os súditos cristãos. Nesse recuo até a origem manuscrita da igreja, há uma passagem da constatação de uma igreja registrada em manuscritos, ou seja, interna

a eles, para a igreja como leitora dos manuscritos, ou seja, externa a eles. O súdito cristão não tem contato com a igreja original, mas com sua representação na forma de igreja. Hobbes muda a referência da igreja original, pois esta era a Igreja Católica. Mesmo sendo uma palavra de uso teológico, o uso que o filósofo faz do nome igreja não deriva inteiramente da teologia, pois a Igreja Anglicana espelha a representação dos súditos cristãos para Deus e não a essência de Deus. A igreja original se encontra na atualidade e autoridade de seus leitores, ela se apresenta como leitora legítima e não como um registro apenas.

Os leitores se fazem presentes entre os homens, todavia sua presença é posterior ao registro da igreja em manuscritos; eles se justificam em sua posteridade em relação aos manuscritos. A igreja como leitora está fora dos manuscritos por ser leitora, o que significa ser necessário considerar essa condição externa da igreja como leitora, que, no entanto, depende dos manuscritos para se justificar como herdeira da igreja ali registrada. Neste sentido, há uma exterioridade da igreja em relação aos manuscritos e uma inacessibilidade à igreja original nessa exterioridade. A igreja como leitora dos manuscritos se apresenta como externa a eles, apesar de se justificar nos registros manuscritos.

Essa exterioridade se torna um problema a ser resolvido: onde se fundamenta a igreja como leitora externa aos manuscritos? Apenas seu registro em manuscritos a diferencia de outros leitores? Hobbes não teria caído em um argumento circular? O autor partiu dos manuscritos para chegar aos leitores dos manuscritos, no entanto esses manuscritos dependem de uma autoridade para que se tornem sagrados entre os homens. Essa autoridade se justifica nos manuscritos que ela mesma considera sagrados. Num primeiro momento, haveria uma contradição entre a autoridade eclesiástica e os manuscritos, pois só há manuscritos sagrados se eles forem constituídos por uma autoridade eclesiástica que os denomine como sagrados. Entretanto, são os manuscritos

que registram a igreja, que a levam a se constituir como autoridade, ou seja, a igreja deles depende. Em vista disso, perguntamo-nos se os manuscritos independem da autoridade eclesiástica, pois eles a justificam, na medida em que ela está neles registrada, ou se dependem da autoridade eclesiástica, pois essa os sacraliza em um livro.

Defendemos, no entanto, que alegar contradição não é correto, porque Hobbes não parte dos manuscritos para chegar ao livro sagrado. Os manuscritos se tornam sagrados como partes de um livro; é a condição de sagrado do livro a ser elaborado por uma autoridade que torna os manuscritos que o compõem sagrados. Para elucidarmos melhor essa questão, vamos nos valer da análise de Renato J. Ribeiro a respeito da circularidade e da contradição no pensamento de Hobbes¹⁵². Esse autor nos chama a atenção para o fato de o argumento hobbesiano ser circular, sem ser, contudo, contraditório. Sobre essa relação entre contradição e circularidade, ele afirma:

[...] chegamos a uma circularidade no pensamento de Hobbes: só há razão reta se for a de um árbitro — mas é ela que nos determina a constituí-lo; só se deixa a condição natural ouvindo-se a razão — mas esta impõe-se apenas na condição civil, uma vez nós submetidos a árbitros, que são soberanos. [...] Esta circularidade, porém, só é contraditória se supormos que Hobbes começa do homem natural para chegar ao civil; que os convida a assinar os pactos de submissão; que faz uma história do homem. Porque Hobbes escreve para um leitor, mas já socializado, partindo do Estado imperfeitamente instituído procura recuar em sua genealogia, para expô-lo e assim nos persuadir à obediência. Faz sua leitura em retrospecto: a circularidade, em vez de falha, é o modo como produz o seu texto e o dirige a seu leitor¹⁵³.

¹⁵² Ribeiro, R. J. *Ao leitor sem medo*, p. 173.

¹⁵³ Ribeiro, R. J. *Ao leitor sem medo*, p. 173.

Pensamos que o mesmo raciocínio apresentado na citação acima vale para a relação dos manuscritos com a autoridade eclesiástica. Só há contradição se partimos dos manuscritos para chegarmos à autoridade eclesiástica, uma vez que o livro é um resultado dela. Hobbes, ao contrário, não parte dos manuscritos para chegar à autoridade eclesiástica, mas de uma autoridade eclesiástica já existente. Essa é um resultado perfeitamente constituído, a autoridade eclesiástica é sempre atual. Hobbes demarca a separação entre o registro da igreja nos manuscritos e a igreja que se justifica nesses manuscritos.

Por que se pode argumentar que a passagem dos manuscritos à autoridade eclesiástica é contraditória? Porque se pressupõe que não exista a autoridade eclesiástica, que ela está para ser realizada em sua perfeição; porque se pressupõe que Hobbes tome como ponto de partida os manuscritos para chegar ao livro sagrado, ou seja, que ele comece com o registro manuscrito de uma igreja para chegar à autoridade eclesiástica. Em decorrência disso, Hobbes seria contraditório se elaborasse uma passagem de um ponto inicial para um ponto final. No entanto, não há nem essa passagem nem essa linearidade no autor, porque ele opera todo o tempo com o pressuposto da atualidade da Igreja Anglicana — a Igreja Anglicana é sempre atual para ele.

A denominação dos manuscritos como sagrados não é histórica, ela é um princípio que não se sustenta por sua verificação, pois essa origem é inconclusa do ponto de vista histórico. Sobre uma suposta solução encontrada na investigação da história, esta se perde na própria história. Com isso, a história deixa de ser uma referência para se lidar com a autoridade eclesiástica. O registro em manuscrito da autoridade eclesiástica existe hipoteticamente antes desta como leitora dos manuscritos, mas não é sua origem que interessa a Hobbes, mas a justificativa da autoridade eclesiástica, pois a atribuição do nome sagrado é resultado dessa autoridade, que os reúne, posteriormente, na forma de livro. Somente

a Igreja Anglicana é sagrada e não todos os registros dela em manuscritos, pois há registros manuscritos que não são considerados sagrados por ela. A condição de sagrado não é inerente aos registros manuscritos, porque ela é uma atribuição da Igreja Anglicana. Hobbes escreve para os cristãos já sob o poder da Igreja Anglicana e de seu livro constituído a partir dos manuscritos existentes.

A fim de mostrarmos a eficiência dessa circularidade, encaminharemos nossa argumentação para a dicotomia estabelecida por Hobbes em sua filosofia civil, que é o par *estado de natureza/estado civil*. Defendemos que a interpretação da igreja nesse quadro dicotômico nos ajuda a elucidar seu estatuto como leitora última e única dos manuscritos.

Mesmo como ponto inicial, o estado de natureza não é definitivo, ele é posto por Hobbes para ser recusado, porque dele decorre a fixação de um termo final, fora do estado de natureza e contrário a este, que é o estado civil. Ao ser vinculada à dicotomia estado de natureza/estado civil, a igreja, como leitora dos manuscritos, antecede ao estado civil, da mesma forma que os indivíduos isolados antecedem a ele. O estado civil, como termo final, torna-se um instrumento conceitual para legitimar a igreja como autoridade. Uma vez fixado o termo final em um estado civil, a passagem do termo inicial para o termo final se realiza na constituição de um poder soberano, como Hobbes demonstra.

Com o estado civil, há um quadro no qual a igreja pode ser localizada. Por isso, uma igreja se legitima no estado civil, pois esse hipoteticamente é um estado artificial fora da igreja e no qual ela foi inserida. A relação do poder eclesiástico com o poder público se dá no estado civil, que não é um lugar geográfico determinado em um dado momento. Esse quadro artificial e externo à igreja como leitora garante-lhe sua existência entre os cristãos, porque eles são também súditos. O estado civil possibilita a politização dos cristãos.

Hobbes apresenta a igreja como se ela estivesse no estado civil, e sua passagem para ele é uma introdução da igreja em oposição ao estado de natureza. Com o estado civil, o autor tem a condição de justificar a existência da igreja perante seus concidadãos, sejam eles cristãos ou não, porque uma igreja só pode ocorrer no estado civil, pois, sem este, as comunidades eclesiásticas¹⁵⁴ permaneceriam no estado de natureza, ou seja, elas se manteriam como fontes de conflitos entre si, ou como poderes paralelos ao poder público, pois há várias igrejas sem que exista um poder comum soberano entre elas. Hobbes trata a igreja em termos de estado civil, no qual há uma resposta pacífica dos eclesiásticos ao que eles acreditam ser o chamado divino; essa resposta não é encontrada entre as comunidades eclesiásticas isoladas e independentes, mas sim entre as comunidades que tenham entre si o estado civil como condição comum.

Todavia, apenas com o estado civil hipotético Hobbes não garante a igreja como idêntica ao poder público, faz-se necessário que ela passe de sua localização em abstrato no estado civil para sua personificação como poder público, que ela como pessoa se identifique com o poder público, ou seja, que a igreja seja Igreja Anglicana. No próximo capítulo, veremos como o autor acrescenta a condição de anglicana à igreja, mantendo sua condição de igreja.

¹⁵⁴ No estado de natureza temos que falar de igrejas, pois há várias igrejas e uma delas é a Igreja de Roma. A Igreja Anglicana é singular, idêntica ao poder público. Estamos falando da Igreja Anglicana, na qual existe a identidade com o poder político. A condição de anglicana não existe no estado de natureza, mas a igreja sim, pelo menos em termos hipotéticos.

4

A Igreja Anglicana como pessoa artificial

4.1 A personificação da igreja em sua forma anglicana

4.1.1 Pessoa artificial como Igreja Anglicana

No capítulo anterior, vimos que as igrejas foram inseridas por Hobbes no estado civil e que são tratadas a partir de sua localização nele. Todavia isso não é suficiente para a sua total efetivação entre os súditos cristãos, porque o estado civil é abstrato, por isso, torna-se necessário expor como o autor justifica a igreja entre os súditos cristãos de forma concreta. Para Hobbes, a questão que se põe em relação às igrejas é sua efetivação entre os súditos cristãos ingleses e não somente entre os cristãos. Neste sentido, qual o mecanismo usado pelo filósofo para constituir a igreja entre os súditos cristãos? O caminho seguido por Hobbes é permanecer no estado civil, no qual há um poder soberano como artefato que o caracteriza e o distingue do estado de natureza, porque ele retira os homens desse estado. Nessa permanência, ele

introduz o poder público como artefato, porque o que caracteriza esse estado é sua condição de ser civil, de ser um poder público.

Por conseguinte, com a instauração do poder público como artefato e por sua impessoalidade, Hobbes afirma que ele discorre sobre a cadeira do poder, e não exclusivamente sobre o homem que senta nessa cadeira¹⁵⁵. É preciso salientar esse fato, Hobbes escreve sobre a cadeira do poder e não sobre os homens. A cadeira do poder é o símbolo do centro da máquina pública e de onde o soberano mobiliza os instrumentos de defesa desse artefato. Ela se identifica com o artefato em sua impessoalidade. Sendo assim, o poder da Igreja Anglicana não está em se valer da cadeira de Pedro, que se pretende universal e exclui o poder público, localizado geograficamente. Por isso, para o autor, é incompatível a cadeira de São Pedro, símbolo do poder da Igreja de Roma como igreja universal, com o poder político. Sendo um símbolo fixo como elemento central de uma máquina, o que mobiliza a máquina? Para responder a essa pergunta, Hobbes introduz a imagem da alma artificial.

Na Introdução de seu *Leviatã*, Hobbes concebe o soberano como alma artificial da máquina pública, *pois dá vida e movimento ao corpo inteiro*¹⁵⁶. Estabelecendo um paralelo com a máquina pública, ele concebe as igrejas como se elas fossem coisas inanimadas, ou seja, dotadas de alma artificial, em analogia com o próprio poder público, também dotado de alma artificial, na pessoa de seu soberano. Assim como a máquina pública, a igreja tem uma alma artificial. Assim afirma Hobbes:

Poucas são as coisas que não podem ser personificadas por ficção. As coisas inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, Dedicatória (Mac. p. 75, Tuck p. 5). “*Besides, I speak not of the men, but (in the Abstract) of the Seat of Power, (...)*”. Neste sentido, o objeto da filosofia política em Hobbes é a cadeira abstrata do poder.

¹⁵⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, The Introduction (Mac. p. 81, Head p. 1, Tuck p. 11).

¹⁵⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XVI (Mac. p. 219, Head p. 81, Tuck p. 140).

Por que é eficiente a igreja ser concebida como dotada de uma alma artificial? Porque, dessa forma, ela pode ser soberana, existir porque dotada de um poder interno, um poder que a faça articular seus membros, e esse poder é associado por Hobbes à sua alma. A característica dessa alma é sua artificialidade, porque ela se encontra no campo da ficção racional.

A efetivação da igreja entre os súditos cristãos se dá na pessoa artificial, que é a instauração de um corpo que se impõe sobre os corpos singulares, convergindo todos para a unidade desse todo racionalmente preestabelecido, em identidade com a igreja. Essa é a própria definição de Hobbes do poder público ou político, como podemos ler no Capítulo XVII do *Leviatã*¹⁵⁸. Desse modo, a constituição da igreja se faz identificando-se com um poder público como este todo, formando a Igreja Anglicana. Em Hobbes, é possível uma instituição pública sem uma igreja (se o soberano e seus súditos forem todos ateus), mas não existe Igreja sem uma instituição pública com a qual ela se identifique. Essa é uma condição hipotética para a existência de uma igreja, e o fato de ser hipotética não é menos real e racional. Essa racionalidade é suficiente para se estabelecer uma igreja única e una entre os súditos cristãos, mesmo que todos eles se justifiquem na crença na presença de um espírito santo. Se a identidade fosse um resultado da presença de um espírito santo, haveria paz e concórdia entre as igrejas cristãs. O poder dos eclesiásticos não nasce no estado civil, mas se institucionaliza nesse estado, identificando-se com ele. A pessoa artificial é o lugar no qual a identidade dos poderes se torna possível. Ela garante a unidade do poder eclesiástico sobre os cristãos, porque elimina a diferença que supostamente caracterizaria uma igreja cristã e cuja unidade interna seria dissolvida se ela se identificasse com o poder público, uma vez que este não é necessariamente composto de eclesiásticos.

¹⁵⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XVII (Mac. p. 227, Head p. 87, Tuck p. 147).

Hobbes defende a particularidade da Igreja da Inglaterra; essa não está acima de qualquer corpo político, ela perde sua condição de igreja universal, porque há identidade entre a Igreja da Inglaterra e o poder soberano inglês. Se a Igreja da Inglaterra fosse universal, ela não seria a igreja *da Inglaterra*. Para o autor, a Igreja Anglicana é restrita ao poder político inglês, porque sua universalidade depende da extensão do poder político com o qual ela se identifica e, segundo Hobbes, não há um poder político universal que possibilite a universalidade dessa igreja. A Igreja Anglicana está delimitada na sua condição de anglicana. De acordo com o autor, ela se legitima nessa identificação, e não porque está num espaço geográfico — a Inglaterra —, pois ela pode estar em solo inglês e não ser idêntica ao poder soberano.

Com a igreja como uma coisa personificada, a identidade não se dá na cultura inglesa, nos costumes que caracterizam os ingleses, mas na Igreja Anglicana, que engloba esses costumes. A pessoa artificial não é um movimento social que se faz por si só como os fenômenos naturais, dotados de uma regularidade própria. Assim, a igreja cristã deixa de ser agente ou autor de uma realidade belicosa e torna-se um ator da paz, porque Hobbes a identificou com o corpo político que tem a paz como seu exercício. A Igreja da Inglaterra não é sinônimo do rei ou da assembleia inglesa, mas ambos são da Inglaterra. O filósofo justapôs os registros manuscritos e a pessoa artificial na concepção de Igreja Anglicana, em que *igreja* se refere a esses registros, e *anglicana*, à coisa inanimada ou dotada de alma artificial. Com a Igreja da Inglaterra, o ordenamento pacífico aparece aos súditos cristãos como a única alternativa para suas vidas, deixando de ser um fenômeno sobrenatural.

4.1.2 A Igreja Anglicana e seu templo

Para dar uma forma política às comunidades eclesiásticas, ou seja, para que haja uma República Cristã, é necessário que elas

tenham um lugar geográfico e institucional entre os súditos cristãos com autoridade sobre eles. Por isso a Igreja Anglicana se faz presente entre os cristãos na forma de um templo. Por intermédio do poder dos eclesiásticos, ela reproduz a *eclésia* original, registrada em manuscritos, na forma de templo, estabelecendo um lugar geográfico do culto à palavra divina comum entre os cristãos com autoridade sobre eles mesmos; ela se fecha sobre si mesma. Hobbes vê na igreja — que é um lugar de leitura do livro sagrado e de culto a Deus — um centro em torno do qual se reúnem seus membros. O templo é visto como um lugar geográfico determinado, pois é necessário esse lugar de convívio, porque os súditos cristãos vivem neste mundo, e neste mundo, o templo é o lugar “[...] onde os cristãos se reúnem para cumprir publicamente seus deveres sagrados”¹⁵⁹. A igreja ocupa um lugar, mesmo que o registro da *eclesia* em manuscritos lhe dê antecedência em relação a esse lugar. O templo é o lado visível da comunidade de cristãos que se faz na passagem da *eclesia* dos manuscritos para a igreja na forma de templo. A igreja depende dessa passagem dos manuscritos para o mundo terreno, ou seja, dos súditos cristãos. O templo é a concretização da *eclésia* e, ao se referir a ela, Hobbes pressupõe sua concretização. Pressupor a concretização da igreja significa que ela não é natural, ela não brota da terra como os cogumelos, mas decorre dos leitores dos manuscritos, ou seja, de uma autoridade eclesiástica, pois aquilo que Hobbes escreve a respeito dos homens também defendemos valer para qualquer igreja.

Essa passagem nos mostra o templo como posterior aos manuscritos e simultâneo à constituição da igreja. Por isso a igreja, como o templo onde os cristãos se reúnem, é posterior à *eclesia*. Essa posterioridade é mediada pelos eclesiásticos. O uso do nome igreja caracteriza a posteridade dessa igreja em relação à original, pois esta existia antes da igreja e também caracteriza a inacessi-

¹⁵⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIX (Mac. p. 496, Head p. 247, Tuck p. 391).

bilidade dessa igreja cristã original, só podendo ser reconhecida como registro manuscrito por uma autoridade, sem que possa ser recuperada nem encontrada, seja na natureza, seja no convívio humano.

4.1.3 Espaço interno da Igreja Anglicana

Com a identidade dos poderes na forma de Igreja Anglicana, a atuação de seus eclesiásticos leva os súditos cristãos para o interior dessa igreja, porque é no interior dela que os súditos se veem como cristãos e não somente como súditos. Por que é necessário se referir ao espaço interno da Igreja Anglicana? Uma vez estabelecido o livro sagrado como referência, eliminando o que vem de fora dele como mensagem divina, como é a situação dos profetas, é necessário um lugar neste mundo no qual o culto a Deus a partir do livro sagrado possa ser realizado. Isso se deve ao fato de os homens se relacionarem entre si e viverem neste mundo, de forma que não é possível uma igreja fora do mundo dos homens. Neste sentido, Hobbes encontra um lugar para o exercício da crença dos súditos cristãos na identificação dos poderes em um espaço político, que é o interior da Igreja Anglicana, ou seja, o culto cristão não é incompatível com o poder soberano; neste, aquele tem o seu lugar.

Os súditos cristãos se encontram enquanto súditos no espaço público, por ser esse espaço profano e fora do templo. No interior do templo, os súditos cristãos se veem como cristãos. Isso é possível porque a identificação dos poderes eclesiástico e civil mantém o templo como um lugar dotado de paredes que separam seu interior do meio natural e de outros homens. Sendo assim, o templo surge como o lugar onde os cristãos são apenas cristãos e não apenas súditos. Ele é a concretização dos limites ou a fronteira da Igreja Anglicana, que delimita o espaço profano fora do templo em face do espaço sagrado interno ao templo.

No interior do templo, os devotos cristãos percebem a identidade coletiva de paixões e de pensamentos ao compartilharem

esse espaço, mesmo sendo a constituição individual e a educação de cada um tão variáveis e tão fáceis de serem ocultadas de outros devotos. Na Igreja Anglicana, quando um devoto expõe suas próprias paixões e pensamentos, ele está expressando sua condição cristã, que também é compartilhada por todos os outros devotos ali presentes. A Igreja Anglicana tem um lugar interno que está delimitado e restrito às paredes do templo, gerando um espaço que é interno a esses súditos, ou seja, o espaço de uma igreja, lugar no qual se cultua Deus a partir da leitura do texto estabelecido. A igreja é um lugar em cujo interior há a crença na transcendência do espaço no qual os súditos cristãos se encontram. Neste sentido, há uma dupla natureza da igreja: como templo concreto, físico, localizado no espaço público, e como comunidade espiritual na qual se acredita. O culto entre as paredes do templo é a identificação dos poderes espiritual e temporal. A igreja simboliza essa identidade quando cultua a palavra divina. Essa identidade e unidade são visíveis para o súdito cristão como a marca do poder eclesiástico a respeito do que os súditos dizem do sobrenatural.

Por ser idêntico à autoridade soberana, o templo é político nas suas consequências, porque essa instituição eclesiástica ocupa um lugar geográfico no corpo político. No culto, que ocorre no interior da instituição eclesiástica, seus membros devotos acreditam se remeterem ao sobrenatural, sem efeitos sobre as leis públicas. Para o poder público é indiferente se isso é ou não uma ilusão, pois o culto no interior da igreja é expressão de um poder eclesiástico que se efetiva entre os súditos cristãos. Por estar no espaço republicano, o lugar que os súditos cristãos ocupam tem um endereço fixo. Nesse interior, os súditos cristãos permanecem na linguagem litúrgica como sua realidade, delimitados pelas paredes do templo, que existem para diferenciá-lo de outros órgãos do poder público, mesmo numa República Cristã. Por ser uma forma de poder, a elaboração do templo neutraliza qualquer tentativa da parte dos súditos cristãos de domínio do coletivo, porque, com

essa identificação, Hobbes justifica a Igreja Anglicana como forma de domínio dos súditos cristãos.

Com o estabelecimento da Igreja Anglicana, há uma continuidade da religião cristã em seu interior, pois ela se conserva em sua forma de templo; a religião cristã se conserva como instituição. Nessa continuidade, a Igreja Anglicana se legitima como anunciadora e não como instauradora do reino de Deus entre os homens. Como anunciadora desse reino, seu discurso eclesiástico é uma preparação para um reino que virá e esse discurso é a forma de a igreja se manter em sua natureza eclesiástica.

Desse espaço interno gestado pela Igreja Anglicana, decorrem três aspectos. Primeiro, há uma neutralização do potencial subversivo presente na crença dos cristãos. Segundo, há a afirmação da autoridade do culto anglicano em relação ao culto católico. Por fim, há uma justificativa para se conceber a Igreja Católica como apostólica e romana apenas, perdendo sua condição de universal.

4.1.4 A atuação da Igreja Anglicana

A pessoa artificial é o fundamento para o exercício da soberania e a Igreja Anglicana exerce essa soberania considerando-se uma pessoa artificial. A soberania não é exercida por um indivíduo solitário, por um herói ou por um visionário fora de uma estrutura de poder¹⁶⁰ mas por um homem ou por uma assembleia de homens que são operadores da máquina pública enquanto constituintes desta. Em Hobbes, o indivíduo como um herói solitário é substituído pela máquina dotada de um operador.

Como pessoa artificial, a igreja só atua se ela for personificada na figura do poder soberano, como aquele que fala e atua pelos membros da igreja. A igreja é uma autoridade que personifica o soberano. Por isso, como pessoa artificial, ela não é uma pessoa

¹⁶⁰ Y. C. Zarka atenta para essa perda da dimensão do heróico no segundo capítulo de seu livro *Hobbes et la pensée politique moderne*, p. 25-45.

natural, isto é, um autor, ela é um ator¹⁶¹. Ora, não é o soberano o autor, mas decerto os súditos cristãos, que se tornaram súditos ao autorizarem o poder público a atuar. Como ator, a atuação da igreja em identidade com o poder público só pode ser a de um representante, ela se torna um representante. Nessa relação do ator com o autor, os cristãos se tornam súditos.

Por ser uma pessoa artificial, a longevidade da Igreja Anglicana não é natural, ela se deve ao conhecimento e à capacidade desta como um poder soberano de se preservar, pois a religião cristã em si não garante a existência da Igreja Anglicana. Hobbes afirma que “[...] pela natureza das repúblicas, elas estão destinadas a viver tanto tempo como a humanidade, ou como as leis de natureza ou como a própria justiça que lhes dá vida”¹⁶². Essa mesma afirmação vale para a Igreja Anglicana, porque ela tem a mesma natureza das repúblicas, ou seja, está destinada a viver tanto quanto a humanidade e a razão natural¹⁶³. Por depender da razão natural, para Hobbes, a Igreja Anglicana mantém sua unidade devido à habilidade do poder soberano de mantê-la como autoridade pública. A identidade do poder político é causada pelos homens, ela é um efeito da ação de uma pessoa artificial como poder soberano.

Perante a desconexão das partes do corpo político ou da Igreja Anglicana provocada no interior das próprias partes, o poder soberano não vê o caos, ele não se deixa levar pelo irracional, mas aciona os elementos de sua defesa que estão em suas mãos e é de seu direito usá-los para tal fim. Para Hobbes, as partes de um corpo, no caso a Igreja Anglicana, se mantêm por eficiência ou pela capacidade de previsão de seu poder soberano, pela sua capacidade de operar com a máquina no controle dos efeitos desejados, a saber, a identificação dos poderes.

¹⁶¹ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XVI (Mac. p. 218, Head p. 81, Tuck p. 138).

¹⁶² Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 363, Head p. 167, Tuck p. 271).

¹⁶³ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 363, Head p. 167, Tuck p. 271).

Isso significa que, se a identificação dos poderes deixar de existir, a responsabilidade se deve a seus *obreiros* ou *organizadores*, artífices ou arquitetos, e não à matéria que compõe o corpo político, que é o súdito cristão como um homem dotado de corpo¹⁶⁴. Esse soberano é o responsável pelos homens que o criaram, pois estes não sobreviveriam fora do poder soberano, pois este é dotado de força suficiente para manter a unidade dos súditos em torno dele. O soberano artificial é responsável pelos elos artificiais que unem as partes do corpo político, que são denominados de leis civis¹⁶⁵, existentes entre os súditos cristãos, que necessitam de articulação, isto é, de governo, para que eles possam se manter como súditos e membros de uma igreja. A iminência da ruptura das partes do corpo político, que é a dissolução das leis civis, leva o poder soberano a operar com seus mecanismos de defesa em relação a essa ruptura.

Vimos que Hobbes fixa os manuscritos como referência e, ao fazer isso, põe os leitores dos manuscritos em evidência, leitores que ele considera na condição de leitores artificiais. Sendo assim, há uma mudança no estatuto do leitor, esse está sob uma condição. Hobbes passa do leitor no interior de seus costumes para o leitor como pessoa artificial. Com essa condição artificial, abre-se um quadro de exterioridade entendido como dicotomia estado de natureza/estado civil. O lugar do leitor está na dicotomia estado de natureza/estado civil como pessoa artificial.

Esse leitor é um ator dotado da habilidade do arquiteto que elabora um corpo artificial. Ele está presente na pessoa artificial da Igreja Anglicana. Esta ganha sua forma anglicana, efetiva-se como anglicana. No entanto, a Igreja Anglicana não é o ponto final da exposição, porque ainda é necessário seu meio de atuação, que também marca sua distinção da Igreja Católica. Por isso, é necessário tratar do meio de atuação do poder personificado. Esse

¹⁶⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 363, Head p. 167, Tuck p. 271).

¹⁶⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXI (Mac. p. 263-264, Head p. 109, Tuck p. 181).

meio se faz na forma de livro sagrado, agora acrescido da palavra *oficial*, ou seja, aditado do nome do rei da Inglaterra.

Com a versão *King James*, Hobbes justifica a identidade dos poderes eclesiástico e civil na forma de um poder civil e cristão, ou seja, de uma República Cristã. Por isso ele afirma que “[...] os representantes de um povo cristão são os representantes da Igreja; porque uma igreja e um poder civil de gente cristã são uma e a mesma coisa¹⁶⁶. Nessa afirmação de Hobbes, a coexistência entre os poderes é resultado de uma identidade entre a comunidade cristã, na pessoa da Igreja, e o poder anglicano, na pessoa do soberano. Por essa razão, a república se torna cristã e a igreja se torna anglicana. Em uma República Cristã, como é o caso da Inglaterra, a presença do sobrenatural se reduz à relação dos membros da igreja com os manuscritos na identidade dos poderes, porque ambos são pessoas artificiais. Os manuscritos têm sentido apenas para as comunidades eclesiásticas e, se eles tiverem sentido para o poder político, isto se deve à identidade de uma comunidade eclesiástica com o poder soberano, pois, fora dessa identidade, os manuscritos, para esse poder, são apenas documentos. Pelo fato de eles existirem como documentos, Hobbes não os reduz à condição de sagrados, exceto se uma autoridade eclesiástica legítima o fizer.

A identificação dos poderes se fez pela articulação dos elementos dessas instituições, porque os homens que constituíram o corpo político são também os responsáveis pela articulação que identifica os poderes¹⁶⁷. Assim como o poder político foi construído pelos homens, a identidade dos poderes também foi construída por eles.

Hobbes reforça o vínculo entre os manuscritos e o poder eclesiástico. O livro sagrado é discutido pelo autor para nos mostrar que a autoridade a respeito dos manuscritos decorre de uma denominação dada a eles por um poder eclesiástico, uma autori-

¹⁶⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, LVII (Mac. p. 576, Head p. 300, Tuck p. 460).

¹⁶⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 363-364, Head p. 167, Tuck p. 271-272).

dade que é externa ao livro, mas vinculada à tradição, que traz em seus manuscritos uma igreja como herdeira dos apóstolos.

Por causa de sua força operacional, defendemos que a Igreja Anglicana é um mecanismo de sua efetuação como leitora dos manuscritos. Sua força está no fato de ela absorver as novidades que emergem da existência dos registros manuscritos, ou seja, as novas interpretações ou novos manuscritos encontrados a partir dos quais se pretende atribuir-lhes a condição de sagrado. Neste sentido, há sempre um poder eclesiástico para o qual são dirigidas as novidades que surgem e lhe são incorporadas. Com a Igreja Anglicana, Hobbes elaborou um mecanismo que possibilita a existência de novidades e que é capaz de absorvê-las sem se destruir. A sustentabilidade da Igreja Anglicana depende apenas da capacidade desse mecanismo de absorver o que lhe é externo.

Ao realizar sua autoridade, a Igreja Anglicana torna-se um mecanismo de defesa da instituição, por neutralizar os fatores que a levam à sua dissolução. Por ser um poder soberano, ela tem em si mesma um mecanismo próprio de defesa. O livro sagrado é também seu mecanismo de defesa e não apenas um texto que serve de base a um culto. A Igreja Anglicana é soberana, é única, porque tem mecanismos que permitem que ela se rearticule constantemente, tem a capacidade de manter sua identidade como um poder soberano cristão. A maioria dos capítulos da Parte II do *Leviatã* trata da exposição dos mecanismos de defesa do corpo político, e eles estão presentes em uma República Cristã, ou seja, na Igreja Anglicana.

Interpretamos que esse mecanismo de defesa está presente em três dos seis fatores de dissolução do poder público elencados por Hobbes¹⁶⁸. Esses podem ser interpretados como mecanismo de defesa. No capítulo referente a essa dissolução, o autor afirma que é corrente entre os súditos cristãos acreditar nas três afirmações seguintes:

¹⁶⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 364-368, Head p. 168-170, Tuck p. 272-276).

- 1) “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações”;
- 2) “É pecado o que alguém fizer contra sua consciência”;
- 3) “A fé e a santidade não podem ser atingidas pela razão”¹⁶⁹.

A desqualificação dessas três afirmações, com base na razão natural, pode ser articulada pelo poder público como Igreja Anglicana, neutralizando doutrinas geradas pelos eclesiásticos, que se recusam a se identificar com o poder público, porque pretendem elaborar um poder paralelo ao poder da Igreja Anglicana.

Há uma substituição da crença dos súditos cristãos em que *todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações* pela aceitação de que a medida delas é a lei civil e o juiz é o legislador, que sempre é representativo do corpo político. Essa medida serve de guia para o comportamento dos cristãos. Ela não é resultado da leitura irracional dos manuscritos sagrados, ela é verdade sob a condição de identidade dos poderes, quando existem leis civis, e também sob o governo civil, nos casos que não estão determinados pela lei. Partindo dessa medida, os súditos cristãos adquirem a tendência para aceitarem para si mesmos a legislação civil e não a discutirem, e, posteriormente, para obedecerem a essas ordens, sem questionarem se elas estão conforme o que consideram conveniente em seus juízos particulares.

Segundo Hobbes, também é compatível com a sociedade civil, ou seja, com a leis civis, aquilo que aparentemente foi feito contra a própria consciência, porque, de acordo com a lei civil, não pode ser considerado pecado (ao contrário da crença dos súditos cristãos) *o que alguém fizer contra a sua consciência*. Legislação civil e consciência tornaram-se compatíveis, porque o que é feito contra a própria consciência não depende do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal, pois sua consciência e seus juízos são uma e a mesma coisa, e também a compatibilidade da legislação civil com a consciência individual não depende do

¹⁶⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 364-368, Head p. 167-170, Tuck p. 272-276).

pressuposto de que essa seja infalível. Segundo Hobbes, o súdito cristão, que vive em um corpo político, está sujeito à lei civil desse corpo; e essa lei é a consciência pública, pela qual ele já aceitou ser conduzido, embora um súdito cristão peque em tudo o que ele fizer contra a sua consciência, porque ele só tem sua consciência para seguir quando não possui qualquer outra regra para orientá-lo, ou seja, quando não está sujeito à lei civil. Nessa legalidade, na qual não há diversidade de consciências particulares, pois estas não passam de opiniões particulares, o corpo político, necessariamente, se mantém em sua ordem estabelecida, pois ele neutraliza qualquer fator de perturbação decorrente da uma análise de consciência particular, mesmo que isso se afigure aos súditos como negativo a seus olhos¹⁷⁰.

Com a razão natural, Hobbes vê motivos para que os súditos cristãos sigam a lei de seu país como regra de ação em vez de sua própria inspiração, ao contrário do que, de acordo com o autor, tem sido frequentemente ensinado para os súditos cristãos, ou seja, que *a fé e a santidade não podem ser atingidas pela razão e pelo estudo*, mas sim por inspiração sobrenatural ou infusão. Com a legislação civil, os súditos cristãos não caem no abuso de atribuírem a si mesmos o dever de julgar sobre o bem e o mal, ou de tornarem-se juízes individuais que fingem ser inspirados sobrenaturalmente. Neutralizar esse abuso leva o soberano à manutenção de todo o corpo político¹⁷¹.

O poder soberano mantém a identificação dos poderes por sua capacidade de previsão. Contra a visão futurista dos profetas que justificam a diferença dos poderes, Hobbes expõe aos cidadãos a lente preventiva do poder soberano. Esse prevê a ruptura dos ligamentos das partes entre si e destas com o poder central, ou seja, é o próprio poder soberano que as mantém unidas. O fato de Hobbes concentrar a segurança do poder do soberano nas

¹⁷⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 365-366, Head p. 169, Tuck p. 274).

¹⁷¹ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIX (Mac. p. 366, Head p. 169, Tuck p. 274).

mãos de um homem ou de uma assembleia de homens significa que a unidade desse poder se deve à capacidade de previsão deste do que ocorrerá com seu corpo político. No final do Capítulo XVIII do *Leviatã*, o corpo político é comparado por Hobbes a um telescópio, pois este é “[...] dotado de lentes prospectivas, a saber, a ciência moral e civil, que permitem ver de longe as misérias que ameaçam os homens [...]”¹⁷². Esse telescópio é um artefato que permite ver de longe as misérias que ameaçam os homens. Hobbes percebe que os profetas reservaram à guerra santa um lugar muito importante nas promessas sobre o futuro. É pelo fato de os profetas intervirem nas situações políticas de seu tempo que a guerra santa continua a existir agora em sua forma institucional, tornando-se, por isso, atual. No universo messiânico, ela é um futuro a ser realizado. A racionalidade do poder soberano é sua capacidade de previsão e o acionamento de seus mecanismos de defesa, que impedem a presença desse futuro irracional.

Com base em sua capacidade de prevenção, a atuação preventiva do poder soberano não se justifica no Bem Supremo, no que Hobbes denomina de *summum bonum*, que ele afirma não existir¹⁷³, mas na articulação do corpo político, no desempenho de seu arquiteto como uma força motriz. Hobbes concebe a preservação do corpo político como o critério de legitimidade do soberano, pois é legítimo o exercício do poder soberano que mantenha a unidade do corpo político; é legítima qualquer atitude do poder soberano para preservar a unidade de seu poder.

A iminência da ruptura dos ligamentos das partes do corpo político se deve ao desconhecimento ou à incapacidade do soberano de identificar os poderes. Para o autor, quando não há identificação, esta ocorre por falha na capacidade de previsão do poder soberano, pela inoperância desse arquiteto no controle das consequências de sua atuação e não pela matéria da qual o corpo

¹⁷² Hobbes, T. *Leviathan*, I, XVIII (Mac. p. 239, Head p. 94, Tuck p. 158).

¹⁷³ Hobbes, T. *Leviathan*, I, XI (Mac. p. 160, Head p. 47, Tuck p. 85).

político é composto, que é o próprio homem. Hobbes localiza na atividade do soberano a responsabilidade dessa identificação. Isso significa que, para ele, não há identificação dos poderes que não possa ser atribuída à eficiência do poder soberano. Para a própria segurança do corpo político, o poder soberano não pode intervir no lugar errado, pois a intervenção é dada apenas nas relações do poder soberano com os poderes que se pretendem universais. As habilidades às quais Hobbes se refere são as de um artífice e não as de uma pessoa virtuosa; trata-se de uma habilidade institucional, de uma pessoa artificial. Há uma leitura institucional ou eclesiástica dos registros manuscritos, porque há um leitor institucional, cuja natureza Hobbes considera necessário evidenciar.

4.2 A autoridade da Igreja Anglicana e a Igreja de Roma

4.2.1 A Igreja Anglicana e a tradição dos concílios

Hobbes vê a personificação da Igreja Anglicana, ou seja, o exercício de soberania da Igreja Anglicana no interior da tradição conciliar, que se dá a partir do Concílio de Laodiceia. Neste sentido, ele subordina a Igreja da Inglaterra à tradição dos concílios e, por isso, se submete a essa autoridade conciliar:

A primeira enumeração de todos os livros, tanto do Antigo como do Novo Testamento, são os Cânones dos Apóstolos, que se supõe terem sido coligidos por Clemente, o primeiro bispo de Roma. Mas como isto não passa de uma suposição que muitos contestam, o concílio de Laodiceia é o primeiro que conhecemos a recomendar a Bíblia às então Igrejas cristãs, como os escritos dos profetas e apóstolos, e esse concílio reuniu-se no ano de 364 depois de Cristo¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 423, Head p. 203, Tuck p. 326).

A Igreja Anglicana tem seu lugar como ministro público na tradição conciliar, que é encarregada como soberana da atividade de organizar e divulgar o livro sagrado como representante de seu poder para a instrução do povo¹⁷⁵. Por estar nessa tradição conciliar, a efetuação da Igreja Anglicana como organizadora do livro sagrado se faz por intermédio de sua ação institucional. Por ser institucional, ela desqualifica a leitura de um particular, mesmo que este acredite em Deus ou queira passar para seus leitores a ideia de que seria um piedoso. A palavra divina é, portanto, um *logos institucional*, um discurso ou oração institucional, ou seja, tem o poder da Igreja Anglicana, um poder eclesiástico. Por isso somente a linguagem institucional estabelece a quantidade e a ordem dos manuscritos, determina o seu domínio e também define o seu limite.

O poder eclesiástico institucional delimita e fixa um campo institucional, que se faz por intermédio da atribuição do nome sagrado, pois essa denominação pertence à natureza da linguagem institucional. A igreja como instituição opera com o nome sagrado como resultado de operações da linguagem que tornem possível o livro canônico. Com a atribuição do nome sagrado ao livro, a instituição eclesiástica apresenta aos súditos cristãos um tipo de signo sagrado que é o livro. Este possibilita a comunicação do pensamento da instituição eclesiástica, que não decorre da opinião pública. Tal pensamento está ligado artificialmente aos livros e serve para a recordação de quais são esses livros e em que ordem eles se encontram.

Isso significa que o que foi considerado sagrado por essa instituição não deve mais ser tratado pelos cristãos como dependente de sua imaginação nem que eles mesmos possam atribuir o nome sagrado a qualquer manuscrito. O poder eclesiástico institucional faz uso crítico dessa atribuição, pois ele retira a ilusão de que o nome pode ser utilizado por todos, como se esse nome fosse

¹⁷⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, II, XXIII (Mac. p. 289-291, Head p. 123-125, Tuck p. 204-206).

comum a todos, ilusão essa que está ligada a um discurso que aceita a existência dessa capacidade em todos os cristãos. O uso da palavra sagrado pelo poder eclesiástico institucional instaura uma ruptura entre o que os cristãos falam sobre o livro sagrado e o poder eclesiástico institucional.

Ao contrário do que escreve Hobbes, é comum, hoje em dia, se acreditar que a leitura de um texto sagrado é estritamente pessoal, subjetiva, e somente essa natureza pessoal importa, pois ela se dá no foro interno, na mente de um cristão, por isso não interessa a ninguém. No entanto, para o autor, isso não ocorre, pois, como ele bem viu, essa leitura é sempre coletiva, ela se dá em torno de uma comunidade eclesiástica, porque o próprio livro lido é resultado de uma organização coletiva, de uma comunidade eclesiástica, o que decorre de sua própria natureza. Essa dimensão comunitária ou eclesiástica do livro sagrado acontece porque a herança dos atos dos apóstolos é sempre coletiva na forma de igreja e esta não se constitui sem os manuscritos, pelo contrário, ela se legitima neles. Mesmo que se alegue a inspiração pessoal, como Hobbes mesmo afirma, esta, por ser particular, não gera uma lei, não tem validade universal.

Essa organização institucional do livro sagrado elimina o problema da multiplicidade de livros e, como tal, de interpretações, as quais eram problemáticas, para o filósofo, porque conflituosas. Os problemas decorrentes da diversidade de interpretações deixam de existir por causa da autoridade anglicana sobre o livro sagrado. Por isso a Igreja Anglicana é fundamental, porque os cristãos devotos tendem a extrapolar os limites dos nomes lidos, tendem a fazer sua própria leitura do livro, como se esse livro não fosse resultado da Igreja Anglicana e, muitas vezes, os leitores cristãos vão além da linguagem, acreditando erroneamente, com isso, viver sua fé com mais intensidade ou de modo mais sincero.

A declaração de ateísmo não pode anular o fato de que à palavra registrada seja atribuída a condição de sagrada por uma

autoridade, a não ser que se anule aquele que atribui essa condição, ou seja, que sejam mortos os eclesiásticos ou todos os homens devotos. A condição de sagrado dos manuscritos desaparece, mas não os manuscritos necessariamente, nem sua concepção como registros da palavra divina por uma autoridade. Com a desqualificação da subjetividade e do ateísmo como referência de anulação da autoridade eclesiástica, Hobbes está nos dizendo que apenas o poder da Igreja Anglicana transforma as escrituras em lei. Ele prioriza a determinação do livro sagrado a partir da autoridade da Igreja Anglicana, evitando discutir a natureza dos manuscritos por si só.

Apenas a elaboração de uma pessoa artificial não é suficiente para o exercício do poder público na forma de Igreja Anglicana, é necessário o exercício de soberania dessa igreja, que se faz na organização dos manuscritos, na edição do livro sagrado, que é o fundamento do poder eclesiástico, condição necessária para a soberania, uma vez que esta comporta a condição de igreja. Essa organização se faz a partir de uma tradição cristã por ela fixada. Esse exercício de soberania se dá por intermédio do fundamento da realidade dos eclesiásticos, que é a elaboração do livro sagrado, para que não haja um poder eclesiástico paralelo à Igreja Anglicana. No exercício de sua soberania, a Igreja Anglicana estabelece uma base legal, cristã e objetiva sobre a qual repousa uma interpretação única e comum dos testemunhos manuscritos.

4.2.2 A Igreja Anglicana e seu livro sagrado

A determinação do livro sagrado a partir da autoridade da Igreja Anglicana se faz por intermédio de certas perguntas dirigidas por Hobbes a seus leitores, que, em um primeiro momento, não dizem respeito à autoridade eclesiástica, mas à natureza dos manuscritos. Assim, o autor pergunta: “[...] como sabemos que eles são a palavra de Deus?”, ou: “Por que acreditamos que eles são a palavra de Deus?”. Entendemos que Hobbes nos apresenta essas questões para desqualificá-las e apresentar uma questão

primordial que, para ele, não é a natureza do livro, mas a autoridade última, que ele nos apresenta em outros termos: “[...] De onde as Escrituras tiram sua autoridade?”¹⁷⁶. Como podemos ver, essa questão diz respeito ao lugar da autoridade última e legítima. Com ela, Hobbes transfere o problema do que é o livro sagrado para a autoridade que lhe atribui esse caráter. No entanto, essa transferência não é suficiente, pois o autor concorda que há uma dificuldade em resolver essa questão que, segundo ele, decorre da impropriedade das palavras em que a própria questão está formulada. Para ele, a formulação correta da questão é “[...] por qual autoridade as escrituras são tornadas lei?”¹⁷⁷. Com essa nova pergunta, Hobbes altera a natureza do problema, pois ele transfere a questão de uma investigação pelo lugar em que se encontra a autoridade última e definitiva para uma autoridade existente, que é a Igreja Anglicana.

Hobbes constata e defende que Igreja Anglicana encontra nos manuscritos o lugar para o estabelecimento de seu domínio sobre os próprios manuscritos. No exercício desse poder, os registros manuscritos surgem como um campo de domínio estabelecido pela Igreja Anglicana, excluindo aqueles manuscritos que não foram considerados sagrados. A preocupação de Hobbes com o livro sagrado é uma preocupação com a obediência à autoridade última e única, ou seja, com a persuasão dos devotos cristãos à obediência ao poder da Igreja Anglicana.

O autor aceita o exercício da autoridade eclesiástica anglicana na geração do livro sagrado, exatamente porque foi autorizado por ela. Esse aceite nada mais é do que uma justificativa dessa autoridade e, por isso, Hobbes se direciona para a análise e o ordenamento dos registros manuscritos existentes, feitos pela Igreja Anglicana. Esse ordenamento e análise são feitos por intermédio de certas perguntas.

¹⁷⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 425, Head p. 205, Tuck p. 328).

¹⁷⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 425, Head p. 205, Tuck p. 328).

Ao contrário da maioria dos teólogos de seu tempo, e daqueles que o precederam, Hobbes põe em relação ao texto sagrado perguntas que serviriam para qualquer texto laico, como observa Luc Foisneau¹⁷⁸. Hobbes pergunta: Quais os livros (manuscritos) que compõem o livro sagrado? Em qual data os diferentes livros foram escritos? Quais foram seus autores? Quem tem a autoridade sobre eles e o direito de interpretá-los? Defendemos que essas questões não têm a função de elaborar uma edição crítica da Bíblia como nós a entendemos hoje, pois Hobbes se vale da edição que ele considera autorizada. Essas questões são necessárias, porque, para ele, há mediações entre o livro sagrado e seus leitores contemporâneos, suas questões visam sublinhar as mediações presentes na transmissão da palavra divina entre os cristãos. O contato com a palavra divina na forma de leitura não é direto, ele é mediado pelo número de livros, pelos autores dos livros, pela época em que eles foram escritos e pela finalidade desses livros. Como se nota, essas mediações são constatáveis pelo olho humano; podemos escolher este ou aquele texto, ou seja, quais entre muitos textos são textos canônicos, analisar o estilo deles, o acontecimento histórico que os gerou e seus autores. Dentre essas mediações estabelecidas por Hobbes, analisaremos, neste texto, como o autor trata o número de livros que compõe a Bíblia.

Para Hobbes, aquelas perguntas nos remetem a uma autoridade, elas servem para seu exercício; aquele que elabora o livro sagrado necessariamente tem que responder a essas perguntas, pois elas não são apenas uma curiosidade bibliográfica. Ao formular aquelas perguntas — que serviriam para qualquer texto —, Hobbes fixa a autoridade da Igreja Anglicana, porque essa estabelece uma diferença entre um texto considerado sagrado e um texto laico. Desse modo, a condição de sagrado tem de ser atribuída aos manuscritos por essa igreja, uma vez que esses textos

¹⁷⁸ Foisneau, L. *Hobbes et toute la puissance de Dieu*, p. 310.

não trazem em si mesmos sua autoridade. O estabelecimento dos livros canônicos é resultado da Igreja Anglicana:

Assim, como já provei que nos seus domínios os soberanos são os únicos legisladores, são canônicos, isto é, só constituem lei em cada nação os livros estabelecidos como tais pela autoridade soberana. [...] Conformemente a esta obrigação, só posso reconhecer como Sagradas Escrituras, dos livros do Antigo Testamento, aqueles que a autoridade da Igreja Anglicana ordenou que fossem reconhecidos como tais¹⁷⁹.

Nessa citação, além de afirmar a autoridade da Igreja Anglicana, Hobbes nos informa que é a partir dela que os manuscritos considerados sagrados são expostos como a fonte primária, a partir da qual os tratados de teologia são redigidos. Com isso, ele não tem a pretensão de elaborar uma edição crítica da Bíblia como nós a entendemos hoje, pois como o próprio Hobbes indica, ele se vale das edições que existem. No entanto, ele nos mostra que o contato com a palavra divina se faz na forma de leitura, e isso significa que a Bíblia, por extensão, também é um resultado da leitura feita pela Igreja Anglicana. Por causa disso, o autor defende que essa leitora é um poder visível e determinado que age sobre os súditos cristãos.

De acordo com Hobbes, o poder da Igreja Anglicana está no fato de ela elaborar seu livro sagrado. Como ela não cria os testemunhos manuscritos, que existem independentemente dela, os organiza na forma de livro sagrado. Com isso, os manuscritos passam a ter uma quantidade e uma ordem dadas pela Igreja Anglicana, que os delimita e os reduz a ela, estabelecendo seu campo de domínio eclesiástico e anglicano. Nada há fora desse ordenamento dado pela Igreja Anglicana¹⁸⁰, e se referir a um manuscrito

¹⁷⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415-416, Head p. 199, Tuck p. 319).

¹⁸⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415-416, Head p. 199, Tuck p. 319).

to sagrado é se referir ao livro sagrado elaborado e autorizado por ela. A natureza de um manuscrito está inserida nos quadros da elaboração dos livros sagrados, subordinados à autoridade da Igreja Anglicana.

Para o conhecimento do exercício dessa autoridade eclesiástica, Hobbes vê a necessidade de expor essa composição e ele a faz no Capítulo XXXIII do *Leviatã*, no qual as condições da política cristã já estão dadas de forma suficiente. A primeira questão que ele nos apresenta é o motivo que o leva a determinar esse cânone. Para o autor, o cânone é um guia para os cristãos, porque dele decorrem as leis a serem obedecidas pelos súditos cristãos:

Entendo por livros das Sagradas Escrituras aqueles que devem ser o Cânone, quer dizer, as regras da vida cristã. E, como as regras da vida, que os homens são em consciência obrigados a respeitar, são leis, o problema das Escrituras é o problema de saber o que é lei, tanto natural como civil, para toda a cristandade.¹⁸¹

Hobbes afirma, de início, que o conjunto de livros tem a forma da lei, estabelecendo, com isso, um vínculo entre ela os livros, mantendo o sentido hebraico de lei no Pentateuco. Ele estabelece uma relação entre a lei e os livros canônicos, pois estes nos dão a extensão da lei, delimitam o campo de domínio desta, que não teria consequências sem eles. Talvez haja dificuldades em se entender a associação entre livros e lei feita por Hobbes. Nossa dificuldade está no fato de os livros, como os entendemos hoje, serem separados da lei, pois, de modo geral, a lei não está vinculada a um livro, mesmo que, para nós, o código penal seja um livro. Todavia, esse código não é um livro no sentido de um livro de literatura ou de filosofia. A própria Bíblia hoje é lida como um livro que não se identifica com um código legal nem com uma coletânea de manuscritos. Para Hobbes, as leis são constituídas com os livros

¹⁸¹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415, Head p. 199, Tuck p. 319).

sagrados e por intermédio deles, para se estabelecer um guia para os cristãos, para estes saberem quantos e quais são os livros considerados sagrados e, com isso, fazerem referência apenas àqueles livros que o são.

A determinação do cânone como exercício de autoridade da Igreja Anglicana se faz estabelecendo os elementos de análise dos manuscritos. Esses elementos são o número de livros, os autores dos livros, a época em que eles foram escritos e a finalidade deles. Como se nota, a Igreja Anglicana pode escolher este ou aquele texto, ou seja, quais entre muitos textos são textos canônicos, analisar o estilo deles, o acontecimento histórico que os gerou e seus autores. Dentre desses elementos estabelecidos e em acordo com a Igreja Anglicana, Hobbes analisa o número dos livros bíblicos. Por que é necessária a determinação desse número? A Igreja Anglicana nos mostra que o número de manuscritos pertencentes ao livro sagrado é determinado e não indeterminado, pois esse número se refere ao que existe na tradição manuscrita, e tem a tradição como pano de fundo. Sem esse número, todos os manuscritos calalogados fariam parte do livro sagrado e, se assim fosse, o livro sagrado deixaria de existir, pois se diluiria em todos os manuscritos que existem, perdendo sua singularidade. O estabelecimento do número de manuscritos dá forma a eles, ou seja, torna-os livro sagrado. Por isso, esse número é considerado pelo autor quando ele elenca os manuscritos canônicos. Hobbes afirma:

É suficientemente sabido quais são estes livros, sem ser preciso enumerá-los aqui: são os mesmos reconhecidos por São Jerônimo, que considera apócrifos os restantes, a saber, a Sabedoria de Salomão, o Eclesiastes, Judite e Tobias, o primeiro e o segundo dos Macabeus (apesar de ele ter visto o primeiro em hebreu), e o terceiro e o quarto de Esdras. [...] Josefo conta cinco livros de Moisés, treze dos Profetas, que escreveram a história da sua própria época (e veremos depois como concordam com os escritos dos profetas contidos na Bíblia) e quatro dos Hinos e preceitos

morais. Mas São Jerônimo reconhece cinco livros de Moisés, oito dos Profetas e nove outros sagrados escritos, aos quais chama Hagiográficos. Os Septuaginta, que eram os setenta sábios judeus, enviados por Ptolomeu, rei do Egito, para traduzir a lei judaica do hebreu para o grego, não nos deixaram, como Sagradas Escrituras em língua grega, nada a não ser o mesmo que é aceito pela Igreja Anglicana.¹⁸²

Apesar do reconhecimento dos livros pela Igreja Anglicana, Hobbes comenta a existência de alguns compiladores da tradição judaica, que, valendo-se da tradição hebraica, na qual certos livros são aceitos como canônicos, tentaram estabelecer o número ou limites do livro sagrado, fazendo coincidir o número de letras do alfabeto hebraico com o número de livros bíblicos:

Josefo, um sábio judeu que escreveu na época do Imperador Dominciano, reconhece vinte e dois livros dos canônicos, fazendo o número coincidir com o alfabeto hebreu. São Jerônimo faz o mesmo, embora ambos os reconheçam de maneiras diferentes¹⁸³.

Essa diferença no reconhecimento dos livros se deve à recusa da tradição judaica como autoridade por parte de Hobbes. Com a tradição judaica, a palavra divina tem sua forma e seu limite dados pelas letras do alfabeto hebraico; o número de livros é o número de letras do alfabeto. Coincidir com o alfabeto hebraico significa restringir o livro sagrado à particularidade do povo judeu, o que lhe daria mais autoridade, por ser essa particularidade mais original. Hobbes não aceita que a autoridade única e última esteja na tradição judaica, mas propõe que ela seja dada pela Igreja Anglicana.

Ao analisar o número, ele nos indica que os manuscritos têm um início e um fim, que eles são os pontos extremos de uma reali-

¹⁸² Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 416, Head p. 199-200, Tuck p. 319-320).

¹⁸³ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 416, Head p. 199, Tuck p. 320).

dade que registra a palavra divina. Nesse registro, há um livro inicial e um livro final a respeito da palavra divina, nada há que possa ser considerado sagrado antes do primeiro livro nem depois do último. Não há uma palavra divina antes do primeiro livro, *Gênesis*, e depois do último, *Apocalipse*. Esses livros são os extremos da palavra divina. Os livros ou registros manuscritos recobrem a palavra divina em seu registro inicial e final. Os vários livros que formam o conjunto denominado Bíblia podem ser quantificados, identificados e concebidos como tendo uma unidade, mas uma unidade em uma quantidade determinada de manuscritos, isto é, eles formam uma ordem, apesar da sua diversidade. Esse conjunto é fundamental, porque ela nos dá a singularidade de cada livro ou grupo de livros, caso formem esse grupo, exigindo sua discriminação por causa da diferença intrínseca aos livros. Essa diferença traz a necessidade da escolha desses livros, que é feita por uma autoridade.

Na interpretação de Hobbes, a condição manuscrita da tradição cristã, pelo simples fato de ser manuscrita, traz a necessidade de investigar seus autores, pois os manuscritos foram escritos por alguém, de uma determinada forma, com um determinado conteúdo, em algum lugar, inspirados ou não. Por isso, para o autor, a redação dos manuscritos remete os organizadores do livro sagrado aos autores desses manuscritos como testemunho escrito. A inspiração presente nesses manuscritos não elimina o fato de sua autoria. Como Hobbes nos mostra, é da natureza dos manuscritos ter autores que os redigiram, porque eles realizam essa mediação. O desconhecimento de um autor ou autores não nos autoriza a dizer que eles foram escritos por um agente sobrenatural, não humano.

Como no número, o exercício da autoridade também se exerce nos autores dos manuscritos. Por que ela precisa analisar os autores para se exercer? A introdução dos autores traz a natureza humana para os manuscritos. A palavra divina é transferida daquele que a ouviu de Deus para um manuscrito redigido por esse ouvinte. Esse registro em manuscritos necessita de autores,

porque a palavra divina não se registra por si só e necessita da mediação do homem, pois foi para esse homem que ela se fez revelar. Os livros sagrados dependeram da mediação humana que registrou a palavra divina, que a tornou escrita. Com os manuscritos, o homem é um mediador entre a revelação da palavra divina e os manuscritos que a registram. Hobbes localiza o autor entre a palavra divina oral e o registro dessa palavra em manuscritos. Com isso, ele introduz a relação entre o homem e uma obra, ou seja, introduz o problema da autoria da obra, sem que o conteúdo dela seja criação do homem. O escrito é um testemunho daquele que o redigiu.

A palavra divina revelada é divulgada ao mundo por intermédio dos autores dos manuscritos, que a receberam oralmente e a registraram neles. Por isso, esse registro faz parte da realidade conhecida parcialmente pela razão, porque ele pode ser lido e não há leitura sem o uso da razão; aquele que lê não pode substituir ou imitar a vivência dos autores dos manuscritos, que, por sinal, é desconhecida por aqueles que os leem. Hobbes enfatiza isso ao afirmar que

[...] quando acreditamos que as Escrituras são a palavra de Deus, sem ter recebido nenhuma revelação imediata do próprio Deus, o objeto de nossa crença, fé e confiança é a Igreja, cuja palavra aceitamos e à qual aquiescemos. [...] É portanto evidente que tudo aquilo em que acreditamos, baseados em nenhuma outra razão senão tão só a autoridade dos homens e dos seus escritos, que eles tenham ou não sido enviados por Deus, a nossa fé será apenas fé nos homens.¹⁸⁴

Para Hobbes, a fé é apenas nos homens e essa condição imutável expõe as bases sobre as quais se assenta a autoridade sobre os manuscritos. Essa fé nos autores reduz e delimita os ma-

¹⁸⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, I, VII (Mac. p. 133-134, Head p. 32, Tuck p. 60-61).

nuscritos à condição humana de seus autores, porque os manuscritos são um registro do que foi ouvido de Deus.

O filósofo reconhece a existência dos autores dos manuscritos, no entanto, para ele, esses autores não são evidenciados pela história, pois os nomes das pessoas nos títulos dos manuscritos não indicam quem são os seus respectivos autores. Os homens que escreveram os manuscritos antecederam a esses manuscritos e eles nos são desconhecidos. Nessa situação, a razão é impotente para afirmar alguma coisa em relação à autoria dos manuscritos. Os autores não são compreendidos pelos argumentos da razão natural, porque, como afirma Hobbes, ela nada pode dizer a respeito deles, visto que a razão trata da verdade das consequências, e não das questões de fato:

Quanto a quem foram os autores originais dos vários livros das Sagradas Escrituras, é coisa que não foi tornada evidente por qualquer suficiente testemunho ou outra história (que é a única prova em matéria de fato), nem pode sê-lo por quaisquer argumentos da razão natural, pois a razão não serve para convencer da verdade dos fatos, mas apenas da verdade das consequências. Portanto, a luz que deve guiar-nos nesta questão deve ser a que provém dos próprios livros [...].¹⁸⁵

Para Hobbes, o desconhecimento dos autores dos manuscritos nos leva aos escritos como testemunhos. Ele transfere a legitimidade dos registros para os autores, mas, dos autores, constata apenas os manuscritos. Com isso, há um retorno a esses manuscritos. Neste ponto, pergunta-se o motivo de se analisar os autores. Isto se deve ao fato de o autor enfatizar a fé dos homens nos próprios homens, um mecanismo interno de autoridade que se perpetua entre eles, incorporando seus testemunhos manuscritos. Com esse retorno aos testemunhos escritos, a fronteira entre

¹⁸⁵ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 416-417, Head p. 200, Tuck p. 320).

o que é autorizado e o que não é tem outro ponto de fixação, neste caso, é o que está escrito e não os autores desses escritos. Hobbes destaca, ao mesmo tempo, o desconhecimento dos autores e a mediação humana inevitável, que configura a autoria. Essa mediação passa pela escrita, e a Igreja Anglicana, ao considerar esse desconhecimento e essa mediação, determina quais os testemunhos escritos que são tomados como referência. O estabelecimento dos autores dos manuscritos está no contexto de atuação da Igreja Anglicana como o poder legítimo que estabelece quais foram esses autores. A função da autoridade é determinar os autores em função da determinação do cânone, ou seja, do exercício do poder eclesiástico.

A dissimetria entre o autor dos manuscritos e o nome com o qual se atribui um título a cada um deles leva Hobbes a constatar que há um intervalo de tempo entre os manuscritos e seus verdadeiros autores, “[...] porque os fatos registrados são sempre mais antigos do que o registro, e muito mais antigos do que os livros que referem ou citam esse registro, [...]”¹⁸⁶. O registro da palavra divina é um objeto que pode ser lido e conhecido, porque ele tem uma antiguidade.

Como no número e nos autores, também o exercício da autoridade se exerce na antiguidade dos manuscritos. Por que ela precisa da antiguidade para se exercer? Porque há uma autoridade na antiguidade, pois ela é um campo estabelecido a partir de uma dissimetria entre o autor dos manuscritos e o nome deles posto como título dos livros, uma realidade a ser dominada. Seu domínio afirma o poder eclesiástico. O intervalo de tempo entre os manuscritos e seus autores nos mostra que o conhecimento dos manuscritos não depende do conhecimento de quem foram seus autores, pois sua natureza, ou seja, sua antiguidade, é mais importante do que a de seus autores. A antiguidade nos dá a datação dos manuscritos; eles

¹⁸⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXII (Mac. p. 419, Head p. 201, Tuck p. 323).

em si não são considerados, mas sua datação, seu lugar na história. Em que medida a história se torna uma autoridade? Os autores são um tema para os livros que levam o nome deles, mas não são um critério de conhecimento dos manuscritos; eles foram usados pelo filósofo para serem eliminados como referência absoluta ou definitiva, pois o critério de Hobbes é a antiguidade dos livros.

Hobbes afirma que ele se deixa guiar pela luz que provém da leitura dos próprios manuscritos e que essa luz dá a conhecer a ele e aos súditos cristãos a época em que os manuscritos foram escritos¹⁸⁷. Assim, a antiguidade se torna o critério de conhecimento desses manuscritos. Embora a razão não nos mostre o autor de cada livro, sua utilidade está no conhecimento da época em que os manuscritos foram escritos¹⁸⁸. O desconhecimento dos autores dos manuscritos leva a análise de Hobbes para a diferença de época de um manuscrito em relação a outro. Para ele, nós conhecemos a época dos manuscritos, mas não seus autores. Dessa forma, o conhecimento dos manuscritos, a partir de uma época passada, torna-se real por causa de sua condição temporal, pois eles foram redigidos num tempo determinado. O conhecimento deles é o que o autor denominou de uma questão de fato.

Quando Hobbes pergunta pela antiguidade dos manuscritos considerados sagrados, ele tenta conhecer o momento em que determinado manuscrito foi escrito. Conhecer esse momento é saber quando eles foram redigidos e qual o lugar que eles ocupam numa escala cronológica. Isso implica dizer que, se eles foram redigidos numa determinada referência de tempo, eles não existiam antes desse tempo determinado.

Por causa dessa determinação temporal, essa escrita não é eterna. Em Hobbes, a palavra divina é eterna, porque ela é anterior a seu registro nos manuscritos, e não porque estes registram a palavra divina. Se isso ocorresse, a palavra divina passaria a ter

¹⁸⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXII (Mac. p. 417, Head p. 200, Tuck p. 320).

¹⁸⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXII (Mac. p. 417, Head p. 200, Tuck p. 320).

uma época, perdendo sua condição de eterna, ou seja, ela não seria mais palavra divina. A antiguidade dos manuscritos analisada pelo filósofo expõe as épocas dos registros da palavra divina, e não a época da palavra divina, porque esta não varia com o tempo.

Decorre dessa análise que Hobbes desconsidera a leitura daqueles que concebem todos os manuscritos como sendo iguais, porque as diferenças temporais são irrelevantes. Para o autor, os manuscritos registram épocas diferentes, ou seja, eles não têm as mesmas datas que os localizam no tempo. Com isso, Hobbes não iguala os manuscritos por sua eternidade, eles não têm raízes na eternidade, pois foram escritos em épocas diferentes. Eles têm a época como fator intermediário, eles não são a palavra divina original, mas são registros datados da palavra divina.

Os manuscritos não podem mais ser lidos como se estivessem fora da história, assim como a palavra divina está. Hobbes distingue a palavra divina de seu registro, pois a palavra divina é eterna e seu registro é temporal. A determinação temporal dos manuscritos reflete os momentos históricos, suas datas se alteram no tempo, ao contrário da palavra divina, que não se altera no tempo, apesar da mudança de época de seu registro. A antiguidade é dos registros da palavra divina, e não da palavra divina, que se mantém para os leitores dos manuscritos por intermédio deles no decorrer do tempo. Todavia, a perpetuação da palavra divina não é consumida pelo tempo. O passar do tempo reforça a permanência da palavra divina, pois as mudanças a mantêm inalterada.

Com sua análise da antiguidade dos manuscritos, Hobbes aponta para o que é externo aos registros da palavra divina, que são os momentos em que ela foi registrada. A época na qual os manuscritos foram escritos fixa seu conteúdo, que está delimitado na determinação temporal deles, ou seja, na história.

A respeito da finalidade dos manuscritos, Hobbes afirma que há um objetivo nos diversos livros que compõem o Livro Sagrado, mesmo que haja divergência entre eles por terem sido es-

critos por diversos homens em épocas diferentes. Ele escreve a respeito desse objetivo, afirmando que

[...] tanto as histórias e profecias do Antigo Testamento como os Evangelhos e Epístolas do Novo Testamento tiveram um só e único objetivo, a conversão dos homens à obediência a Deus¹⁸⁹.

Essa citação não mostra a devoção de Hobbes a Deus, mas que a obediência a Deus é a finalidade dos escritos sagrados. Tal finalidade está presente no ordenamento dos manuscritos, no papel do leitor e organizador oficial deles, ou seja, da Igreja Anglicana. O exercício de poder da Igreja Anglicana está em obedecer a Deus. Hobbes destaca a obediência a Deus na atuação dessa igreja. Isso significa que a Bíblia não pode ser usada para justificar a desobediência em nome de Deus, pois, para o autor, há compatibilidade entre obedecer ao poder soberano na pessoa da Igreja Anglicana e a Deus.

Hobbes encontra nos manuscritos a justificativa para essa finalidade, detalhando os grandes períodos em que ela se manifesta. Para o filósofo, a obediência a Deus se verifica em três momentos dos manuscritos. O primeiro em Moisés e seus sucessores, os sumos sacerdotes e reis de Judá, no Antigo Testamento. De acordo com o autor, os cinco primeiros livros apresentam a genealogia do povo de Deus desde a criação do mundo até a ida para o Egito, a eleição de Deus como rei desse povo e as leis que ele prescreveu para seu governo. Nos outros livros (*Josué, Juízes, Rute e Samuel*, até o tempo de Saul), há a descrição das ações do povo de Deus, até o momento em que se libertaram do domínio de Deus e escolheram um rei. Por fim, segundo Hobbes, o resto da história do Antigo Testamento deriva da sucessão da linha de Davi até o cativoiro, encerrando esse primeiro momento¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 425, Head p. 204, Tuck p. 327).

¹⁹⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 424-425, Head p. 204-205, Tuck p. 327).

O segundo momento da conversão dos homens à obediência a Deus está nos manuscritos dos evangelistas a respeito da vida do Cristo, de suas ações e de sua pretensão ao trono enquanto ele viveu entre os homens. A manutenção da obediência se dá na continuidade da linha de Davi, da qual o Cristo é um sucessor, restaurando o Reino de Deus, cuja vinda foi prevista nos livros dos profetas¹⁹¹.

O terceiro momento da conversão dos homens à obediência a Deus está nos Atos e nas Epístolas dos apóstolos que declaram a vinda de Deus, o espírito santo, e nos sucessores do poder apostólico, desde quando o Espírito Santo baixou sobre os apóstolos no dia denominado Pentecostes até o dia de hoje¹⁹².

Esses três momentos da conversão dos homens à obediência a Deus nos mostram a pretensão política da leitura de Hobbes, pois esse tema registrado nos manuscritos permeia toda a leitura do livro sagrado. Esse é organizado buscando a obediência como sua finalidade. Com isso, a Igreja, como sucessora do poder apostólico, deve justificar essa obediência, porque ela é a finalidade a ser cumprida pelo sucessor dos apóstolos, como está registrado nos manuscritos sagrados.

4.2.3 Unidade e artificialidade do livro sagrado

Para Hobbes, a questão da unidade se resolve na reunião dos manuscritos em um volume único, em torno de um ponto único presente nesses manuscritos, que é o fato de eles serem considerados a palavra divina pela Igreja Anglicana. Essa unidade, ou seja, o livro, é o pano de fundo sobre o qual o poder eclesiástico como seu organizador age, justificando a unidade dos manuscritos. A mediação humana é o que possibilita a unidade, pois esta depende da natureza humana, de um mediador humano como um organi-

¹⁹¹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 424-425, Head p. 204-205, Tuck p. 327).

¹⁹² Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 424-425, Head p. 204-205, Tuck p. 327).

zador único e comum a todos os súditos cristãos; não há unidade nos manuscritos fora de um organizador também único. A unidade vem dessa mediação; ela decorre do poder eclesiástico porque este, por sua natureza, é aquele que atribui a condição de divino que dá a unidade pretendida. O poder eclesiástico como leitor se descobre como organizador dos manuscritos necessariamente.

Hobbes aceita o livro sagrado como o lugar de remissão ao transcendente e de perpetuação da palavra divina entre os súditos cristãos neste mundo, lugar esse acessível apenas a seus leitores devotos. O livro sagrado é resultado de uma igreja organizadora, que é sempre externa aos manuscritos, mesmo se legitimando neles, ao passo que a palavra divina é interna a eles. O livro sagrado surge como resultado de um estudo em seu fundamento, o que caracteriza uma filosofia da religião e não uma teologia. Neste sentido, pode-se dizer que Hobbes inaugura a filosofia da religião, ou seja, o estudo dos fundamentos da religião, no caso, dos manuscritos sagrados.

A partir de seu estabelecimento pela Igreja Anglicana, o livro sagrado torna-se um objeto delimitado e positivo, dotado de um conteúdo passível de discurso. O poder eclesiástico articula o que se pode interpretar de forma racional ou expressiva, ou seja, o que é irracional nos livros e o que é racional, e, por isso, o que é irracional não pode ser racionalmente dito, apenas cultuado, evitando qualquer julgamento ou hipótese que ultrapasse os textos delimitados. Essa singularidade nos leva à positividade da Filosofia, especificamente da filosofia política, de afirmar a realidade da religião cristã como religião testamentária. Em sua *filosofia civil*, Hobbes afirma que essa singularidade se deve à existência de textos considerados sagrados na forma de livro como uma referência da religião cristã.

Por causa dessa complexidade e inevitabilidade, a relação entre filosofia civil e teologia não é a diluição da teologia em uma epistemologia comum, mas sua diferenciação e sua irredutibi-

lidade. Por isso, Hobbes descreve em seu tratado a respeito dos corpos que a teologia não é filosofia¹⁹³. Ele se afasta da teologia, na medida em que se preocupa com a autoridade sobre os manuscritos e não com os manuscritos em si. Há uma relação complexa e inevitável entre filosofia civil e religião cristã. Ela é complexa, porque é necessário acomodar o racional com o irracional, e é inevitável, pois ambos pertencem à realidade humana. Mesmo que os elementos da relação entre filosofia civil e teologia sejam diferentes — um princípio ideal ou absoluto, sem registro, e o Deus bíblico criador, registrado em textos sagrados —, essa diferença possibilita a religião como objeto da filosofia civil; a positividade da religião é afirmada nessa relação. Expor essa diferenciação e irreducibilidade, presente na obra de Hobbes, é fundamental e atual, e a ausência de contato entre esses dois discursos diferentes compromete a eficiência do discurso político e seu exercício e obscurece a natureza da religião cristã.

Defendemos que Hobbes se vale de seu procedimento compositivo/decompositivo para a efetivação do livro sagrado, pois ele expõe a *Vulgata* como se ela fosse uma síntese de seus elementos constitutivos, que são os manuscritos, e sua constituição ocorre da mesma forma como os técnicos montam um relógio para desmontá-lo em seguida. O livro sagrado é entendido como algo que foi constituído, como o resultado de um mecanismo organizacional dos manuscritos e, para continuar válido, no entender do autor, deve ser reconstituído, uma vez que ele entende que a autoridade católica sobre os manuscritos é ilegítima. O ordenamento dos manuscritos depende da capacidade do poder eclesiástico de encadear e de conectar os manuscritos na forma de livro, obedecendo a uma determinada ordem, uma operação de adição e subtração à qual se remetem todos os manuscritos existentes. Sendo assim, o livro sagrado é uma soma total a partir da adi-

¹⁹³ Hobbes, T. *Do Corpo*, I, I, § 8, p. 33.

ção de manuscritos, subtraindo o que não é considerado sagrado. Esse raciocínio sobre o poder eclesiástico nada mais é do que a adição do nome sagrado a certos manuscritos e a subtração deste de outros manuscritos. O nome sagrado se estende a tudo a que o cálculo do poder eclesiástico é aplicado. Ao decompor a *Vulgata* em manuscritos e recompô-la novamente em um volume único, Hobbes nos mostra que o livro aceito, a *King James Version*, tem a mesma natureza da *Vulgata*, porque ela também foi composta pela autoridade romana.

A autoridade sobre os manuscritos depende da ação dos homens para formarem um único volume e, por ser elaborado por eles, esse volume pode ser decomposto em seus elementos constitutivos, que são os manuscritos, ou seja, a fonte da autoridade pode ser investigada e essa autoridade pode ser questionada e transferida para outro sujeito. A *Vulgata* é decomposta em seus diversos manuscritos e procede-se a uma investigação de suas propriedades, que são os autores, o número, a época e a finalidade. Há uma analogia, segundo a qual o livro sagrado está para o artefato assim como os manuscritos estão para as peças de um artefato, pois ambos têm como natureza o fato de poderem ser construídos e desconstruídos por aqueles que com eles operam. Por ser uma coletânea de manuscritos, o livro sagrado é uma montagem desses manuscritos que formam um volume.

Com isso, Hobbes recusa a autoridade católica que estabeleceu seu fundamento na *Vulgata*. O modelo mecânico é usado como retórica para expor a falta de legitimidade da autoridade católica presente na *Vulgata*, aceita pelos cristãos, e para mostrar que a composição desse livro é humana, ocorrendo de tal modo que essa autoridade não se justifica por sua diferença em relação a outros leitores. Hobbes não aceita que a palavra final esteja com a Igreja de Roma. A autoridade dos teólogos romanos como leitores que têm a última palavra sobre os manuscritos é recusada por ele. A analogia com o relógio é uma retórica que transfere o

assentimento do cristão para o livro sagrado elaborado pela Igreja Anglicana. Os manuscritos só podem ser acreditados¹⁹⁴. Hobbes nos mostra que essa denominação de livro sagrado ao conjunto de manuscritos foi feita pela autoridade católica. O sagrado é um nome atribuído à *Vulgata* pela autoridade católica¹⁹⁵. A analogia mecânica mostra, para os súditos cristãos, a submissão à autoridade da Igreja Anglicana. Por isso, Hobbes cita a tradução inglesa feita no reinado do rei Jaime, a *King James Version*¹⁹⁶. Essa irá dizer aos súditos cristãos ingleses que a versão autorizada pelo rei da Inglaterra — a *King James Version* — é o livro considerado sagrado por esse poder, uma vez que a *Vulgata* foi recusada como livro sagrado.

A *King James Version* é necessária, porque ela é a única forma de continuar a tradição manuscrita, pois o cristianismo se constitui na reunião dos manuscritos existentes na forma de livro. A nova autoridade é feita nessa recomposição dos manuscritos, agora, fora da autoridade romana. Para Hobbes, o que é considerado sagrado são os manuscritos e não a autoridade da Igreja de Roma, mesmo que, como um poder eclesiástico, ela pertença à tradição cristã.

O livro sagrado na versão *King James* que a Igreja Anglicana formula é o que deve ser seguido pelos cristãos ingleses, pois estes devem obedecer à Igreja Anglicana como organizadora desse livro. Essa versão faz parte da retórica de seu poder eclesiástico e mantém a identidade entre os cristãos anglicanos ao ser elaborada como livro. Em Hobbes, a *King James Version* tem uma dimensão institucional cuja existência unifica os súditos cristãos ingleses sob a Igreja Anglicana, porque a versão do rei é resultado de uma identidade entre os cristãos em torno de um poder eclesiástico.

¹⁹⁴ Hobbes, T. *Leviathan*, IV, XLVL (Mac. p. 683, Head p. 367-368, Tuck p. 554).

¹⁹⁵ O nominalismo foi usado como uma crítica à *Vulgata*. Ele retira o sagrado como essência dela, e o nome sagrado atribuído à *Vulgata* torna-se uma etiqueta.

¹⁹⁶ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXV (Mac. p. 444, Head p. 217, Tuck p. 345).

A Igreja Anglicana mantém sua identidade com o rei da Inglaterra ao usar o seu nome no livro sagrado, e essa identificação justifica sua aceitação pelos súditos cristãos. A *King James Version* é a consolidação da redução e da delimitação da palavra divina coligadas no interior de um livro e, ao mesmo tempo, sua identificação com o poder político na pessoa do rei, retirando a característica subversiva do livro sagrado por causa dessa identidade. Com a marca do nome real, passa a existir um livro sagrado oficial, aceito pelo poder político.

A unidade da palavra divina é trazida para o mundo dos súditos cristãos na forma de *King James Version*, ou seja, o livro oficial, que dá unidade externa aos manuscritos. Esse volume ou livro preserva a leitura dos cristãos que o consideram como palavra divina e mantém essa palavra no mundo dos homens, mesmo sendo um livro organizado pelos membros da Igreja Anglicana. A permanência da palavra divina no mundo dos súditos cristãos depende da reprodução dessa palavra na forma de *King James Version*.

4.2.4 O pressuposto do livro como termo final

Com esses elementos, vimos como Hobbes expôs a seus leitores a composição do livro sagrado e como isso os dirige para a Igreja Anglicana como autoridade última e única. O livro sagrado é resultado de justaposição: o autor justapõe o início de sua análise — os manuscritos — com o seu fim — o livro. Ele apresenta os manuscritos como se eles fossem o ponto de partida, no entanto, Hobbes parte do livro sagrado e o decompõe em livros. Hobbes mantém o livro como princípio e o que é necessário para realizá-lo, que é a igreja. Ele parte do livro já considerado sagrado pela Igreja Anglicana, cuja decomposição em manuscritos nos explicita a autoridade organizacional da qual o livro resulta. Isso possibilita à Igreja Anglicana considerar sempre supostos manuscritos que não estavam presentes em edições anteriores no momento em que elabora seu livro sagrado; ou seja, o mecanismo exposto

por Hobbes incorpora a novidade que emerge da existência de manuscritos. Generalizando, em relação a um livro sagrado, há sempre um poder eclesiástico, pelo qual a novidade que surge dos manuscritos é dirigida e incorporada por esse poder.

Hobbes acredita na continuidade entre os livros, que aparentemente inexistiria pela singularidade de cada um deles. Segundo o autor, a continuidade entre os livros é dada pela crença do poder eclesiástico na presença da palavra divina interna a eles; essa continuidade está vinculada ao poder eclesiástico. Decorre disso que, sem essa devoção institucional, os manuscritos perderiam sua continuidade e deixariam de se referir à sua unidade interna; eles se tornariam apenas documentos históricos, arqueológicos, postos um ao lado do outro, cujo vínculo entre si seria hipotético. Neste sentido, a história ocuparia o lugar da teologia e a cronologia prevaleceria sobre a mensagem divina.

Ao conceber os livros bíblicos como resultado da Igreja Anglicana, Hobbes introduz o livro sagrado em sua filosofia civil, uma vez que não é possível analisá-lo sem o seu tratamento filosófico. Com isso, retira o livro sagrado como referência da filosofia natural, ou seja, os filósofos escrevem a respeito do livro sagrado, mas não como os teólogos nem como os estudiosos da natureza. Apesar da racionalidade de sua análise, o livro sagrado não pertence ao reino de Deus por natureza. Esse reino, somado à política cristã, ou seja, ao reino profético, é o contexto elaborado por Hobbes no qual se encontra a reflexão sobre o livro sagrado, preparada pelo Capítulo XXXI, a respeito do reino de Deus por natureza, e pelo capítulo XXXII, que inicia a Parte III do *Leviatã*, a respeito dos princípios da política cristã. O autor justifica a atuação de um sujeito racional sobre os manuscritos e o estabelecimento de um cânone, ou seja, as regras da vida cristã como ele mesmo denomina¹⁹⁷. O filósofo justifica alguns manuscritos como

¹⁹⁷ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXIII (Mac. p. 415, Head p. 199, Tuck p. 319).

parte do livro sagrado aceita pela Igreja Anglicana. Apesar de ele ter constatado a presença da diversidade de sujeitos que denominam o que é sagrado entre os vários manuscritos existentes, a Igreja Anglicana é a autoridade última e final.

Dessa forma, Hobbes chega ao organizador e intérprete dos manuscritos, desqualificando desse modo o conflito entre os homens como uma reprodução das guerras de Deus. A determinação do cânone se justifica somente por intermédio do poder dos eclesiásticos anglicanos como solução efetiva. O autor justifica o domínio da Igreja Anglicana sobre aqueles que não acreditam que a atividade de organizar os manuscritos dependa de relações de poder, de uma hierarquia entre os membros do poder eclesiástico. Essa dependência expõe a condição humana de seus membros. A constituição da Igreja Anglicana só pode ser tratada de forma humana, ou seja, pela razão natural, e isso está sob o domínio humano, isto é, da política, das relações de poder. Hobbes pretende dar conta da palavra divina como realidade eclesiástica como uma realidade que foi trabalhada pelos homens, pois os registros manuscritos têm leitores que se advogam autoridade.

4.2.5 A autoridade da Igreja Anglicana sobre os profetas

Tendo a Igreja Anglicana sido tomada como referência por Hobbes, torna-se necessário examinarmos como ele trata a questão dos profetas. Essa questão é posta pelo modo como o autor aborda a própria natureza dos profetas, pois eles constituem uma das formas de revelação de Deus aos homens e, como testemunhos da voz divina, sua voz pode ser interpretada como mais forte que a voz da Igreja Anglicana. O filósofo vê, na pessoa dos profetas, a entrada do acaso e do irracional na política, fora da autoridade soberana, com a força de autoridade sobre o destino dos súditos cristãos, como se existisse uma autoridade absoluta fora da instituição pública. Com os profetas, se abre a possibilidade de uma au-

toridade paralela, o que pode levar à desobediência civil. O perigo da dissolução do poder público está presente na pessoa do profeta.

Por sua condição de receptor da voz divina, o profeta é externo aos manuscritos e à Igreja Anglicana, cuja palavra os manuscritos registram. E se ele é externo aos manuscritos porque recebeu sua mensagem pela voz de Deus, é o profeta que dá a condição de sagrado aos manuscritos — sua autoridade é anterior à Igreja Anglicana. O profeta antecede à Igreja Anglicana e, nessa antedecência, ele é sempre atual e está acima do texto e da autoridade dessa igreja. Por causa da natureza dos manuscritos e de seus leitores, Hobbes verifica que há sempre a possibilidade de um homem reivindicar a condição de profeta e isso já aparece nos manuscritos na forma de falsos profetas.

Por isso, ele trata o profeta como um tema ligado às relações de poder, ligado a uma autoridade. Há entre os profetas e os membros da Igreja Anglicana uma disputa de poder pelo monopólio da autoridade. Está a autoridade na voz dos profetas, dos quais decorrem os manuscritos, ou nos membros da igreja como leitores dos registros dos profetas? Se ela estiver nos profetas, os membros das igrejas estão submetidos a eles e haverá sempre uma possibilidade de um novo profeta, mesmo que haja uma igreja instaurada entre os súditos cristãos, o que desqualifica a autoridade dessa.

Na análise do autor, a voz do profeta é reduzida a um passado inacessível e que jamais retornará. Nesse ponto, Hobbes é religioso, pois acredita que o profeta foi inspirado; se não fosse, não haveria manuscritos a serem considerados sagrados entre os existentes, uma vez que uma igreja cristã não os cria. Os homens compartilham apenas o resultado da inspiração profética, que são os registros manuscritos dessa mensagem profética. Hobbes aceita a comunicação direta de Deus aos homens, e quando ele afirma que Deus fala diretamente a um homem, tal homem entende e aceita essa comunicação, pois Deus não se vale da escrita, mas de sua voz sobrenatural, usada como instrumento de comunicação com os homens.

Apesar da crença na revelação direta de Deus aos profetas, Hobbes se vale dos manuscritos para nos mostrar como Deus se comunicou com os homens. O registro manuscrito surge como intermediário entre Deus e os homens e veda o acesso direto a Deus, como ocorreu com os profetas autores dos manuscritos. Com isso, o filósofo faz com que o conhecimento da comunicação de Deus pelos homens dependa dos manuscritos. Como se vincula a essa mediação, a retórica de Hobbes está em convencer os cristãos de que eles não devem dar ouvidos ao que não está registrado nos manuscritos considerados sagrados, ou seja, naqueles que afirmam terem se comunicado diretamente com Deus.

Hobbes não estabelece uma passagem dos profetas para os homens diretamente, porque pressupõe a mediação do manuscrito e a natureza do leitor. Nessa mediação, a inspiração profética é deslocada para os manuscritos e sua força está no efeito da leitura deles, porque eles se tornaram causa de inspiração. Os homens se inspiram ao lerem os manuscritos e não porque ouviram diretamente o profeta. A inspiração foi reduzida aos manuscritos e, uma vez registrada, torna-se efeito de uma leitura; a relação entre inspiração e manuscritos é possível, porque esses são sempre atuais, e a inspiração como vivenciada pelos profetas, um passado inatingível, provado pela própria existência dos manuscritos. Hobbes bloqueia a inspiração no próprio registro desta.

O autor nos mostra que a revelação da palavra divina é um registro em manuscritos do qual ele parece não duvidar. Por ser um registro, a palavra divina só pode ser lida e interpretada e, por isso, o acesso a ela, independentemente de seu registro, não se põe mais para Hobbes.

Outro aspecto das profecias são os sonhos da mente humana. O autor adverte seus leitores de que os sonhos proféticos seduzem os homens, mesmo sendo raros, porque da mesma forma que Jacó, Isaac e outros profetas se comunicaram com Deus em sonhos ou por meio de uma visão. Alguns súditos cristãos desejam dis-

tinguir-se da maioria dos homens por se considerarem eleitos de Deus e por acreditarem poder se comunicar com Ele como os antigos profetas se comunicaram. Tomam como motivo o fato de, nos tempos do Antigo Testamento, os sonhos e as visões dos profetas terem sido considerados a palavra divina por aqueles que redigiram os manuscritos sagrados e também pelos leitores desses manuscritos. Baseando-se no fato de os homens bíblicos terem sido homens, os leitores dos manuscritos se comparam aos profetas do Antigo Testamento que, por meio de imagens oníricas ou de uma visão, receberam a revelação da vontade de Deus. Para esses leitores, Jacó, Isaac e outros profetas são iguais a eles, porque, como tais homens bíblicos, esses súditos cristãos e leitores também sonham. Para os súditos cristãos, os sonhos proféticos podem ocorrer entre eles porque já ocorreram entre os homens bíblicos, segundo os testemunhos registrados nos manuscritos. Ao se compararem aos profetas do Antigo Testamento, os súditos cristãos alegam que seus sonhos têm uma natureza diferente da sucessão de imagens, a qual ocorre quando os homens estão acordados.

Os sonhos são utilizados por Hobbes para mostrar que a palavra divina é um registro, mesmo sendo o registro de um sonho. Por isso, o sonho não é um contato com Deus, porque ele não é um registro sagrado. O registro torna-se um divisor entre o divino e sua palavra registrada. Os sonhos não alteram isso como acreditam os homens, e a revelação em sonhos se encontra apenas registrada em manuscritos. É ilusório que ela ocorra novamente, pois os sonhos não são concebidos como uma atualidade sempre presente de comunicação de Deus com os homens. Se a comunicação de Deus com os homens ocorreu em sonhos e visões pela voz sobrenatural de Deus, essa comunicação não pode ocorrer novamente, porque os devotos assim a desejam. Por isso, Hobbes lança dúvidas sobre se aquele que recebeu a palavra revelada pode ser acreditado por outros homens. Por que os outros acreditariam que Deus se revelou para esse homem? Hobbes acredita que, para os

homens, não é fácil distinguir a comunicação de Deus do que é uma invenção ou delírio dos homens. E graças a essa dificuldade é necessário conhecer a natureza da imagem e da audição, porque a mente é o limite da natureza humana e o reino profético de Deus está além desse limite.

Os sonhos proféticos são um problema a ser investigado, segundo Hobbes, porque eles dizem respeito à obediência dos súditos cristãos, pois são usados como justificativa para a instauração de um poder paralelo que realiza esses sonhos, induzindo, por isso, os súditos cristãos a desobedecerem ao poder republicano. Com a separação entre as profecias e os sonhos, Hobbes introduz os sonhos como tema de Filosofia, e as profecias são retiradas como tema de Filosofia, sendo fixada a leitura e a composição dos textos sagrados como tema da Filosofia Civil. Os sonhos estão relacionados ao convívio dos homens, devido à natureza da imaginação e da mente. A natureza dos sonhos leva o autor a prescrever uma norma que dita que os homens não devem obedecer a um homem, seja ele quem for, somente porque este teve um sonho que considerou profético, pois tal sonho é apenas um sonho. Por isso, os sonhos não devem ser usados como forma de legitimidade de um poder eclesiástico e como justificativa de visionários que, para realizar o anúncio do Reino de Deus, instauram um poder paralelo ao poder republicano. A obediência ao poder soberano e os direitos desse poder não se justificam por intermédio de sonhos, mas pela razão.

Com isso, o conhecimento dos sonhos proféticos torna-se a referência para argumentar contra a doutrina católica, porque Hobbes vê nos sonhos um desconhecimento dos órgãos da sensação e um abuso na leitura dos textos sagrados. Para o filósofo, alguns homens se consideram os únicos a terem acesso ao reino de Deus, pois alegam que os sonhos não são iguais para todos os homens, pois nem todos se comunicam com Deus, porque este não fala com todos os outros homens, mas somente com eles, que se

consideram homens dotados de uma sensibilidade sobrenatural. Esses últimos não se consideram pertencentes à natureza comum dos homens, seus sonhos não são, portanto, delimitados e reduzidos à mecânica e à fisiologia dos corpos. Decorre dessa comparação com os profetas que os sonhos proféticos registrados em manuscritos justificam os sonhos dos súditos cristãos como sendo proféticos.

Ao tomar os sonhos como referência de realidade, Hobbes concebe os sonhos proféticos a partir dos registros manuscritos, portanto, o fato de ele aceitar as profecias se deve a elas estarem registradas em manuscritos considerados sagrados por um poder eclesiástico. É o registro sagrado das profecias que lhe confere realidade. A análise dos sonhos e das profecias leva Hobbes a separá-los, de forma que o significado das profecias deve ser procurado nos registros manuscritos.

O autor diferencia os sonhos da mente humana e o registro dos sonhos em manuscritos, pois esse registro é algo diferente das imagens na mente: ele é considerado sagrado por estar registrado no livro sagrado. Em Hobbes, o registro da palavra divina nos manuscritos é real, pois isto caracteriza a leitura dos cristãos devotos, por isso eles podem ser aceitos pelos devotos ou recusados pelos ateus, no entanto, para o autor, esse registro antecede essa aceitação ou recusa. Hobbes aceita a antecedência da palavra divina ao ter como referência a leitura dos manuscritos, que adquire realidade entre os homens, caracterizada pela linguagem profética presente neles. Com essa antecedência, Hobbes pode lidar com as consequências da religião, ou seja, com o comportamento dos leitores dos manuscritos. Tal antecedência tem um estatuto político que faz com que o filósofo lide com o que é considerado divino de forma legítima. A força do argumento de Hobbes está em considerar as consequências da crença na revelação, o que não é necessariamente devoção de sua parte.

Para Hobbes, os sonhos proféticos são aqueles registrados nos manuscritos. O sonho de Jacó é, na visão do autor, a comuni-

cação de Deus como ela está registrada nos manuscritos. A condição divina das imagens vale apenas para Jacó, porque assim está escrito. Um homem pode alegar ter vivenciado os sonhos de Jacó pelo contato com a linguagem que possibilita essa vivência, ou seja, lendo os manuscritos. Todavia, segundo Hobbes, o escrito a respeito de Jacó vale mais porque não podemos viver o que ele viveu. Segundo Hobbes, a fé dos homens é a fé no testemunho escrito, e não no conhecimento da vida de Jacó ou de uma experiência semelhante à experiência dele. A igualdade dos homens está na vivência da linguagem. Para o devoto cristão, a comunicação divina, em sua origem, não é mediada pela imaginação, pois essa comunicação é a própria palavra divina; o contato com Deus rompe o mecanismo das imagens. Em Hobbes, essa ruptura permanece apenas como registro, pois a comunicação divina original, vivida pelos profetas, não é acessada pelos leitores em sua leitura dos manuscritos que registram essa comunicação, a leitura deles não recupera a comunicação divina original, mesmo que esta seja lida pelos súditos devotos.

Os homens não têm como reviver a comunicação inicial com Deus, porque a vivência da palavra divina é mediada pelos manuscritos e a leitura deles não é um acesso direto à palavra divina original. Para o autor, os manuscritos são um referencial de uma realidade inacessível. A linguagem manuscrita exige a submissão dos corpos humanos aos manuscritos, porque ela pertence ao campo da fé, no entanto essa submissão não é acesso à palavra divina original para além dos manuscritos, pois o reino de Deus permanece inacessível. Por isso Hobbes afirma, a respeito da recepção da fala de Deus, que as muitas maneiras como Deus dá a conhecer sua vontade aos homens só devem ser procuradas nas Sagradas Escrituras, onde há muitas passagens que mostram os sinais pelos quais as pessoas deveriam reconhecer sua presença e seus mandamentos¹⁹⁸. Esse conhecimento não faz de Hobbes um

¹⁹⁸ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXVI (Mac. p. 458-459, Head p. 226, Tuck p. 358).

teólogo, mas um intérprete dos manuscritos independente deles. O autor toma como referência as Sagradas Escrituras, estabelecendo o vínculo entre as profecias e o conhecimento do registro da palavra de Deus. Ele aceita os registros manuscritos das profecias, os quais somente podem ser lidos porque tais profecias são vivenciadas na leitura deles; não há profecias fora do que está registrado nos manuscritos. Aos textos sagrados foi reservado o papel de substituto das profecias, pois, como afirma Hobbes, desde Cristo, as Sagradas Escrituras “[...] substituem e suficientemente compensam a falta de qualquer outra profecia [...]”¹⁹⁹. Por isso, para ele, não há mais profetas nem profecias. Hobbes, portanto, mantém as profecias, pois elas são registros, e também mantém as leis da natureza, que desqualificam quaisquer profecias advindas de supostos profetas.

Novamente a questão: qual o estatuto do profeta, autor dos manuscritos, se ele não pode se valer deles para se justificar como profeta? Como se justifica o profeta se ele pertence à natureza humana? Hobbes aceita o profeta, no entanto, os homens não têm acesso ao primeiro profeta, apenas aos registros de suas profecias. Esse registro manuscrito evita a contradição em relação ao estatuto do primeiro profeta, porque permite aceitá-lo fora da condição humana, sem que jamais esteja presente, no entanto, entre os homens. Se os profetas estivessem presentes entre os homens, a natureza humana não valeria para eles, e eles não seriam iguais a outros humanos. Com a valorização do registro manuscrito, Hobbes retira a possibilidade de um profeta futuro. O manuscrito justifica o profeta passado e elimina o futuro profeta. Os homens não têm como serem profetas, pois não têm os manuscritos como referência para a sua autoridade profética. Os homens são sempre atuais, enquanto os profetas estão mergulhados em um passado longínquo e inacessível. Nesse sentido, os registros manuscritos

¹⁹⁹ Hobbes, T. *Leviathan*, III, XXXII (Mac. p. 414, Head p. 198, Tuck p. 318).

são um fator limitador para qualquer apelo ao sobrenatural, às mensagens proféticas.

Com sua exposição sobre a natureza dos profetas e das profecias, Hobbes desqualifica os futuros profetas como se esses pudessem pôr-se como autoridades por si mesmos. Com isso, ele reforça a Igreja Anglicana, ou seja, a instituição, porque esta é racional, visto que é uma das formas de revelação de Deus aos homens. A instituição comporta a palavra profética presente nos manuscritos mantendo-a neles por intermédio da palavra racional, também presente nos manuscritos e na instituição eclesiástica anglicana. A política cristã é uma leitura racional e institucional dos manuscritos, que registram a palavra divina revelada aos profetas. Desse modo, as profecias não se sobrepõem à razão, ou seja, à instituição; elas podem, por sua vez, alimentar uma leitura irracional dos manuscritos, o que deve ser evitado, segundo Hobbes, pela própria instituição.

Uma vez estabelecida a instituição eclesiástica anglicana como referência da palavra divina, o domínio anglicano se efetiva na fixação de um espaço no qual ele se exerce, no qual os súditos se reúnem sob a autoridade anglicana. Uma igreja só é seguida se os súditos devotos, como seus membros, se reunirem no espaço que lhes foi reservado por sua igreja. Por isso o interesse de Hobbes em justificar um lugar para a Igreja Anglicana entre os súditos cristãos e acima deles, independente de um poder que se diz universal, como é o caso da Igreja de Roma. Com esse espaço como seu campo de domínio, a Igreja Anglicana se realiza entre os súditos cristãos ingleses. Por essa razão Hobbes vê os cristãos como súditos e não como cristãos apenas.

A crítica do autor aos profetas é política, e é feita tomando como princípio a instituição eclesiástica. Contra o profeta, Hobbes nos apresenta a igreja como instituição, ou seja, como passagem da palavra divina diluída no universo humano para a palavra divina institucionalizada, elaborada a partir dos manuscritos determina-

dos pela Igreja Anglicana. Com a delimitação das profecias no âmbito do seu registro manuscrito, Hobbes reforça tanto a instituição eclesiástica quanto o poder institucional da comunidade de cristãos.

4.2.6 Redução da Igreja Católica à Igreja de Roma

Hobbes considera a Igreja Anglicana a única leitora dos manuscritos da qual resulta o livro sagrado, mantendo, por causa disso, o contato com eles. Com a realização da Igreja Anglicana como fator de distinção, por ela ser uma nova leitora, o autor fixa o testemunho manuscrito sem a intermediação dos teólogos tradicionais. A própria leitura de Hobbes e também da igreja reformada é a instauração de uma nova leitura que se propõe a criar uma tradição. Ele justifica uma nova leitura da tradição cristã com a qual ele acredita recuperar o cristianismo original e mantê-lo, por intermédio da Igreja Anglicana, como o poder cristão que não é o poder católico, mas que se justifica nos manuscritos. Hobbes estabelece uma relação entre a Igreja Anglicana e o registro manuscrito, regredindo às origens da igreja cristã. Essa regressão tem por objetivo recuperar a originalidade da igreja, considerando a Igreja Anglicana como a igreja autêntica. Para o autor, a Igreja Anglicana é a comunidade presente nos manuscritos sagrados.

Os manuscritos surgem como testemunhos registrados a partir dos quais há uma abertura para fora do primado da Igreja de Roma, constituindo o início de uma ruptura com a autoridade da Igreja Católica. Hobbes recusa a Igreja de Roma como sendo a *igreja* mencionada nos manuscritos, uma autoridade última e universal. Com isso, há uma mudança na mediação, ou seja, na autoridade, pois essa se transfere da Igreja Católica para a Igreja Anglicana, transferência essa justificada em manuscritos. Ser a igreja legítima significa que a crença na presença de um espírito na igreja original permanece na Igreja Anglicana e não na Igreja Romana.

Com a Igreja Anglicana, os manuscritos são lidos fora da tradução latina, ou seja, da autoridade da Igreja de Roma. Por isso Hobbes vê realidade em um leitor que não seja a Igreja de Roma, porque a qualidade de sagrada atribuída pela Igreja de Roma à tradição foi abandonada, desaparecendo sua condição de leitora tradicionalmente oficial que dava unidade aos manuscritos presentes nessa tradição, restando apenas os registros manuscritos a serem lidos e reorganizados. Assim, os manuscritos adquirem uma condição singular, pois permanecem como um resultado da perda da tradição católica e, ao mesmo tempo, como um retorno à situação original.

Hobbes desconsidera a autoridade católica e rompe com a tradição latina presente na composição da *Vulgata* e com os livros de teologia escritos com base nessa composição. De acordo com o autor, a *Vulgata* é a referência para se conhecer a natureza e a legitimidade dos eclesiásticos católicos, e ele desconsidera, por ser inútil, a sinceridade daqueles que leem a *Vulgata*. Vimos que os diversos manuscritos comentados por Hobbes surgem da decomposição da *Vulgata*, o que nos mostra a base artificial da denominação de sagrado atribuída a ela, pois, com essa atribuição, o livro se destrói enquanto algo imutável, porque sua condição de sagrado é atribuída, não é inerente a esse livro²⁰⁰. Nesse sentido, Hobbes chega ao livro sagrado, sendo esse um termo final, resultado de uma recomposição dos manuscritos que resultaram da decomposição da *Vulgata*, mantendo a condição sagrada deles.

A partir desse ponto, o livro sagrado se apresenta aos leitores cristãos em língua inglesa, em uma língua de um poder público determinado, que é a Inglaterra. Deixa de existir uma língua universal de uma igreja universal para se ler a palavra divina. Podemos afirmar que, do ponto de vista geopolítico, em termos de autoridade eclesiástica, o poder se desloca de Roma, como cidade

²⁰⁰ A prova disso é a existência de concílios para se decidir quais os livros que compõem a Bíblia.

sagrada e eterna, para Londres, capital de um Estado particular. A Igreja Católica é transformada em Igreja de Roma; ela perde sua universalidade, realçando seu romanismo, pois passa a ser uma igreja particular, uma igreja de uma cidade particular, visto que não há uma cidade universal. A universalidade, presente nos nomes católica e cristã, é um nome, porque a comunidade se denomina universal, quando na realidade ela não é, pois tem apenas o desejo de ser universal — sua universalidade é um nome apenas.

Mesmo que haja o desejo entre os teólogos por uma comunidade eclesiástica universal, sua realização é sempre particular, pois, para Hobbes, não há uma comunidade como ponto de confluência de todas as outras, escondida entre algumas comunidades eclesiásticas, a ser descoberta pela razão ou pela fé dos devotos cristãos e que possibilite essa universalidade desejada pelos eclesiásticos. A potência dos eclesiásticos se realiza somente de forma comunitária e singular como característica de sua expressividade, já que é de sua natureza cristã ter esse desejo de universalidade; somente entre eles há esse desejo e somente eles acreditam poder realizá-lo. A expressão de um desejo por um domínio universal não incorpora outra comunidade, a passagem que possibilitaria sua universalidade teria que incorporar todas as comunidades eclesiásticas, o que se mostra irrealizável. O desejo de universalidade gera apenas um consenso momentâneo entre as comunidades, quando essa universalidade é obtida sem conflitos.

O conflito entre os eclesiásticos não é visto em termos de heresia perante uma reta doutrina, mas como um conflito de potências singulares, decorrente da inexistência de uma autoridade última, consensual entre os próprios eclesiásticos. Quando Hobbes recusa a universalidade da Igreja de Roma, ele tem em mente o conflito entre as comunidades eclesiásticas, pois essa recusa nos mostra que, para ele, não há potência eclesiástica universal. A localização dos eclesiásticos em uma relação de poder retira o monopólio da Igreja de Roma enquanto um ideal a ser

mantido, porque os eclesiásticos romanos se diluem entre os eclesiásticos existentes e se singularizam, não sendo mais portadores do universal. Essa diluição e essa singularidade não são compatíveis com um monopólio eclesiástico, que se caracteriza por sua exterioridade e universalização. Com a recusa do monopólio da Igreja de Roma, a relação entre os eclesiásticos é marcada pela diferença de potências.

Hobbes neutraliza o poder eclesiástico como poder universal, único e uno, pois há diferenças nas potências eclesiásticas singulares, porque a Igreja de Roma não se identifica com um poder político, visto que não existe entre os homens um poder universal, que é condição necessária para a sua universalidade em relação aos cristãos, nem essa igreja é parte do poder político, porque ela se considera espiritual em seu fundamento. Em Hobbes, há uma neutralização do poder dos eclesiásticos católicos e não a eliminação dos eclesiásticos romanos, pelo contrário, há uma afirmação de sua condição romana, que por ser romana não é universal²⁰¹.

O autor descreve, principalmente na Parte IV de seu *Leviatã*, a presença, na tradição cristã, da pretensão à universalidade da Igreja de Roma, que se vê como católica e cuja autoridade está na pessoa do papa, ao qual ela acredita subordinar os poderes políticos. Dentro do princípio da universalidade do poder da Igreja de Roma, somente o poder eclesiástico deveria ser universal, segundo a interpretação de seus teólogos, e esse poder não pode ser universal se identificando com o poder político, pois essa identificação o tornaria particular, porque o poder político é particular, jamais universal. A Igreja Católica se recusa, por sua própria natureza, a se conceber como Igreja de Roma, a perder sua universalidade, porque essa perda implica o fim de sua condição de

²⁰¹ Esse é o argumento usado pelas igrejas ortodoxas localizadas no Oriente. O patriarcado, se é romano, não pode ser católico, ou seja, universal. Igreja Católica *Romana* seria uma contradição, pois romana a particulariza.

mentora do reino da cristandade²⁰². Por isso, a pretensão à universalidade da Igreja Católica torna-se uma resistência a qualquer poder político, feita em nome do reino cristão na terra.

No entanto, a Igreja de Roma não pode se tornar universal, mesmo acreditando que deva sê-lo, por se fundamentar em manuscritos considerados sagrados, pois há um limite nela que é o fato de ser de Roma. Hobbes se fundamenta nesse limite da Igreja de Roma em instaurar o reino de Deus neste mundo sob o controle do papa. Esse limite é uma realidade do poder eclesiástico anglicano que o filósofo expõe e a partir do qual ele pensa o próprio poder eclesiástico e sua relação com o poder político. Segundo Hobbes, a particularidade da Igreja Anglicana se apresenta em toda a sua potencialidade porque ela se constitui como uma República Cristã, que se liga ao reino de Deus por intermédio de sua condição comunitária e tradicional, ou seja, por sua condição de igreja, que representa o reino de Deus entre os súditos cristãos e em identidade com o poder público. Nessa representação eclesiástica particular, ou seja, anglicana, Hobbes vê a solução para o problema político da universalidade de uma comunidade cristã, porque esta não mais se pretende uma autoridade universal acima dos poderes públicos existentes, uma vez que está em identidade com o poder público. Na República Cristã, a presença do reino de Deus é por natureza inerente à condição cristã da república, na qual ele se realiza em identidade com o poder público.

Vimos que a crença no sobrenatural, na análise de Hobbes, só pode ser vivida nas relações de poder entre os homens e nenhuma fé elimina essa condição. A religião cristã é uma forma de poder institucional, ela é política em sua vivência. Hobbes não

²⁰² Hobbes não retira a universalidade do cristianismo ao subordinar ou identificar uma igreja ao poder público. A universalidade se dá entre as igrejas cristãs e no interior delas, como se existisse um reino espiritual compartilhado entre os diversos cristãos membros de suas igrejas, compartilhamento esse, que, no entanto, não atinge as diversas repúblicas nas quais as diversas igrejas se localizam.

criou a Igreja Anglicana, sua preocupação é com a legitimidade dela, com seu direito ao exercício do poder e com a obediência dos súditos cristãos. A identidade dos poderes dá legitimidade à Igreja Anglicana, porque ela estabelece a quem pertence o direito de mando e o dever de obediência. Com essa justificativa, o autor tem uma visão moderna da igreja e mantém sua condição de cristã, ou seja, de igreja original. A identidade dos poderes é um resultado e não um princípio.

5

Conclusão

Vimos, no primeiro capítulo, que Hobbes trata a comunidade cristã no quadro das relações de poder pelo fato de ela ser uma forma de poder. Neste sentido, o autor analisa o discurso dos eclesiásticos como uma forma de poder que justifica a separação dos poderes e consequentemente como um fator de causa de conflitos, pois, na guerra civil inglesa, as igrejas foram agentes decisivos. Há a elaboração de uma justificativa da desobediência em nome da igreja. Como uma forma de poder, a igreja é autônoma, e se mostra como um poder paralelo, ou seja, não há identidade de poderes. A doutrina cristã é tratada como um mecanismo interno de um poder eclesiástico, cujo discurso alimenta a máquina eclesiástica, o que lhe dá força e singularidade e justifica a desobediência civil em nome da igreja. A partir da efetivação do discurso eclesiástico, Hobbes fixa o corpo e a razão natural como referência de realidade. Com essa fixação, ele desqualifica a autoridade da tradição em nome da autoridade da razão. Para seu estabelecimento, o autor propõe a seus leitores a leitura de si mesmos, a partir da qual ele define a razão como cálculo e a divisão da Filosofia em natural e civil. Hobbes nos mostra o corpo como objeto presente nesses ramos da Filosofia e sua potência. Ele passa da leitura de si mesmo para o corpo humano, como base sobre o qual a razão natural opera com a realidade por intermédio do discurso.

No capítulo segundo, vimos que o discurso verbal e mental é uma exposição do corpo como referência de realidade, uma vez que não é possível um discurso sem um corpo que o emita. Esses discursos são uma expressão da potência dos corpos e a referência desses. Tal potência faz Hobbes atuar sobre os costumes humanos existentes, pois esses são a realização da potência dos corpos humanos. Por isso, o autor se dirige para os costumes, porque eles são uma prática de homens dotados de um discurso sobre eles mesmos e sobre a realidade. Os costumes, entendidos como um poder coletivo, são expressões do discurso mental e verbal dos homens. Tendo sido concebidos como expressão da natureza humana, e não mais como autoridade última e final, os costumes, uma vez que são múltiplos, geram diversos leitores dos manuscritos, que se consideram uma autoridade única e final.

No terceiro capítulo, vimos que Hobbes instaura os manuscritos como referência de realidade para seus leitores, por causa da impossibilidade de se encontrar nos costumes humanos uma autoridade última e final. Nos manuscritos se encontra o registro da igreja herdeira do Cristo, e, por causa desse registro, a eficiência da igreja, seu poder de domínio, passa a depender de uma legitimidade manuscrita. Os manuscritos substituem os costumes, tornando-se uma realidade para seus leitores, porque podem ser lidos independentemente de seus autores, ou seja, dos costumes humanos como autoridade última e final. O registro manuscrito de uma igreja reporta seus leitores para uma igreja que foi vivenciada pelos autores dos manuscritos, que teve sua existência registrada por esses autores, mas que somente existe como registro. Como o registro bloqueia o acesso à igreja original, ela se torna um registro a ser lido, mesmo que este anteceda aos leitores, porque não foram os leitores que registraram a igreja e sim os autores dos manuscritos.

Com o registro manuscrito de uma igreja, instaura-se uma diferença entre a igreja leitora dos manuscritos e o registro da

igreja nos manuscritos. Hobbes só pode operar com a relação existente entre os manuscritos e os leitores deles, ou seja, só pode operar com os leitores dos manuscritos. Por isso, com os manuscritos, instauram-se os leitores posicionados fora deles como realidade na qual a igreja se encontra. A autoridade eclesiástica se constitui a partir dos manuscritos como leitora, porque é necessário um leitor que fixe os manuscritos sob seu domínio e que se legitime por intermédio deles.

Com esse leitor, abre-se uma realidade artificial entendida por Hobbes como uma dicotomia na forma de estado de natureza/estado civil. O lugar do leitor como pessoa artificial e da igreja como um corpo artificial por ele elaborado está nessa dicotomia. A partir disso, Hobbes opera com os manuscritos em sua condição de objeto e, neste sentido, há uma mudança no estatuto dos manuscritos, pois eles estão sob uma condição artificial. O autor fixa os manuscritos como referência em sua condição artificial, o que significa que eles foram lidos por um leitor artificial e são uma realidade para seus leitores.

Por fim, no quarto capítulo, vimos que a Igreja Anglicana, como pessoa artificial, é um ator, que elabora um corpo artificial ao desempenhar sua habilidade soberana. A manutenção da identidade dos poderes na forma de Igreja Anglicana decorre de seu poder interno, que lhe delimita um corpo artificial a partir desse poder. Esse corpo artificial é resultado da habilidade de um arquiteto presente na Igreja Anglicana como pessoa artificial.

Para Hobbes, a identidade dos poderes na forma de Igreja Anglicana é elaborada como um mecanismo de defesa do poder público e também da igreja cristã. Essa identificação dos poderes se realiza na elaboração e na edição autorizada da *King James Version*, que se torna o livro sagrado da Igreja Anglicana. Esse livro traz o nome do rei que o autorizou a ser publicado e, com isso, o problema político do paralelismo dos poderes desaparece, porque o poder do rei como poder público é soberano perante os cristãos,

ou seja, os cristãos passam a ser súditos cristãos. Nessa edição do livro sagrado, a passagem das igrejas na cristandade para a Igreja Anglicana se concretiza, sendo o livro sagrado o termo final dessa passagem. Hobbes nos mostra que a edição do livro sagrado é resultado da capacidade operacional da Igreja Anglicana e de sua autonomia. Essa capacidade operacional da Igreja Anglicana a protege das visões daqueles que se consideram profetas, pois estas são externas à instituição pública. Neste sentido, a Igreja Anglicana tem autoridade sobre a autoridade tradicional dos profetas, mantendo, por isso, sua autonomia. Essa autonomia é uma exposição dos direitos de sua soberania, de sua liberdade de atuação como poder soberano, pois não existem impedimentos para o exercício de seu poder. Dessa forma, Hobbes estabelece o fim de um reino da cristandade ao conceber a Igreja Católica como Igreja de Roma. Ela não tem jurisdição sobre a Igreja Anglicana. Por causa disso, há o desaparecimento do poder paralelo na identidade dos poderes presente na Igreja Anglicana.

Referências

Para este estudo, no que diz respeito às obras de Hobbes, foi utilizada a edição de W. Molesworth, Londres, 1839-1845 — reimpressa pela Scientia Verlag, Aalen, 1966 — *Thomæ Hobbes Opera philosophica quæ latine scripsit*, em cinco volumes, e *The English Works of Thomas Hobbes*, em 11 volumes.

No entanto, em vez dos textos da edição de W. Molesworth, foram utilizados, por existirem edições mais rigorosas, os seguintes livros: *Leviathan* (edição de C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Classics, reimpressa em 1985); a edição do *Leviathan* de Edwin Curley (Hackett Publishing Company, Inc. 1994); *De Cive* (edição de Howard Warrender, *Works of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1983) e *The Elements of Law Natural and Politic e Behemoth* (edições de Ferdinand Tönnies, London: Franc Cass, 1969).

A respeito das traduções, foram consultadas a tradução francesa de F. Tricaud (*Leviathan*, Paris, Sirey, 1971), as traduções em língua portuguesa de J. P. Monteiro e M. B. N. Silva (*Leviatã*, São Paulo, Martins Fontes, 2003), de Rosina D'Angina (*Leviatã*, São Paulo, Ícone, 2000), de R. J. Ribeiro (*Do Cidadão*, São Paulo, Martins Fontes, 1992), e de J. A. Lopes (*A natureza humana*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s.d.). Também foi consultada a tradução francesa de Dominique Weber (*Éléments de la loi naturelle e politique*, Librairie Générale Française, 2003). Para o *De Corpore*, foi utilizada a tradução feita por José Oscar de Almeida Marques (*Sobre o corpo – Parte I: Computação ou lógica*,

Campinas, Unicamp/IFCH, 2005); e a tradução de Maria Isabel P. Limongi e Vivianne C. Moreira (*Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica*, Campinas, Editora Unicamp, 2009). Por fim, para o *Behemoth*, foi utilizada a tradução de Eunice Ostrensky (*Behemoth ou o longo parlamento*, Belo Horizonte, UFMG, 2001).

Obras de Thomas Hobbes

HOBBS, Thomas. *A natureza humana*. Tradução: J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [1987?].

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento*. Tradução: Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução: R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBS, Thomas. *Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica*. Tradução: Maria Isabel P. Limongi e Vivianne C. Moreira. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

HOBBS, Thomas. *Sobre o corpo – Parte I: Computação ou lógica*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005. (Série Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 12).

HOBBS, Thomas. *Éléments de la loi naturelle e politique*. Tradução: Dominique Weber. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução: J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução: Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Tradução: F. Tricaud. Paris: Sirey, 1971.

HOBBS, Thomas; CURLEY, Edwin (ed.). *Leviathan*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.

HOBBS, Thomas; MACPHERSON, C. B. (ed.). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1985.

HOBBS, Thomas; MOLESWORTH, W. (ed.). *The English Works of Thomas Hobbes*. Londres: Bohn, 1839-1845; Aalen: Scientia Verlag, 1966. (11 vol.)

HOBBS, Thomas; MOLESWORTH, W. (ed.). *Thomæ Hobbes Opera philosophica quæ latine scripsit*. Londres, 1839-1845, Aalen: Scientia Verlag, 1966. (5 vol.)

HOBBS, Thomas; TÖNNIES, Ferdinand (ed.). *Behemoth*. London: Franc Cass, 1969.

HOBBS, Thomas; TÖNNIES, Ferdinand (ed.). *The Elements of Law Natural and Politic*. London: Franc Cass, 1969.

HOBBS, Thomas; WARRENDER, Howard (ed.). *De Cive: Works of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Estudos sobre Thomas Hobbes

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BROWN, K. C. (ed.). *Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

FOISNEAU, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF, 2000.

HERLA, A. *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*. Paris: Éditions Kimé, 2006.

LESSAY, F. Le vocabulaire de la persone. In: *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Y. C. Zarka. Paris: Vrin, 1992.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMONGI, M. I. A relação entre a razão e as paixões na antropologia de hobbesiana. *Discurso*, São Paulo, v. 24, p. 147-158, 1994.

LIMONGI, M. I. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 417-439, 2000.

LIMONGI, M. I. A semântica do materialismo de Hobbes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, p. 109-135, 2000.

LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 211-225, 2006.

MARTINICH, A. P. *The two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MATHIOT, J. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão? *Discurso*, São Paulo, v. 22, p. 35-61, 1993.

POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: Edusc, 2003.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática, 1988.

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

RIBEIRO, R. J. *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RIBEIRO, R. J. A religião de Thomas Hobbes. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, v. 13, n. 3, p. 357-363, 1987.

ROGERS, G. A.; RYAN, A. (ed.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

SORREL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TRICAUD, F. An investigation concerning the usage of the words *person* and *persona* in the political treatises of Hobbes In: *Thomas Hobbes: his view of Man*. Amsterdam: Rodopi B. V., 1982.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

WEBER, D. Introduction. In: *Éléments de la loi naturelle e politique*. Paris: Librairie générale française, 2003.

ZARKA, Y. C. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*, Paris, t. 48, n. 2, p. 177-233, 1985.

ZARKA, Y. C. *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. Paris: PUF, 1999.

ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.

ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987.

ZARKA, Y. C et BERNHARDT, J. (ed.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

Estudos sobre Filosofia Política e Filosofia Moderna

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1985.

BAKKER, E. *The political thought of Plato and Aristotle*. Dover: New York, 1959.

BLOOM, A. *O declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best Seller, 1989.

BLOMM, H. (org.). Aux origines de la politique moderne: Hobbes. *Le Débat*, Paris, v. 96, p. 90-120, sept.-oct. 1997.

BLUMENBERG, H. *Histoire et eschatologie*. Une recension de R. Bultmann. *Archives de Philosophie*, Paris, t. 67, n. 2, p. 299-303, 2004.

BOBBIO, N. *Estado, governo e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HILL, C. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JOHNSON, P. *O livro de ouro dos papas: a vida e a obra dos principais líderes da Igreja*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 1999.

OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

ROSSI, P. *Naufraágios sem espectador*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SCHMIT, C. *Political theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SCHMIT, C. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ZARKA, Y. C. *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF, 1998.

ZARKA, Y. C. Pour une critique de toute théologie politique. In: ZARKA, Y. C.; LANGLOIS, L. (org). *Les philosophes et la question de Dieu*. Paris: PUF, 2006.

Formato: 15 x 21 cm
Papel: Avena 80 g/m²
Tipologia: Linux Libertine e Garet
Data de publicação: maio de 2024
Impresso pela Gráfica CS

O presente estudo concentra-se particularmente na Parte III do *Leviatã* de Thomas Hobbes, que é aqui examinada com base na metafísica e na teoria do conhecimento desse autor.

Este livro entrelaça os temas que mais infletem no pensamento de Wagner de Mello Elias, a saber: religião natural, religião revelada, poder político, filosofia política, teoria do conhecimento e metafísica.

Marcos César Seneda

Apoio:

