

Wagner de Mello Elias

**A revelação da palavra de Deus nas sagradas escrituras e a
subordinação da igreja à autoridade pública.**

Dissertação de mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Roberto Romano da
Silva

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
22.1.01/2001

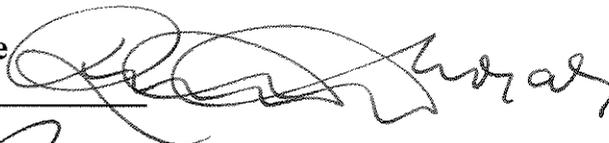
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

BANCA

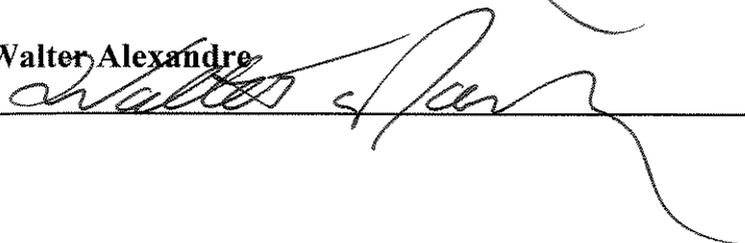
Prof. Dr. Roberto Romano da Silva



Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de
Moraes



Prof. Dr. Walter Alexandre
Carnielli



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

211010112

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/ UNICAMP
	EL42r
V.	Ex.
TOMEO BC	44647
PROC.	16-392101
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	13/06/01
N.º CPD	

CM00157640-0

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

EL42r

Elias, Wagner de Mello

A revelação da palavra de Deus e a subordinação da igreja à autoridade pública / Wagner de Mello Elias. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador : Roberto Romano.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Filosofia política - Séc. XVII. 3. Filosofia moderna. 4. Mecanicismo (Filosofia)
- I. Romano, Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- III. Título.

RESUMO

Thomas Hobbes subordina as profecias, presentes numa República Cristã, à autoridade de seu soberano, fundamentando-se, para isso, na natureza dos sonhos e da linguagem, elaborando a realidade como modelo de máquina. A partir deste modelo, Hobbes concebe a religião como culto e delimita a palavra de Deus a seu registro nas Sagradas Escrituras, cujos textos são elementos que compõem a *King James Version*, autorizada pelo soberano da República.

ABSTRACT

Prophecies are the main principle of the Christian Commonwealth. Hobbes subordinates them to the authority of his sovereign power. He uses as his foundation the nature of Language and Dreams. From this basis, the reality is built as a machine and the word of God is that which is written in the Holy Scriptures only, which books are the *King James Version*.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Dr. Roberto Romano por ter aceito dirigir este trabalho, por sua orientação e por ter incentivado a realização deste. Agradeço também ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia do IFCH da Unicamp; aos professores Dr. Walter Carnielli, Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes e Dra. Fátima Évora pelas leituras e sugestões e ao CNPq pela bolsa fornecida nos dois primeiros anos de realização desta monografia.

ÍNDICE

Introdução.....	01
I. A Revelação de Deus e as Sagradas Escrituras.....	13
1. O Obscurecimento da Natureza da Revelação.....	13
2. A Leitura de Si Mesmo e a Mente Humana.....	15
3. A Imaginação e a Natureza do Movimento.....	18
4. Os Sonhos e a Revelação nas Sagradas Escrituras.....	28
II. A Autoridade da Igreja como Herança da Revelação.....	38
1. As Sagradas Escrituras e a Palavra Revelada de Deus.....	38
2. A Renovação da Palavra de Deus.....	41
3. A Função do Cristo e a Natureza da Igreja.....	45
III. A Autoridade da Igreja e a Máquina Pública.....	52
1. A Imitação da Ordem da Criação e a Filosofia Civil.....	52
2. O Homem como Matéria da Máquina Pública.....	60
3. A <i>King James Version</i> e o Poder Público.....	71
IV. Conclusão.....	74
V. Bibliografia.....	77

Introdução

1. Tema, Problema e Tese da Monografia

Esta dissertação¹ tem como objeto de estudo um tema presente na tradição filosófica, que é a relação do poder político com o poder sobrenatural. Este tema reaparece no *Leviathan* de Hobbes, que serve de base para esta monografia, livro no qual o sobrenatural é reduzido à revelação judaico-cristã e o poder público é reduzido ao Estado. A partir destas reduções, delimitou-se o tema desta monografia à relação da herança da palavra revelada de Deus, disputada pelos cristãos, com a constituição do poder civil, o qual não se fundamenta nesta herança. Com o objetivo de realizar esta monografia, formulou-se a seguinte pergunta como problema: como Hobbes subordina a autoridade da Igreja ao poder público, mantendo a revelação da palavra de Deus que está na Bíblia, na qual se fundamenta a autoridade da Igreja? Esta monografia se propõe a respondê-la, defendendo a seguinte tese: Hobbes subordina a autoridade da Igreja ao poder público, concebendo a herança eclesiástica da encarnação do Cristo na forma de culto à palavra divina revelada e delimitada à Bíblia, composta por meio da autoridade da Igreja, cuja publicação foi autorizada pelo poder republicano.

¹ A respeito da natureza das referências bibliográficas, traduções e edições críticas da obra de Hobbes, consultar a conclusão e a bibliografia desta dissertação. A respeito das citações, algumas passagens originais foram transcritas em algumas notas, por serem decisivas para nossa argumentação. O critério de citação foi o seguinte: os dois primeiros números significam respectivamente as partes e os capítulos contidos nas respectivas partes, seguidos pelo número dos parágrafos, quando houver, e das páginas das edições citadas na bibliografia; a abreviatura (T. P. p.) significa “tradução em língua portuguesa” e suas respectivas páginas, caso o leitor queira trabalhar com estas referências. Esta dissertação não seguiu necessariamente as traduções portuguesas.

Em Hobbes, verifica-se a importância da religião cristã e seu vínculo com a política pelas obras que ele dedicou a este assunto.² Esta dedicação não é momentânea nem circunstancial, porque ela estabelece um vínculo com a tradição filosófica, remetendo-se à *República* de Platão, à *Cidade de Deus* de Agostinho e à distinção entre as formas de poder que estão presentes no “Livro I” da *Política* de Aristóteles. A tradição filosófica desta relação da religião com a política e a dedicação de Hobbes a esta relação justificam a escolha deste tema no *Leviathan* como objeto de estudo desta monografia. Além da tradição filosófica na qual o tema está inserido, há um outro motivo para a retomada da relação da religião com a política nesta monografia: a relação da revelação da palavra divina com o poder público possibilita delimitar a especificidade do poder público. O conhecimento desta especificidade pode ser perdido devido aos sonhos proféticos, pois estes canalizam paixões, como o medo e a esperança, para o espaço público, criando condições para a presença do sobrenatural. Diante da presença do sobrenatural, a especificidade do poder público desaparece, porque esta especificidade torna-se um efeito do poder sobrenatural. Por conhecer a natureza da religião e da política, Hobbes se questionou a respeito de como conceber a máquina pública fora da esfera da teologia, sem anular, no entanto, a religião, porque não se pode formular um poder legítimo compartilhado por todos a partir da teologia; no poder público esta legitimidade pode ser realizada.

² As obras principais de Hobbes sobre a ética e a política são *Elements of Law* (1640); *De Corpore Politico or the Elements of Law, Moral and Politic* (1650), publicação separada da parte dos *Elements*, dedicada à República; *De Cive* (1642), e uma segunda edição em 1647 com acréscimo de notas de resposta às objeções; *Leviathan* (1651) e uma edição latina em 1670. Estas obras com suas variações trazem a mesma abordagem da política, que é a passagem do estado de natureza para a sociedade civil e as causas da destruição da República.

Esta dedicação de Hobbes à relação do cristianismo com o poder público levou seus leitores e críticos a caracterizar a obra hobbesiana como uma obra política e a caracterizar Hobbes como um filósofo essencialmente político. Apesar de esta caracterização parecer reducionista, ela é procedente, pois, além de basear-se no número de escritos do filósofo a respeito do assunto, ela baseia-se também na idéia recorrente nos escritos de Hobbes sobre a unidade e a manutenção do poder público. Norberto Bobbio afirma que nenhum filósofo perseguiu tanto uma idéia como Hobbes perseguiu a idéia da unidade do Estado e, conseqüentemente, a idéia da segurança pública.³ Toda obra política de Hobbes é uma tentativa de evitar a fusão entre o poder soberano e o poder dos eclesiásticos, pois isto gera uma divisão do poder e a conseqüente destruição da máquina pública, principalmente numa República Cristã. Nesta monografia, compartilha-se da opinião que Hobbes é um filósofo político, porque ele expõe os fundamentos legítimos do poder público. Estes fundamentos mostram a dependência da política de Hobbes de uma teoria da imaginação, de uma teoria da linguagem e de uma concepção da natureza humana, formando, com isso, um sistema.

2. O Lugar da Monografia na Recepção Crítica

O levantamento informativo sobre o que existe publicado a respeito de Hobbes é longo e trabalhoso, pois a produção a respeito do filósofo é imensa. Para se dominar esta produção, torna-se quase necessário assumir este levantamento como tarefa prioritária. Esta dificuldade, no entanto, não é um empecilho, pois é possível, dentro de critérios, fazer um mapeamento bem geral da produção relevante a respeito de Hobbes.

³ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p.26.

Para os objetivos desta monografia, este mapeamento tem uma única e exclusiva finalidade que é situar o leitor num contexto mais geral da produção hobbesiana. Esta finalidade facilita a leitura desta monografia, pois este mapeamento retoma temas familiares aos leitores de filosofia política, permitindo-lhes classificar, mesmo condicionalmente, esta monografia, localizando suas contribuições e os temas que faltam ser abordados ou desenvolvidos. Além disso, este mapeamento permite ao autor desta monografia se localizar, pois este mapeamento indica os possíveis caminhos a serem seguidos, os comentadores que merecem ser estudados e não apenas mencionados e permite um estudo sistemático e preciso do tema proposto.

Uma das mais férteis fontes de informação a respeito da recepção crítica da obra hobbesiana é o *Bulletin Hobbes I*.⁴ Neste número, é apresentado ao leitor uma vasta produção a respeito de Hobbes, realizada principalmente nos Estados Unidos e na Europa. Este repertório classifica os artigos e os livros a respeito de Hobbes em temas ligados ao contexto histórico e doutrinal e ao estudo geral e particular do sistema, sendo que este subdivide-se em: a) filosofia primeira, lógica, linguagem e ciência; b) ética e política; religião e história. É possível localizar, dentro deste quadro temático, alguns estudos relevantes a respeito de Hobbes. Para esta localização, é interessante utilizar o texto de Norberto Bobbio a respeito da historiografia hobbesiana, pela clareza e concisão deste texto, que, no entanto, não tem pretensão de ser exaustivo. Segundo Bobbio,⁵ nos trinta primeiros anos do século XX, os estudos a respeito de Hobbes foram marcados por uma reconstrução unitária de seu pensamento, ressaltando a unidade por meio do método ou por meio do mecanicismo. Para Bobbio, o expoente deste momento é o livro de Carl

⁴ *Archives de Philosophie*, Paris, 51, avril-juin 1988.

⁵ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 188.

Shmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, (1938): o *Leviathan* como a grande máquina unificadora. Quando Leo Strauss publica *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, (1936) e A. E. Taylor publica *The Ethical Doctrine of Hobbes*, (1938), esta tendência de interpretar Hobbes nos quadros de um sistema é interrompida e invertida. Segundo Bobbio, estes autores afirmam que a ética e a política em Hobbes são completamente independentes do mecanicismo e do método geométrico; nesta leitura de Bobbio, o Hobbes de Strauss é um moralista que recobre seu pessimismo antropológico com uma estrutura racional puramente externa e o Hobbes de Taylor deriva sua política não da natureza humana, mas dos deveres a partir do querer divino.

Deste debate em torno da obra hobbesiana, decorre a discussão do valor científico e demonstrativo da política em Hobbes e o problema do fundamento último da obrigação política: se a obediência se fundamenta numa ética racionalista ou teológica. Segundo Bobbio, Warrender, em seu importante livro *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), fundamenta a obrigação política nas leis de natureza, que são divinas em última instância. Com a publicação de *Hobbes's system of Ideas* de Watkins, Bobbio vê um retorno a uma explicação mais equilibrada da obra do filósofo inglês. Macpherson em seu livro, *The Theory o Possessive Individualism* (1962), define Hobbes “como patrono dos direitos da burguesia em ascensão e o primeiro ideólogo do capitalismo”⁶, estabelecendo a análise histórica como referencial de compreensão da obra do filósofo. Recentemente, dois grandes livros influenciam os estudos a respeito de Hobbes: *Reason and rhethoric in the philosophy of Hobbes*, (1996) de Q. Skinner e *La décision métaphysique*

⁶ Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 191.

de Hobbes; conditions de la politique (1987) de Y.C. Zarka. Com Zarka há uma retomada da filosofia primeira e da lógica e o vínculo destas com a política, propiciando uma abordagem mais ampla de Hobbes. Com Skinner, a explicação histórica é retomada a partir da retórica, e não da economia como fez Macpherson.

A partir deste estudo feito por Bobbio, nesta monografia, aceita-se o debate em torno da obra de Hobbes, isto é, propõe-se um estudo da obra de Hobbes em seu conjunto, e, para isto, o *Leviathan* torna-se um livro útil, porque ele pode ser considerado uma obra de síntese do pensamento de Hobbes. O ponto de partida para participar neste debate proporcionado pelos comentadores está localizado na revelação da palavra de Deus, mas não para justificar a obrigação política, como se o estudo da religião fosse importante devido à moral, e sim porque a revelação da palavra divina possibilita analisar a filosofia de Hobbes como um todo, não sendo a revelação apenas um aspecto dela.

3. Método

O encaminhamento tomado para expor a tese proposta segue a definição de Hobbes de Filosofia⁷, ou seja, partindo do efeito do sobrenatural na política, que é a legitimação de um poder espiritual paralelo ao poder civil na figura da Igreja, expõe-se a herança eclesiástica da encarnação do Cristo como a causa da presença do sobrenatural na política. A partir do conhecimento

⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, IV, XLVI, p. 682 (T. P. p.384). "By Philosophy is understood the Knowledge acquired by reasoning from the manner of the generation of anything to the properties, or from the properties to some possible way of generation of the same, to the end to be able to produce, as far as matter and human force permit, such effects as human life requireth."

desta herança, efetua-se a delimitação e a redução do conhecimento da palavra divina e do papel da Igreja à Bíblia. Partindo do efeito desta delimitação e desta redução, retira-se a legitimidade da presença do sobrenatural na política, por meio da autorização pelo poder público da publicação dos textos considerados sagrados pela Igreja da Inglaterra; a autorização é a causa da perda de legitimidade do poder terreno da Igreja e a realização da subordinação do poder espiritual ao poder soberano da República.

4. Delimitação dos Textos Básicos

Para demonstrar a tese proposta nesta monografia, tomou-se como ponto de partida a obra *Leviathan* em seu texto inglês⁸ conforme o leitor pode verificar pelas quase exclusivas remissões a esta obra nas citações. Este livro foi escolhido como referência, porque duas de suas quatro partes – “A República Cristã” e “O Reino das Trevas” – têm como objeto a religião e na quarta parte, “O Reino das Trevas”, Hobbes aborda temas⁹ que não se encontram em seus outros escritos políticos. Na terceira parte do *Leviathan*,

⁸ A referência ao texto inglês (1651) se deve ao fato de não existir correspondência exata com o texto latino do *Leviathan* (1668). K. Schuhmann e Y. C. Zarka consideram este uma quarta obra da filosofia política de Hobbes, e não apenas uma tradução do texto inglês ou base para a tradução inglesa (“*Le Leviathan* latin (1668), loin d’être une simple traduction de son homologue anglais mieux connu de 1651, est un remainement profond du texte anglais ancien. C’est pourquoi l’ on commence depuis quelques années à le considérer comme la quatrième et dernière présentation de la philosophie politique de Hobbes qui porte en outre un “Appendix” important sur la politique et la religion chrétienne et un index des matières unique dans les oeuvres de Hobbes.” in *Archives de Philosophie* 61, 1998, Cahier 2, p. 5). As diferenças entre as duas obras não comprometem a exposição desta monografia em sua primeira apresentação que, devido a sua complexidade, serão trabalhadas numa monografia futura. Sobre esta questão, consultar: “Du Léviathan”, p. XVI a XXXIII, in *Léviathan*, introduction, traduction et notes de François Tricaud; e A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, p. 193-197; a edição de Edwin Curley do *Leviathan*, p.viii-lxxvi.

⁹ Cf. Os capítulos XLVI e XLVII, nos quais Hobbes tem como tema a doutrina, por ele considerada errônea, da Igreja Católica.

“A República Cristã”, o tema tratado é a presença do sobrenatural na política, que é, segundo Hobbes, o ponto mais delicado no que diz respeito à segurança e à eficiência da máquina pública. A presença do sobrenatural na política é tratada apenas na terceira parte do *Leviathan*, principalmente no capítulo XXXII – “Dos Princípios da Política Cristã” – e no capítulo XLII – “Do Poder Eclesiástico”. Ainda nesta parte, Hobbes compõe os livros bíblicos e analisa o significado de algumas palavras chaves presentes nos textos sagrados, retirando a autoridade da leitura daqueles que pretendem governar os homens com base na religião testamentária.

Mesmo a religião sendo tema principal da terceira parte do *De Cive* e da segunda parte do *Elements of Law*, as citações de passagens destas obras se devem apenas ao fato de elas ilustrarem melhor o que Hobbes expõe em relação às citações das passagens correspondentes no *Leviathan*. O mesmo ocorre com as citações referentes ao *Elements of Law*, utilizadas por motivo de esclarecimento quando se referem à imaginação, à qual o próprio Hobbes faz referência no capítulo I do *Leviathan*.¹⁰

5. Resumo

Esta monografia está dividida em três capítulos e seus respectivos itens. No primeiro capítulo, é exposta a relação da revelação da palavra de Deus aos homens com as Sagradas Escrituras. A passagem da revelação para as Sagradas Escrituras não é direta, porque ela depende da natureza dos sonhos, da natureza das profecias nas Sagradas Escrituras e da formação das imagens na sensação. Para Hobbes, muitos homens advogam que conheceram a

¹⁰ Idem, *Leviathan* I, I, p. 85 (T. P. p. 7). “To know the naturall cause of Sense, is not very necessary to the business now in hand; and I have else-where written of the same at large.”

vontade ou a sua palavra de Deus por intermédio de sonhos ou de uma leitura inspirada de textos considerados sagrados. Com base nisto, estes homens consideram-se superiores aos demais, por serem eleitos de Deus. Este comportamento obscurece o conhecimento da revelação da palavra de Deus, tendo conseqüências políticas, porque, com base na posse da palavra divina, muitos homens, entre eles os teólogos, que concebem a Igreja como o Reino de Deus neste mundo, disputam o poder público. Devido a estes teólogos, torna-se imprescindível conhecer como e quando Deus se comunica ou se comunicou aos homens e se os homens devem obedecer àqueles que advogam poder governar o destino da humanidade com base na palavra de Deus.

Para conhecer a forma como Hobbes concebe o conhecimento da palavra de Deus, é necessário expor o que este filósofo entende por leitura de si mesmo e a relação desta leitura com a mente humana. A leitura de si mesmo é uma forma de se conhecer e conhecer o gênero humano pela comparação que o leitor de si mesmo faz de suas paixões e de seus pensamentos com os de outros homens. Esta comparação desloca estrategicamente o conhecimento a respeito de Deus dos livros de teologia para a mente humana, na qual estão presentes os pensamentos a respeito de Deus, construídos pelos teólogos e analisados por Hobbes, cuja leitura de si mesmo é a redação do *Leviathan*. Dentro deste quadro, ler a si mesmo é conhecer a produção e a manutenção das imagens bíblicas na mente humana e, para isso, Hobbes vincula a produção e a permanência das imagens na mente à sensação.

As imagens bíblicas que compõem o discurso teológico alojam-se na mente, não sendo possível conceber estas imagens na mente fora da sensação. O conhecimento da sensação mostra que as imagens são inerentes ao sujeito que as sente, não existindo nada fora das imagens que uma razão superior possa acessar; isto significa que os vocábulos teológicos referem-se às

imagens produzidas nos limites da sensação. A partir deste limite, Hobbes considera que as imagens são dependentes dos choques, desaparecendo com o tempo à medida que os choques na sensação desaparecem. No entanto, as imagens podem permanecer na sensação como imagens antigas e passadas na forma de memória. Quando Hobbes afirma que a memória é a permanência de imagens na mente após terem sido produzidas nos órgãos dos sentidos, esta permanência é uma passagem da sensação à natureza do movimento, que é exterior aos órgãos dos sentidos. Esta passagem é uma remissão do conhecimento das imagens na memória ao conhecimento dos choques dos corpos que produzem as imagens na sensação, tomando-se, para este conhecimento, o estado de movimento como condição dos corpos.

Como alguns homens alegam que, em sonhos, as imagens dependem de uma força sobrenatural e independem dos choques dos corpos e da condição de movimento, Hobbes considera necessário investigar a natureza dos sonhos e das profecias. Nesta investigação, os sonhos são imagens em movimento e têm a mesma natureza das imagens produzidas na sensação quando os homens estão acordados. No entanto, os sonhos proféticos são as profecias registradas na Bíblia e são aceitos somente porque estão registrados nos textos sagrados, que determinam a legitimidade das profecias. Esta determinação estabelece a Bíblia como referencial para se conhecer a palavra divina, que é reduzida e delimitada aos textos considerados sagrados.

Após a exposição dos textos sagrados como referencial para se operar adequadamente com a realidade, no capítulo II é exposta a autoridade da Igreja registrada nestes textos como herança da revelação da palavra divina. Este capítulo é uma passagem da revelação da palavra divina nos textos sagrados para a herdeira desta palavra, que é a Igreja. Nesta passagem, é exposta a natureza revelada da palavra divina, conhecida apenas por seu

registro no texto bíblico, e a autoridade da Igreja. Esta autoridade eclesiástica é mediatizada pelo conteúdo e pela continuidade do Antigo Testamento no Novo Testamento e aponta para a função renovadora, no Novo Testamento, dos ensinamentos de Cristo a respeito da palavra divina revelada a Moisés no Antigo Testamento. A palavra de Deus permanece na figura do Cristo como uma nova aliança de Deus com os homens. Esta renovação da antiga aliança permanece nos testemunhos apostólicos, registrados no Novo Testamento, das três funções do Cristo que são a de pastor, de salvador e de rei eterno, herdadas na figura dos doutores da Igreja. Na análise de Hobbes, a Igreja herda, desta delimitação e redução da palavra divina aos textos sagrados, as funções do Cristo, fixando, com isso, um campo externo aos templos religiosos que não é recoberto pela atuação daquele que toma com base a revelação da palavra divina na Bíblia para exercer sua autoridade.

No capítulo III, é exposta a subordinação da Igreja à autoridade pública como passagem da determinação do lugar da revelação da palavra, que é a Bíblia, para um campo racional regido pela atuação do poder público. Esta atuação do poder público depende de um ordenamento racional da realidade que estabelece o lugar do homem e das normas de seu comportamento nesta realidade. Este ordenamento se faz, segundo Hobbes, imitando a ordem da criação presente no Antigo Testamento, por meio da realização da *Árvore da Filosofia*, que delimita o campo do real. Nesta delimitação, o sujeito universal ou artífice constrói um animal artificial que é a República, na qual o homem é a matéria que a compõe. O homem como matéria da máquina pública não possui uma sociabilidade natural, pois tanto o homem como os corpos naturais estão num movimento conflituoso, o que possibilita conceber o convívio humano como resultado de um poder soberano externo aos homens, que advém de um pacto entre eles, no qual todos os homens participam. Esta força

externa é resultado de uma transferência de poder para uma pessoa artificial que atua representando os autores do pacto que estabeleceram a autoridade desta pessoa. A atuação desta pessoa artificial é a regulamentação e a autorização, por meio do monopólio da coerção física e das normas, do comportamento dos homens na figura do soberano. É este soberano que autoriza a publicação dos textos considerados, pela Igreja da Inglaterra, sagrados, realizando, por meio desta autorização, a subordinação da fonte de poder espiritual e de sua representante ao poder público.

I. A Revelação de Deus e as Sagradas Escrituras

1. O Obscurecimento da Natureza da Revelação

O estabelecimento de uma forma de conhecimento que evite que os homens interpretem a realidade legitimando-se na vontade de Deus, sejam eles teólogos ou homens que prevêm o futuro, é uma preocupação que se verifica principalmente nas obras políticas de Hobbes, pois os homens freqüentemente utilizam o sobrenatural para explicar os fenômenos naturais e os acontecimentos políticos. A inspiração sobrenatural é concebida como um conhecimento que governa a política e como uma explicação para a causa do movimento das imagens oníricas e dos membros que permitem aos corpos dotados de vida se locomoverem. Esta utilização do sobrenatural que, segundo Hobbes, obscurece a compreensão da realidade e dificulta o convívio humano é explicada pelo fato de alguns homens acreditarem que conhecem a vontade divina.

Hobbes denuncia a pretensão de homens ambiciosos e desejosos de glória que são levados pela idéia de que podem falar com Deus em qualquer lugar e momento pelo simples fato de eles desejarem isto. Alguns destes homens se denominam ou são vistos por outros homens como visionários que, baseando-se nos escritos proféticos do Antigo Testamento, comportam-se da mesma forma que os profetas do Antigo Testamento e concebem seus próprios sonhos como prenúncios de acontecimentos vindouros. Estes visionários acreditam que, ao dormirem, as imagens produzidas no decorrer do sono são dotadas de uma natureza diversa das imagens produzidas nos órgãos dos sentidos quando eles estão acordados, sendo os sonhos um meio pelo qual eles tomam contato com o sobrenatural da mesma forma que ocorreu com Jacó ao

sonhar com Deus no cimo da escada.¹¹ Para estes visionários os sonhos são mensagens vindas de fora dos sentidos e enviadas por um ser superior ou advêm de um lugar inatingível pelos sentidos e pela razão humana e representam o sobrenatural, não tendo estas mensagens relação originária alguma com os órgãos dos sentidos.

Além de advertir a respeito dos visionários, Hobbes denuncia a pretensão de teólogos que filtram a verdade nas Sagradas Escrituras para seduzir outros homens e fortalecer o poder terreno da Igreja. Os teólogos se valem de mistérios e de passagens obscuras de textos sagrados, os quais não são compreensíveis pela razão, para levar os súditos a desobedecerem o poder da República em favor do poder da Igreja. Hobbes adverte que os teólogos ensinam nas escolas da cristandade que as imagens oníricas surgem nos próprios homens e que elas não têm causa; adverte também que os teólogos afirmam que as imagens dependem mais comumente da vontade dos homens e que foram inspiradas em alguns homens por Deus, do qual decorre os bons pensamentos que estes homens e os teólogos possuem, e afirmam que seus maus pensamentos foram inspirados pelo Diabo.¹² A presença e a ausência de algo que se materializa em chamas são denominadas, pelos doutores da Igreja, “... *espíritos*, porque o sentido do tato nada discerne no lugar onde aparecem que seja capaz de resistir à pressão dos dedos”.¹³ De acordo com Hobbes, os teólogos não se referem ao *ar* e as *substâncias aéreas* utilizando a palavra “corpo”, mas chamam-lhes *vento* ou *hálito*, porque os teólogos sentem os efeitos do vento e do ar em seus próprios corpos, ou chamam-lhes de *espíritos*, pois tomam como referência a palavra latina *spiritus*, que também se referia ao

¹¹ Gênesis 28:11-13.

¹² Idem, *Leviathan*, I, II, p. 93 (T. P. p. 14).

¹³ Idem, *Leviathan*, III, XXXIV, p. 429 (T. P. p. 234).

vento ou hálito.¹⁴ A presença deste espírito que se materializa-se nas chamas instaura a divisão entre aquilo que pertence ao mundo dos homens e aquilo que pertence ao sagrado, isto é, que está fora do uso comum dos homens.

Hobbes aceita a possibilidade de os homens terem contato com Deus, porque, segundo os relatos bíblicos, Deus já se comunicou com eles. Como esta comunicação está restrita a estes relatos, decorre disto que os homens somente têm conhecimento da palavra revelada de Deus pela leitura da Bíblia, mas jamais o conhecimento de Deus. A ocorrência desta comunicação divina registrada na Bíblia não significa que quando os homens desejarem receber a palavra divina, esta comunicação necessariamente será realizada; se ela se realizar será devido à vontade de Deus, desconhecida pelos homens e independente do desejo humano. Esta crença é resultado de um desconhecimento da natureza da comunicação de Deus e da natureza do desejo dos homens em receber a palavra divina. ...

2. A Leitura de Si Mesmo e a Mente Humana

Como muitos homens acreditam ter conhecido Deus por meio da leitura das Sagradas Escrituras ou por terem seguido os sonhos dos visionários que se inspiraram nestes textos sagrados, Hobbes escreve com o objetivo de evitar as conseqüências desta crença, que é a fusão da revelação com o poder público e a fusão da revelação com a natureza dos corpos. Para evitar estas fusões, Hobbes pratica um ditado muito em voga em seu tempo: que a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas pela leitura do homem. Segundo Hobbes, ler o homem nada mais é do que um aprender a conhecer a si mesmo

¹⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXIV, p. 432 (T. P. p. 233).

(*nosce teipsum*); é fazer uma *leitura de si mesmo*.¹⁵ Em vez da leitura dos livros ou dos sonhos e dos pensamentos de outros homens, Hobbes propõe que os homens voltem-se para dentro de si próprios. Esta proposta nada mais é do que uma comparação que cada homem faz de suas paixões e de seus pensamentos com os de outros homens, pois as paixões e os pensamentos vividos pelo leitor de si mesmo ocorrem da mesma forma com outros homens que vivem ou viveram situações idênticas, pois pensamentos e paixões são semelhantes nestas situações. Os homens percebem esta identidade de paixões e de pensamentos quando analisam seu mundo interior, mesmo sendo a constituição individual e a educação de cada um tão variáveis e tão fáceis de serem ocultadas de outros homens.¹⁶

Ao propor a leitura de si mesmo, Hobbes recusa a utilidade daqueles que afirmam conhecer perfeitamente um outro homem através das ações deste, porque isso vale apenas para os poucos conhecidos que um homem geralmente tem,¹⁷ pois um homem não pode conhecer todos os homens. Mesmo que um homem conheça muito bem seus poucos conhecidos, este conhecimento não tem a mesma garantia que existe no conhecimento do gênero humano. Portanto, quando um homem lê a si mesmo, ele está lendo, em suas próprias paixões e pensamentos, o gênero humano.

Este aspecto universal que caracteriza a leitura de si mesmo permite a Hobbes escrever a respeito de si mesmo, expondo a natureza da mente humana. Hobbes reduz e delimita sua leitura de si mesmo ao conhecimento da mente humana, sendo que esta redução e esta delimitação são estratégicas, porque permitem a Hobbes e a qualquer leitor de si mesmo conhecer a

¹⁵ Idem, *Leviathan*, Introduction, p. 82 (T. P. p. 6).

¹⁶ Idem, *Leviathan*, Introduction, p. 82 (T. P. p. 6).

¹⁷ Idem, *Leviathan*, Introduction, p. 82 (T. P. p. 6).

natureza da revelação da palavra divina e, com isso, excluir a obscuridade que norteia o conhecimento da revelação divina. Ao realizar este conhecimento da mente, Hobbes atinge a fronteira entre o conhecimento da natureza e o sobrenatural, distinguindo o sobrenatural do natural. Ao realizar a exposição da natureza da mente humana, ele desloca o conhecimento a respeito de Deus dos escritos teológicos para o interior da mente humana. Com este deslocamento, Hobbes delimita o conhecimento à natureza da mente, evitando a introdução do sobrenatural no conhecimento e na efetivação do poder público.

Para Hobbes, o que os homens sabem a respeito de Deus é resultado de uma exposição de pensamentos produzidos na mente humana, na qual estão presentes os pensamentos a respeito de Deus. Estes pensamentos conhecidos na leitura de si mesmo foram construídos pelos teólogos a partir de uma leitura dos textos sagrados e incutidos na mente dos homens por meio do discurso teológico. A partir da leitura de sua própria mente, Hobbes analisa o discurso dos teólogos, porque ele pode conhecer aquilo que os teólogos conhecem, pois a mente de ambos tem a mesma natureza. Os teólogos na condição de leitores de textos considerados sagrados e os visionários na condição de leitores dos sonhos estão subordinados à mente humana e esta condição explica o discurso teológico e os sonhos proféticos de ambos. Os teólogos e os visionários, ao exporem o que pensam do mundo, seus sonhos ou a leitura que fizeram de algum texto sagrado, nada mais fazem do que expor o que leram em suas próprias mentes. Se eles conhecem a vontade de Deus revelada em sonhos ou escrita em textos, todos os homens podem conhecer a vontade divina em sonhos ou em leituras, porque a natureza da mente é igual em todos os homens. Hobbes se vale da capacidade de ler a si

mesmo como uma leitura da mente humana para combater o discurso e a prática dos teólogos e para ordenar o poder público.

3. A Imaginação e a Natureza do Movimento

Hobbes escreve no *Leviathan* que esta obra é resultado de uma exposição clara e ordenada da leitura que ele fez de si mesmo e que cabe aos leitores do *Leviathan* “...verificar se eles não encontram o mesmo em si próprios, pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.”¹⁸ A redação do *Leviathan* como uma exposição da leitura da mente humana por Hobbes não é uma confissão dos segredos mais íntimos da alma humana, mas a capacidade do homem em recordar e transmitir o encadeamento de pensamentos que compõem a natureza do discurso na mente humana. Esta recordação e transmissão expostas no *Leviathan* são simultaneamente o conhecimento e a recusa da vã filosofia, da tradição fabulosa e dos vestígios da religião dos gentios, temas que compõem os quatro capítulos da parte IV do *Leviathan*. Estes aspectos da parte IV, Hobbes denominou “Reino das Trevas” e estão presentes na mente dos homens, porque foram produzidos no contato com os vocábulos transmitidos pelos teólogos. O vocabulário teológico é concebido como se ele fosse externo e anterior à mente dos súditos, no entanto, ele é produzido nos órgãos dos sentidos e permanecem na mente dos súditos. Esta permanência se deve ao vínculo entre a memória na mente humana e a natureza da sensação. A leitura da mente humana como uma compreensão do “Reino das Trevas” remete à sensação.

¹⁸ Idem, *Leviathan*, Introduction, p. 83 (T. P. p. 6).

A sensação é o contato do objeto externo à mente com os órgãos dos sentidos;¹⁹ é o lugar original das imagens decorrentes das ações dos objetos de onde as imagens procedem.²⁰ Assim, por intermédio da visão, representa-se, por exemplo, a imagem de uma fogueira como sendo composta de cor ou figura e esta é toda a informação e conhecimento que os homens têm da qualidade do objeto através da visão. E assim, por intermédio das demais sensações, representa-se as concepções de diversas qualidades das coisas.²¹ Para Hobbes, o maior engano quanto à observação pelos sentidos está no vínculo entre a imagem e o objeto visto, pois ao mesmo tempo que os homens inferem que quando vêem diretamente um objeto, a imagem deste objeto parece estar nele, eles inferem que a imagem do sol refletida na água não parece estar no objeto, pois eles vêem a imagem por reflexão. 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 ...”²²

Não é fácil para um homem cego conceber o calor como algo dentro do próprio cego, 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

¹⁹ Idem, *Leviathan*, I, I, p. 85 (T. P. p. 7).

²⁰ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 3, p. 3 (T. P. p. 51).

²¹ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 4, p. 3 (T. P. p. 51).

²² Idem, *Leviathan*, I, XI, p. 167 (T. P. p. 64).

calor que existe no fogo. A sensação de calor que um homem cego sente no tato não está no objeto ou na coisa sentida, pois aquilo que um cego ouve os homens dotados de visão denominarem fogo não é algo fora dos órgãos dos sentidos, mas é, segundo Hobbes, uma aparição daquela agitação que o fogo provoca no cérebro. 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 chamas.²³

Assim como a imagem do fogo sentida pela vista, a imagem do som produzida no ouvido devido ao estalar das chamas não está no estalar dos gravetos que é ouvido, mas no homem que a sente. A imagem não é inerente ao corpo que a produziu, sendo este o motivo que “... não só um homem pode ver como também pode ouvir em duplicado ou triplicado, pela multiplicação de ecos, que sendo tantos sons quanto o original, e não estando num único e mesmo lugar.”²⁴ 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, pois não estão na coisa ouvida, vista ou tocada, mas nos homens,²⁵ por isso, as imagens não são as mesmas para cada homem. A imagem tátil do fogo, que é denominada “calor” por um homem cego, é o limite daquilo que pode ser imaginado por este 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

²³ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7 (T. P. p. 55-56).

²⁴ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7 (T. P. p. 55).

²⁵ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 7 (T. P. p. 56).

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 a recepção do fogo por um cego não sendo igual à daqueles que vêem 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 no 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.

As imagens percebidas nos sentidos pelos homens não cessam quando o objeto que as produziu deixa de existir, mesmo que ele seja afastado do respectivo órgão da sensação; embora a sensação desapareça, as imagens tendem a permanecer na mente após terem sido produzidas na sensação. Esta permanência que tende a desaparecer com o passar do tempo é denominada *imaginação* por Hobbes. Ao fazer esta denominação, Hobbes segue a tradição dos autores latinos, que, devido à imagem criada pela visão, aplicaram o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos.²⁶ Esta aplicação inadvertida 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 caso de um homem cego, o qual jamais poderá visualizar o vermelho das chamas. Ao se

²⁶ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 88 (T. P. p. 11).

pensar que o calor é a cor vermelha do fogo e seu movimento, ocorreu inadequadamente um privilégio da visão sobre o tato, mas ambos são imaginações entre as quais não existe hierarquia. Hobbes nos informa que a palavra imaginação é uma tradução latina da palavra *fantasia*, utilizada pelos gregos, que significa também aparência. Imaginação e aparência são nomes adequados quando atribuídos àquela “*sensação diminuída*, que encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos.”²⁷

Esta sensação diminuída é uma sucessão de um pensamento a outro, também denominada como conseqüência ou cadeia de pensamentos que forma o que Hobbes denominou discurso mental;²⁸ esta denominação possibilita distinguir o discurso mental do discurso com palavras. Esta sucessão de um pensamento a outro na mente não possibilita ao discurso teológico reger a imaginação, porque há uma especificidade nesta sucessão de pensamentos. Esta especificidade é a capacidade dos homens de nomear as imagens que estão associadas aos vocábulos teológicos, dando outros significados a estas imagens sem necessariamente comunicá-las aos outros homens. Há um ponto de convergência na mente entre os nomes formulados por Hobbes como leitor da mente humana e os vocábulos teológicos que este mesmo leitor recebeu na condição de receptor do discurso teológico. Hobbes compara as imagens que foram nomeadas por ele a partir de seu discurso mental com os vocábulos recebidos por intermédio do discurso dos teólogos. Com esta atribuição de novos significados, Hobbes concebe as lembranças bíblicas divulgadas pelo ministério da Igreja como imagens passadas e antigas. Os significados atribuídos por Hobbes aos vocábulos bíblicos reduzem os vocábulos que

²⁷ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 88 (T. P. p. 11).

²⁸ Idem, *Leviathan*, I, III, p. 94.

nomeiam as imagens tradicionais da teologia a nomes atribuídos por teólogos num tempo já passado, porque o fundamento da nomeação das imagens bíblicas está na natureza da mente, compartilhada por todos os homens inclusive pelos teólogos. A natureza do discurso mental elimina a suposta diferença entre Hobbes e os teólogos, tendo, Hobbes, por isso, a mesma capacidade que os teólogos têm para atribuir nomes aos registros bíblicos que permanecem na mente no tempo presente. Os teólogos, Hobbes e qualquer homem que leia a si mesmo têm a capacidade de atribuir nomes às imagens formadas na sensação, pois estas imagens e a capacidade de nomeá-las são sempre atuais, o que possibilita a renovação dos nomes a elas atribuídos.

Esta capacidade serve de referencial para a recusa dos vocábulos herdados da tradição teológica, porque os vocábulos desta tradição não são uma exposição da essência da realidade, mas uma exposição do ordenamento atribuído aos vocábulos pelos teólogos. Os vocábulos teológicos não correspondem necessariamente às imagens que lhes foram atribuídas e Hobbes, como receptor de uma imagem, é também aquele que tem a capacidade de nomeá-la, recusando os vocábulos desta tradição. A recepção de um vocábulo qualquer na mente de um homem não é sinônimo de imutabilidade deste, mesmo que haja por parte deste receptor uma aceitação quanto ao significado da imagem nomeada.

Com isso, Hobbes muda a natureza da memória, porque ela passa a exprimir a diminuição das imagens na sensação; esta diminuição significa que as imagens são antigas e passadas. Por as imagens terem esta 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 experiência.²⁹ A

²⁹ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 89 (T. P. p. 12).

leitura hobbesiana da memória na mente humana é uma composição da origem dos nomes que permanecem como discurso mental evanescente e sem o recurso da revelação. O discurso dos teólogos que permanece na memória está no limite da sensação e tem uma natureza evanescente, mesmo que o encadeamento das imagens nomeadas pertença ao texto bíblico. Por isso, Hobbes afirma que “... não há qualquer outro ato na mente humana que eu possa lembrar, naturalmente implantado nela que exija alguma coisa mais além do fato de ter nascido homem e de ter vivido com o uso dos cinco sentidos.”³⁰ A sensação é o lugar de retificar os erros cometidos por cada um dos homens,³¹ porque ela possibilita que se comece o raciocínio novamente a partir dos próprios fundamentos primeiros do conhecimento humano.³²

Hobbes afirma que a memória tende a permanecer na mente após ter sido produzida nos órgãos dos sentidos e esta permanência é uma passagem da sensação a algo que é exterior à produção de imagens nos órgãos dos sentidos. Esta exterioridade remete a análise da realidade aos choques dos corpos como condição de movimento e não ao transcendente, delimitando, com isso, a memória aos efeitos dos choques imaginados na mente. Segundo Hobbes, como os homens, depois de se movimentarem, se acham sujeitos à dor e ao cansaço e, por isso, procuram o repouso naturalmente, eles acreditam que o mesmo ocorre com todos os corpos³³ e esperam que os corpos, depois de um determinado tempo, retornem ao movimento. Os homens consideram que os corpos estão cansados do movimento, porque eles avaliam não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas do mundo, tomando a si mesmos como referência.

³⁰ Idem, *Leviathan*, I, III, p. 98 (T. P. p. 18).

³¹ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7 (T. P. p. 55-56).

³² Idem, *The Elements of Law*, I, 5, § 14, p. 23 (T. P. p. 82).

³³ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 87 (T. P. p. 11).

Alguns homens 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”³⁴ – ou como é interpretado na passagem Gen 2,7, onde “... 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 alma vivente*”, e em “... Ez 2,30 *o espírito entrou em mim e me pôs de pé*”.³⁵ Os corpos também recebem o sopro divino e este os movimenta, “... como em Ez 1,20 *o espírito da vida estava nas rodas é equivalente de as rodas estavam vivas*”.³⁶ Assim também ocorre com as imagens que encontram-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, porque os homens pensam que elas desaparecem de sua mente, mas dificilmente concebem que uma outra imagem ocupou o lugar daquela que desapareceu.

Uma imagem qualquer, produzida em algum dos órgãos dos sentidos, é efeito do movimento na sensação e Hobbes exemplifica isto com a imagem sonora do badalo do sino de uma igreja no ouvido de um homem. O som do sino é a imagem do movimento no ouvido e não foi produzido por si só, pois “... nada pode produzir alguma 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

³⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXIV, p. 440 (T. P. p. 240).

³⁵ Idem, *Leviathan*, III, XXXIV, p. 432 (T. P. p. 235).

³⁶ Idem, *Leviathan*, III, XXXIV, p. 432 (T. P. p. 235).

por isso transforma-se numa aparição fora de nós a que chamamos som.”³⁷ Assim também ocorre com as outras imagens produzidas nos sentidos. Por ser efeito do movimento, a imagem ígnea tende a permanecer até que algo a altere. O que se opõe ao calor e ao som são imagens contrárias mais ou menos intensas que se remetem a outras fontes que não são o fogo e o sino respectivamente, porque o que opõe-se a estas imagens são outras imagens produzidas nas sensações, e não o esgotamento da fonte que produziu as imagens. Qualquer homem pode ler em si mesmo que uma imagem percebida na sensação opõe-se a uma outra e que quando esta outra desaparece, um movimento contrário a impediu de realizar-se, tornando presente a primeira imagem.

As imagens, como por exemplo a imagem do fogo, tendem a manter-se e quando isto não ocorrer, é porque houve um obscurecimento do objeto fogo devido aos choques na sensação que impediram sua permanência, e não porque a imagem esgotou-se. Este obscurecimento ocorre, segundo Hobbes, porque a diminuição da imagem “calor” e da imagem “som” nos órgãos da sensação não é a diminuição do objeto fogo no tato e do objeto sonoro no ouvido, mas o obscurecimento de ambas as imagens. Hobbes afirma que não se pode extinguir a imagem na sensação totalmente e em um só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente,³⁸ pois o efeito que o objeto produz no cérebro não cessa quando, afastado de seu respectivo órgão da sensação, o objeto deixa de agir. Embora a sensação desapareça, a imagem produzida na sensação permanece como aquela “... água estagnada posta em movimento pelo choque de uma pedra, ou por uma rajada de vento, que não pára

³⁷ Idem, *The Elements of Law*, I, 2, § 9, p. 6-7 (T. P. p. 55-56).

³⁸ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 88 (T. P. p. 11).

instantaneamente de se mover logo que o vento cesse ou a pedra se afunde.»³⁹
Hobbes realça, na permanência da imagem, o efeito causado pelo movimento.

Para alguns homens, as chamas são a manifestação do sopro vital em sua forma ígnea e visível, dando vida à matéria inerte e invisível que compõe o fogo, da mesma forma que Deus manifestou sua palavra a Moisés nas sarças ardentes no solo do Monte Sinai. A diminuição das chamas na sensação é o esgotamento delas, como se o movimento das chamas estivesse relacionado à presença de um espírito cuja saída extinguiu as chamas. Segundo Hobbes, a manifestação da palavra divina é considerada, pelos doutores da Igreja, por exemplo, como a causa das chamas presentes nas sarças. Eles interpretam as imagens do apagar e do acender das chamas como materialização da entrada e da saída de um poder invisível que dá vida aos corpos e que os remete para algo além deles. A crença na ausência e na presença do sopro vital através do apagar e do acender das chamas, respectivamente, ocorre pelo fato de os homens não pensarem se isto consiste ou não em qualquer outro movimento que não seja a presença de um espírito; por isso, os homens acabam por não saberem como denominar o reavivamento e a extinção das chamas. Por não saberem como denominar isso, eles supõem ou imaginam que as chamas acesas tendem a se apagar porque algo misterioso as levou e, posteriormente, quando reacendem-se, algo misterioso as fez retornarem.⁴⁰ Este raciocínio alimenta a idéia que há um lugar na mente humana para o sobrenatural, apesar da condição de movimento dos corpos; este lugar é o sono, onde os sonhos aparecem.

³⁹ Idem, *The Elements of Law*, I, 3, § 1, p. 8 (T. P. p. 59).

⁴⁰ Idem, *Leviathan*, I, XII, p. 167-168 (T. P. p. 64).

4. Os Sonhos e a Revelação nas Sagradas Escrituras

Alguns homens alegam que a sucessão de imagens na mente que ocorre durante o sono, conhecida como sonhos, tem uma natureza diferente da sucessão de imagens que ocorre quando os homens estão acordados, porque em alguns momentos em alguns homens especiais, estas imagens oníricas têm uma dimensão profética. Se as imagens oníricas são exteriores aos homens, se elas vêm de um ponto fora da existência humana, enviadas por um ente superior e recebidas por aqueles dotados de uma sensibilidade sobrenatural, é necessário, segundo Hobbes, conhecer a diferença entre os sonhos e as profecias, porque a fusão dos sonhos com as profecias envolve a manifestação da vontade de Deus a alguns homens e a atribuição de um poder maior aos homens que tiveram este contato com Deus. Estes homens passam a distinguir-se de outros por terem sido eleitos por Deus para que, através deles, a vontade de Deus se realize no mundo. Por meio das imagens oníricas, estes homens especiais recebem a revelação da vontade de Deus e se denominam e são denominados profetas.

Segundo Hobbes, os homens que se denominam profetas comparam-se com os profetas do Antigo Testamento, porque sonham com Deus da mesma forma que Jacó sonhou. Embora as visões e os sonhos proféticos sejam acontecimentos raros, Hobbes adverte que as visões exercem uma sedução nos homens devido à possibilidade de existirem pessoas que acreditam prever o futuro e controlar o destino de outros, porque elas alegam ter se comunicado com Deus. Para desqualificar a pretensão humana de conhecer Deus por meio de visões ou sonhos, Hobbes analisa a natureza dos sonhos e o significado das profecias nas Sagradas Escrituras. Hobbes os distingue os sonhos das mensagens recebidas por meio da fala de Deus e afirma que os sonhos nada

mais são do que imagens em movimento, pois eles são as imaginações daqueles que se encontram adormecidos.⁴¹ Com base nesta afirmação, deduz-se que os sonhos têm a mesma natureza das imagens produzidas na sensação quando os homens estão acordados, não podendo ser investigados fora da sensação. Os órgãos necessários da sensação, que são o cérebro e os nervos, ficam enfraquecidos durante o sono e, por isso, não são agitados pela ação de objetos externos e não produzem as imagens na sensação. No entanto, os nervos e o cérebro são agitados pelas partes internas do corpo do homem, permanecendo em movimento e, com isso, produzem imagens oníricas durante o sono.⁴² Os sonhos são causados por estas perturbações internas e são tão diversos quanto à diversidade das perturbações. Durante o sono não ocorre uma interrupção do movimento das imagens oníricas, porque estas são vestígios do efeito dos movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação e que continuam também juntos, depois da sensação, dentro dos homens.⁴³

A sucessão de imagens oníricas é uma cadeia de imagens paralela à sensação e os homens não podem imaginar coisa alguma que esteja fora desta cadeia. Com as imagens representadas na mente quando os homens estão acordados também ocorre o mesmo paralelismo que ocorre com as imagens oníricas, pois não é qualquer imagem onírica que se segue indiferentemente a uma outra, porque a imagem onírica segue a seqüência dos choques na sensação. Há um paralelismo entre a cadeia de imagens oníricas produzidas na sensação pelos choques de corpos e a cadeia de imagens oníricas representadas na mente; este paralelismo evita uma interpretação errônea das

⁴¹ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 90 (T. P. p. 12).

⁴² Idem, *Leviathan*, I, II, p. 91-92 (T. P. p. 12).

⁴³ Idem, *Leviathan*, I, II, p. 94 (T. P. p. 16).

imagens oníricas e de sua relação com o sobrenatural, porque impede que esta relação seja feita. O fato de Hobbes abordar o surgimento das imagens oníricas, possibilita-lhe conhecer a natureza da revelação da palavra de Deus e a conhecer dependência que este conhecimento do divino tem das paixões humanas. Esta dependência das paixões mostra que o conhecimento da revelação divina é natural, porque baseia-se nos sonhos da mente humana, perdendo, com isso, sua condição de sobrenatural. Por pertencerem à natureza da mente humana, os sonhos ocorrem em qualquer lugar e com qualquer pessoa. Esta ocorrência natural dos sonhos leva Hobbes a afirmar que os homens não devem obedecer a um homem, seja ele quem for, somente porque ele teve um sonho profético.

Tendo desqualificado os sonhos como lugar de remissão ao sobrenatural, Hobbes utiliza as Sagradas Escrituras para analisar as profecias, porque nestes textos estão registrados os sinais proféticos que permitem argumentar contra os falsos profetas, pois estas escrituras são a fonte de autoridade da fala daqueles que pretendem ser profetas. A investigação da diferença entre os sonhos e as profecias pode ser feita a partir das Sagradas Escrituras, porque, para Hobbes, esta investigação não é uma ofensa à condição de sagrada das Escrituras, pois, mesmo existindo nelas questões árduas e de difícil compreensão, nada há de contrário à razão nas Sagradas Escrituras que não pode ser demonstrado nem refutado pela razão.⁴⁴ Hobbes não abandona os procedimentos racionais de análise das Sagradas Escrituras perante a existência de algumas passagens que são incompreensíveis, porque a obscuridade destas passagens diz respeito aos insondáveis desígnios de Deus que são incompreensíveis para o entendimento humano; jamais os homens

⁴⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 409 (T. P. p. 221).

devem abandonar o raciocínio por não compreenderem alguma passagem das Sagradas Escrituras.

A razão natural e a revelação da palavra divina não podem ser confundidas, pois isto é irracional e perigoso para a segurança da República Cristã, que depende da racionalidade dos homens para articular seus elementos constitutivos. Para Hobbes, os mistérios da revelação não podem ser analisados eficientemente, podem apenas ser aceitos pelos homens, porque são irracionais. A confusão em torno dos mistérios não decorre da falta de fé nem é eliminada pela fé, mas decorre do uso inábil do raciocínio; esta confusão não pode ser tratada como mistério, porque ela pode ser esclarecida por meio da razão, mas o mistério, no entanto, não pode ser esclarecido por este meio. Por isso, Hobbes recomenda que onde "... houver lugar para a adição e subtração, há também lugar para a razão, e, onde aquelas não tiverem seu lugar, também a razão nada tem a fazer."⁴⁵ O raciocínio restringe os mistérios às Sagradas Escrituras e não permite aos homens investigar o que não pode ser investigado. Esta restrição aos mistérios feita a partir do raciocínio evita que os homens sejam enganados ou iludidos.

Sendo racional analisar o conhecimento da palavra de Deus nas Sagradas Escrituras, Hobbes constata que este conhecimento está relacionado às profecias, que dependem de uma visão ou de um sonho ou de algum dom divino especial, e à realização de milagres que as confirmam. A consequência disto, para Hobbes, é que os homens raramente verificam a ocorrência de profecias, o que acaba gerando entre eles muita admiração quando elas ocorrem, mesmo elas tendo existido e sido confirmadas pelas Sagradas Escrituras.⁴⁶

⁴⁵ Idem, *Leviathan*, I, V, p. 111 (T. P. p. 27).

⁴⁶ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 466 (T. P. p. 256).

De acordo com Hobbes, antes de se aceitar as previsões de acontecimentos futuros, é necessário conhecer a forma como Deus se comunica a um homem nas Sagradas Escrituras. Deus comunica-se a um homem de duas maneiras: comunicando-se diretamente a um homem e pela mediação de outro homem ao qual Deus tenha antes falado diretamente. Quando Deus fala diretamente a um homem, este homem entende e aceita esta comunicação facilmente, mas pela mediação de outro homem a comunicação é muito mais difícil, pois não há argumento que convença um homem a acreditar que Deus falou a um outro.⁴⁷ Perante esta dificuldade, muito árdua para ser examinada, Hobbes aconselha os homens a subjugarem seu entendimento às palavras das Escrituras, porque as 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 mandamentos.”⁴⁸ Para Hobbes, esta submissão ao texto bíblico não é uma submissão da faculdade intelectual à opinião de outra pessoa, mas é uma vontade de obedecer quando a obediência é devida,⁴⁹ sendo, neste caso, uma obediência às Sagradas Escrituras.

Esta afirmação de Hobbes a respeito da recepção da fala de Deus restringe os sinais que identificam o verdadeiro profeta às Sagradas Escrituras e à submissão a estes textos, transferindo a veracidade das profecias, dos sonhos e das visões dos homens para o conjunto dos textos sagrados, que podem ser lidos e compreendidos pela razão natural; se houver partes destes textos que não podem ser compreendidas pela razão, elas devem ser aceitas

⁴⁷ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 410 (T. P. p. 222).

⁴⁸ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 458-459 (T. P. p. 252).

⁴⁹ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 409 (T. P. p. 221).

pelos homens. Com isso, Hobbes retira a autoridade do discurso dos homens que se baseia em sonhos e em visões, porque estes sonhos e estas visões não têm o estatuto das Sagradas Escrituras, mas vinculam-se às paixões da mente humana.

Hobbes toma como base o registro dos sonhos proféticos nas Sagradas Escrituras para estabelecer o vínculo entre os sonhos e o conhecimento da palavra de Deus. Nas Sagradas Escrituras, os “... profetas extraordinários do Antigo Testamento só tomaram conhecimento da palavra de Deus através de seus sonhos ou imaginações que tiveram durante o sono ou um êxtase ...”⁵⁰ As profecias só aparecem em sonhos registrados nas Escrituras, isto é, são testemunhos registrados para a memória, pois fora destes registros as profecias não têm veracidade, devendo, por isso, serem recusadas. Por terem sido escritas, as profecias são testemunhos escritos e sagrados dos profetas, transmitidos pela leitura dos textos que registram as profecias. Este testemunho atribui legitimidade aos sonhos proféticos, e não os sonhos dos profetas aos testemunhos; os escritos antecedem os sonhos no que diz respeito à legitimidade da autoridade. Com esta análise, Hobbes considera as Sagradas Escrituras mediadora entre os sonhos da mente humana e a palavra de Deus.

A distinção entre o verdadeiro e o falso profeta deve ser feita através das Sagradas Escrituras, sendo que fora delas não se pode fazer tal distinção, pois o registro bíblico garante a veracidade dos profetas e delimita esta veracidade às Sagradas Escrituras. Segundo Hobbes, para os homens saberem quem são realmente os verdadeiros profetas, eles devem se certificar nas Sagradas Escrituras, que apontam “... o ensino da religião, estabelecida por Deus, juntamente com a realização imediata de um milagre como os únicos

⁵⁰ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 461 (T. P. p. 253).

sinais admitidos como próprios de um verdadeiro profeta...”.⁵¹ Portanto, Hobbes admite, com base nas Sagradas Escrituras, estes dois sinais em conjunto, mas não separadamente, para o reconhecimento do verdadeiro profeta por aquele a quem Deus nunca revelou sua palavra diretamente. A partir da restrição das profecias ao texto sagrado e da submissão do leitor a este texto, Hobbes pode investigar o que é um profeta, constatando que, nas Sagradas Escrituras, o nome profeta tem dois significados principais: o primeiro significado é de *prolocutor*, aquele que fala de Deus ao homem, ou do homem a Deus; o segundo, *praedictor*, aquele que prediz as coisas futuras, ou que fala de Deus ao povo.⁵² A profecia significa predição ou previsão de contingências futuras, por meio do emprego extraordinário e temporário de um homem por Deus.

Segundo Hobbes, eram profetas, nas Sagradas Escrituras, os porta-vozes de Deus que prediziam para os outros as coisas que Deus havia predito a eles e também todos aqueles impostores que pretendiam prever a ocorrência de acontecimentos semelhantes no futuro. Portanto, conclui Hobbes, não é possível dizer que as profecias eram realizadas, exclusivamente, por homens bem intencionados, mas apenas na maior parte dos casos, pois elas também eram exercidas por homens mal intencionados.⁵³ Por esta descrição do uso das palavras profeta e profecia, deve-se interpretar o ato de Deus falar diretamente aos profetas como aquela maneira (seja ela qual for) pela qual Deus lhes dá a conhecer sua vontade.

⁵¹ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 414 (T. P. p. 224).

⁵² Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 456 (T. P. p. 250).

⁵³ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 458 (T. P. p. 251).

Citando Dt.13,1-5⁵⁴ como referência, Hobbes adverte que não se deve aceitar a pretensão de um homem a profeta, mesmo que ele ensine uma doutrina verdadeira, pois não se pode saber se ocorrerá ou não uma coisa predita por um profeta sem a realização de milagres. A pregação da verdadeira doutrina é um argumento insuficiente, pois a coisa predita necessita ser confirmada por um acontecimento imediato. A realização da coisa predita não pode ser adiada por muito tempo, porque os homens vivem bem menos tempo do que o tempo muitas vezes necessário para verificarem a realização daquilo que lhes foi predito, sendo este adiamento, portanto, inútil.⁵⁵ A partir de Dt.13,1-5, Hobbes afirma que a realização de milagres é insuficiente como argumento para se aceitar a vocação daquele que tem a pretensão de ser profeta, porque a existência de milagres serve para experimentar a constância da dedicação dos homens a Deus e, da parte de quem os realiza, são apenas provas de sua fidelidade a Deus.⁵⁶ Conseqüentemente, os homens devem sujeitar-se às doutrinas que estejam conforme às Sagradas Escrituras, porque, depois da redação das Sagradas Escrituras, não foram mais realizados milagres; não há mais sinais que permitem aos homens reconhecerem as pretensas revelações ou inspirações de qualquer indivíduo.⁵⁷ Segundo Hobbes, desde Cristo, as Sagradas Escrituras "... substituem e suficientemente compensam a falta de qualquer outra profecia..."⁵⁸, deduzindo-se, desta compensação, todas as regras necessárias para se conhecer quais os deveres

⁵⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 412 (T. P. p. 223). "Se entre vós se erguer um profeta, ou um sonhador de sonhos, que pretenda realizar um milagre, e o milagre acontecer; se ele disser para seguides deuses estranhos, aos quais não conheceis, não lhes dareis ouvidos, etc. E esse profeta ou sonhador de sonhos deve ser condenado à morte, pois vos disse para vos revoltardes contra Deus vosso Senhor."

⁵⁵ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 414 (T. P. p. 224).

⁵⁶ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 412 (T. P. p. 223).

⁵⁷ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 414 (T. P. p. 224).

⁵⁸ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 414 (T. P. p. 224).

dos homens para com Deus sem que eles aleguem uma inspiração sobrenatural.⁵⁹ Hobbes fixa as visões de um Reino Espiritual a ser instaurado no mundo através dos sentidos e da razão, excluindo o discurso sobre a revelação como posse de um expositor da vontade divina. Esta fixação e esta exclusão não possibilitam que a palavra deste expositor seja a palavra de Deus, mas uma leitura da palavra de Deus como resultado escrito de um testemunho.

Da desqualificação da pretensão daqueles que falam ou dizem que falaram com Deus pela mediação de outro homem, Hobbes conclui que quando um homem diz que teve uma visão, que ouviu uma voz ou que Deus lhe falou em sonhos, ele nada mais fez do que sonhar acordado ou sonhar que Deus lhe falou.⁶⁰ Com isso, este homem mostra arrogância e auto-estima, por acreditar que possui uma virtude pela qual julga ter merecido o favor de uma revelação extraordinária. Da mesma forma, quando um homem diz que fala por inspiração sobrenatural, ele está apenas afirmando que deseja falar de tal forma. Ademais de ser artificial remeter-se por meio dos sonhos ao encontro com o divino, Hobbes defende que nenhum homem é obrigado a acreditar e a obedecer a um outro homem, somente porque este afirma que falou com Deus, seja pelos sonhos, visão, voz ou inspiração sobrenatural. Os homens não devem procurar nos sonhos aquilo que não pode ser alcançado, pois os sonhos não são proféticos, nem devem profetizar sobre aquilo que não lhes foi revelado. Com esta recusa em procurar e em profetizar, os homens evitam permanecer na e manter a tradição teológica, desqualificando-se o conhecimento de Deus por meio de sonhos ou de visões, porque estes são imagens na mente. A subordinação das imagens à teologia é um artifício

⁵⁹ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 414 (T. P. p. 224).

⁶⁰ Idem, *Leviathan*, III, XXXII, p. 410-411 (T. P. p. 222).

daqueles que desejam ir além da sensação por ambição e glória, fundando uma autoridade eclesiástica fora da imaginação, isto é, na posse da palavra divina.

Hobbes analisa as profecias e os milagres para fixar as Sagradas Escrituras como o lugar do qual os homens devem apreender a natureza e o significado da palavra de Deus. A palavra divina não poder ser procurada nos sonhos e nas visões da mente dos homens, mas nas Sagradas Escrituras, que fundamentam qualquer afirmação feita pelos homens, sejam eles teólogos ou não, a respeito da palavra de Deus. Tendo partido das visões da mente humana e analisado as profecias e os milagres, Hobbes converge para as Sagradas Escrituras antes de compreender a palavra de Deus, porque, pelos sentidos e pelo raciocínio, a palavra divina não poder ser conhecida. Este direcionamento para as Sagradas Escrituras desqualifica os sonhos e as visões como manifestação da vontade de Deus, porque os sonhos e as visões pertencem à natureza humana, e não ao sagrado. Nesta condição, os homens podem conhecer apenas o testemunho escrito de alguns homens da palavra divina.

II. A Autoridade da Igreja como Herança da Revelação

1. As Sagradas Escrituras e a Palavra Revelada de Deus

Após desqualificar os sonhos como critério para o conhecimento da palavra de Deus, delimitar as profecias aos textos sagrados e fixar estes textos como referência para o conhecimento de Deus, Hobbes passa das profecias à palavra de Deus registrada nestes textos, com a finalidade de conhecer a natureza da palavra divina. Segundo Hobbes, embora os homens não possam, fora das Sagradas Escrituras, ter em suas mentes uma idéia de Deus que corresponda àquilo que seja a natureza divina, eles estão inclinados a acreditar que existe um único Deus eterno, infinito e onipotente,⁶¹ porque um homem que “... de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa próxima e imediata desse efeito, e depois a causa desta causa, e mergulhe profundamente na investigação das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus.”⁶² Para esclarecer a relação dos homens com Deus, Hobbes se vale do exemplo daquele homem cego diante da fogueira que era incapaz de ter em sua mente uma idéia do fogo igual à daqueles que vêem o fogo; assim, da mesma forma que a imagem do fogo na mente do cego também, “... através das coisas visíveis deste mundo, e de sua ordem admirável, se pode conceber que há uma causa destas coisas, a que os homens chamam Deus, mas sem ter uma idéia ou imagem dele na mente.”⁶³ É a

⁶¹ Idem, *Leviathan*, I, XI, p. 167 (T. P. p. 64).

⁶² Idem, *Leviathan*, I, XII, p. 170 (T. P. p. 66).

⁶³ Idem, *Leviathan*, I, XI, p. 167 (T. P. p. 64).

admiração pela regularidade da natureza perceptível por todos os homens, e não o medo do desconhecido, que aproxima os homens de Deus e que afirma a existência de Deus. A confirmação da existência de Deus não é sinônimo de conhecimento da palavra de Deus.

Com isso, Hobbes distingue o conhecimento de Deus, que é impossível para os homens, do conhecimento da palavra de Deus; os homens conhecem somente à palavra de Deus revelada a alguns homens e registrada em textos sagrados. Do testemunho da palavra divina nos escritos considerados sagrados decorre a necessidade do conhecimento da natureza destes escritos para se conhecer o que seja a palavra divina. É da necessidade do conhecimento da natureza deste texto que é possível extrair de sua leitura a justificativa do fato de Hobbes ter analisado estes escritos,⁶⁴ porque o conhecimento da palavra divina só pode vir a partir da determinação do número de livros que compõem as Sagradas Escrituras, de quem são seus autores, do alcance destes livros e da autoridade de seus intérpretes. Os escritos considerados sagrados são o ponto de partida da leitura hobbessiana a respeito da revelação de Deus aos homens, porque é nestes escritos que se encontram a palavra revelada; o ponto de partida não se encontra nos sonhos da mente humana, mas nestes escritos. Com base na autoridade dos escritos sagrados, Hobbes proclama, valendo-se das Sagradas Escrituras, que “*Deus é rei, que a terra se alegre*, escreve o salmista.”⁶⁵ Nesta citação de Hobbes, a condição de rei atribuída a Deus é conhecida pelo escrito do salmista, que é um dos escritos sagrados. Os registros, em textos considerados sagrados, da fala de Deus aos homens são a única forma de conhecimento da natureza da palavra de Deus e uma particularidade da religião cristã, porque estes registros não foram mais

⁶⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXII ao XLII, p. 409-626 (T. P. p. 212-352).

⁶⁵ Idem, *Leviathan*, II, XXXI, p. 395 (T. P. p. 211).

transmitidos oralmente desde a redação dos testamentos, mas foram transmitidos pela leitura e pela exposição destes testemunhos escritos na forma de testamentos. O dizer dos homens a respeito da revelação da palavra de Deus passa a depender da mediação destes textos considerados sagrados para a propagação e aceitação da palavra divina revelada. Por isso, Hobbes entende por palavra revelada de Deus aquela que é dita a respeito de Deus e de seu governo pelos homens, jamais a própria palavra de Deus, dita diretamente a um homem, pois, segundo Hobbes, a revelação da palavra de Deus não se encontra mais registrada fora dos testamentos.⁶⁶

A partir da aceitação da existência da revelação de Deus aos homens e da existência dos atributos de Deus, Hobbes faz a distinção entre a manifestação do poder divino e o poder dos homens, tomando como referência as Sagradas Escrituras, das quais Hobbes destaca as passagens que confirmam a revelação do soberano poder de Deus. A revelação deste poder divino se dá por um pacto entre Deus e os homens, do qual Deus deriva seu direito de soberania de seu próprio poder, fundado em sua onipotência. Obedecer a Deus, para Hobbes, é fruto da fraqueza natural do homem, pois “... quer os homens queiram, quer não, eles têm de estar sempre sujeitos ao divino poder e, negando a existência ou providência de Deus, os homens perdem seu alívio, mas não podem se libertar de seu jugo.”⁶⁷ Hobbes deriva o “... direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam suas leis, (...) não do fato de tê-los criado, como se exigisse obediência por gratidão por seus benefícios, mas sim de seu poder irresistível.”⁶⁸ Os homens não podem compactuar com Deus, pois, sendo mais fracos, estão submetidos

⁶⁶ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 452 (T. P. p. 248).

⁶⁷ Idem, *Leviathan*, II, XXXI, p. 395 (T. P. p. 211).

⁶⁸ Idem, *Leviathan*, II, XXXI, p. 397 (T. P. p. 212).

ao poder de Deus; eles também não podem eliminar a existência de Deus, pois não há acesso nem poder sobre ele. Para Hobbes, o homem é naturalmente obediente à palavra divina, porque Deus criou o homem não para este seguir sua própria vontade, mas para obedecer-lhe. ~~É a partir dos textos considerados sagrados que os homens sabem que Deus revelou sua palavra e que seu poder não pode ser medido pela justiça dos homens; não cabe aos homens afirmar se as ações de Deus manifestadas no mundo são justas ou injustas.~~

2. A Renovação da Palavra de Deus

No Antigo Testamento, Deus manifestou sua palavra a Moisés nas sarças ardentes no solo do Monte Sinai. Segundo Hobbes, esta manifestação de Deus e o ato de Moisés retirar as sandálias como forma de respeito ao poder de Deus dão ao lugar desta manifestação a condição de sagrada. A santidade inerente do lugar – atribuída ao uso da palavra *sagrado* – implica numa nova qualidade do lugar ou da imagem das sarças ardentes devido à presença da palavra divina.⁶⁹ ~~É somente nas Sagradas Escrituras que as sarças ardentes são a palavra divina em forma de imagens. Seguindo esta forma testamentária das Sagradas Escrituras e a condição de sagrado de seu conteúdo, a gênese da tradição cristã só pode ser conhecida e lida nos escritos que compõem o Novo Testamento. É a partir da leitura deste testamento~~ que os homens sabem que a segunda aliança de Deus com os homens, isto é, a vinda do Cristo, foi realizada. O Novo Testamento é o registro desta nova aliança e da continuidade da ação divina no mundo. Este registro é uma

⁶⁹ Idem, *Leviathan*, IV, XLV, p. 671 (T. P. p. 377).

regeneração da palavra revelada de Deus a Moisés e uma universalização dos ensinamentos de Cristo, herdeiro desta palavra revelada.

O Novo Testamento é exposto pelos apóstolos que consideram-se autorizados a realizar esta regeneração e universalização, pois eles vêm a si mesmos e também são aceitos por outros homens como emissores e receptores de uma força divina invisível, por serem os intérpretes e os herdeiros do Cristo. Os apóstolos divulgam esta herança, porque acreditam que suas palavras têm um poder de criação original de instaurar uma realidade da mesma forma que Deus instaurou uma realidade luminosa por meio de sua palavra ao dizer que a luz deveria existir e, por causa disso, ela passou a existir. Os apóstolos estabelecerem a continuidade da palavra de Cristo na doutrina da Igreja, por meio da transmissão e da recordação da palavra divina, subordinando o conhecimento da mensagem de Cristo à leitura do registro de seus atos.

A Igreja é herdeira da palavra de Deus manifestada nas sarças ardentes no Antigo Testamento e herda o lugar e a missão do Cristo, dando permanência à Nova Aliança no tempo presente. A Igreja afirma que, da mesma forma que o homem recebeu de Deus o sopro vital que permite que ele se movimente, também os homens recebem-no da Igreja, que os reanima pela benção, mantendo na história da salvação dos homens a permanência da Nova Aliança que ocorre no tempo presente na figura da Igreja. Investigar a autoridade e o papel da Igreja, para Hobbes, é conceber os vocábulos bíblicos como uma sucessão de notas de lembrança que os intérpretes dos textos sagrados pregam e escrevem a respeito da revelação de Deus e do Cristo. Estas notas de lembrança materializam-se em livros doutrinários que formam

o conjunto denominado *theologia* ou *lógos theou*.⁷⁰ Estes livros são o fundamento daquilo que é ensinado pela Teologia Escolástica (*Schoole Divinity*) em todas as universidades da cristandade, em fusão com os escritos de Aristóteles denominados “metafísica”.⁷¹ Esta fusão dos escritos aristotélicos como os textos das Sagradas Escrituras forma a tradição na qual se fundamenta a autoridade dos teólogos, apresentada como um encadeamento e uma conexão de vocábulos que se manifesta na história dos homens.

Esta utilização da tradição pelos teólogos, que estabelecem a continuidade dos apóstolos na doutrina da Igreja, evita que os resultados das mensagens da revelação sejam esquecidos pelos fiéis devido à falta de experiência e de memória por parte dos homens, ou que sejam utilizados pelos homens de forma inadequada devido ao mal uso das palavras contidas nas Sagradas Escrituras.⁷² Estes testemunhos podem ser recordados, porque a imagem da herdeira terrena da palavra de Deus revelada é datada e localizada, tomando-se a data e o lugar do texto em que se baseia. A recordação da materialização desta palavra é um caminho a ser seguido pelo homem, porque a palavra divina vive na memória deles na forma de associação de imagens antigas e passadas de profetas e apóstolos. Estas imagens são resultados de um desígnio de Deus e da perpetuação destes desígnios pelos autores destes textos que registram a ação dos profetas e apóstolos.

Ler a doutrina teológica é refazer o ponto inicial que possibilitou a associação destas imagens que formam a comunidade religiosa, renovando a lembrança de que o início do fim dos tempos está correndo. Com base nisso, a conexão e a ordem das palavras que compõem o discurso a respeito da

⁷⁰ Idem, *Leviathan*, I, IV, p. 101 (T. P. p. 21).

⁷¹ Idem, *Leviathan*, I, I, p. 86 (T. P. p. 10).

⁷² Idem, *Leviathan*, I, IV, p. 101 (T. P. p. 21).

revelação e da história dos homens são mediatizadas pela autoridade da tradição eclesial, que reduz a natureza e o comportamento humano à leitura dos livros doutrinários por meio do monopólio da transmissão destes escritos por intermédio dos doutores da Igreja. Nestes livros, a Igreja está representada no ponto médio que divide a linha da existência humana neste mundo em antes e depois do nascimento de Cristo. O nascimento e a morte do homem são os pontos extremos de sua existência linear e mundana, cuja sucessão de acontecimentos fundamenta e governa a história, que é uma passagem do início para o fim do mundo, registrada no calendário católico para a memória dos homens em “antes de Cristo” e “depois de Cristo”.

A lembrança deste sentido na história é mantida pela teologia, na qual funde-se o tempo circular presente nas datas festivas do calendário católico, simbolizado pelos meses do ano que sempre retornam, e o movimento retilíneo presente na passagem dos séculos que não retornam. Esta história mundana e temporal do homem como um progredir para um fim não ocorre independentemente do espírito de Deus, mas por meio da presença deste espírito que se concretiza na ação da Igreja na forma de teologia da história que realiza a vontade de Deus. Nesta história, a Igreja atribui forma à vivência dos homens, codificando-a em mandamentos da Igreja, e atribui conteúdo aos mandamentos através da lembrança e vivência emergidas da origem divina dos tempos. O cumprimento dos mandamentos é a manutenção de recordações originais e estas um dever a ser cumprido, por serem estas recordações originais uma forma de mandamento. A realização do encontro com Deus depende da redenção da humanidade, alcançada por meio do comportamento humano na Terra, que é visto sob um aspecto moral e transcendente.

O ministério desta ética de tradição católica e a revelação como teologia da história são uma exposição de vocábulos transmitidos pelos teólogos. Estes

vocábulos se encontram nos livros de teologia como resultado de um raciocínio dos teólogos da Igreja. Este raciocínio não foi ditado aos homens sem as mediações do discurso humano; também não é resultado de uma fonte – a revelação da palavra de Deus – anterior e exterior à existência humana e que se materializa por meio dos teólogos. Os mandamentos da Igreja e a teologia da história são uma utilização dos vocábulos da linguagem a partir da mente humana, na qual as imagens estão vinculadas, sem, no entanto, atrelá-las à palavra divina. Ao ser mediatizada pela linguagem e pela imaginação, a teologia da história é restringida a uma construção racional que retira a pretensão da teologia de ser anterior à existência humana e aos textos sagrados. Esta exposição mostra o domínio da teologia da história por parte da teoria da imaginação e da linguagem na filosofia de Hobbes, porque a anterioridade da palavra de Deus é construída pelos teólogos a partir de uma leitura das Sagradas Escrituras que está delimitada e reduzida à natureza da mente. Esta construção da anterioridade depende da mente humana, na qual a teologia da história está fundamentada e na qual o discurso teológico é recebido pelos ouvintes. ~~É na interioridade da mente humana exposta no~~ *Leviathan* que Hobbes discute a natureza da Igreja, pois esta Igreja descrita nos livros de teologia não é a herdeira, neste mundo, da missão do Cristo.

3. A Função do Cristo e a Natureza da Igreja

Com base nesta Nova Aliança estabelecida pela encarnação do Cristo e herdada pela Igreja, Hobbes apresenta, baseando-se no Novo Testamento, a função do Cristo. Ele apresenta esta função, porque ela está diretamente relacionada com o papel da Igreja na Terra, uma vez que a Igreja é a sucessora terrena do Cristo, não sendo possível, portanto, discutir o papel da Igreja sem

analisar a função do Cristo neste mundo. Segundo Hobbes a função do Cristo pode ser dividida em três partes: Cristo tem a função de Redentor ou Salvador; a função de pastor, conselheiro ou mestre; e a função de rei eterno. Estas três partes correspondem a três épocas, sendo que a primeira é a da primeira vinda do Cristo, na qual ocorreu o seu sacrifício na cruz pelos pecados dos homens. Nesta primeira vinda, a redenção dos homens foi parcial, porque Cristo não voltou ainda. Esta redenção parcial continua na segunda época e é efetuada pelos ministros de Cristo, atuais herdeiros dos apóstolos, e continuará até o retorno de Cristo. A partir deste retorno, começará a terceira época, que Hobbes apresenta como sendo o reinado glorioso de Cristo sobre seus eleitos, que há de durar eternamente.⁷³

Segundo Hobbes, faz parte da função do Redentor pagar o resgate dos pecados dos homens e fazer retornar a pureza perdida pelos pecados. Do mesmo modo que o cordeiro oferecido a Deus pelos hebreus, Cristo foi sacrificado, isto é, pagou o resgate com o sofrimento silencioso e com a morte, e por ter ressuscitado, escapou da morte, levando consigo as iniquidades dos homens.⁷⁴ Hobbes nega que a função de redentor ou salvador dos homens exercida por Cristo o fez rei daqueles a quem ele redimiou antes de sofrer a morte, porque quem redime não tem direito à coisa redimida antes da redenção. Para ele, o Salvador só será rei depois de seu retorno no último dia e seu Reino só vai começar depois da ressurreição geral.⁷⁵ É em virtude do batismo de Cristo que Hobbes atribui ao Cristo a função de rei, sendo seu reinado vindouro subordinado a Deus Pai como Moisés foi subordinado a Deus. Para reforçar esta subordinação ao Pai, Hobbes apresenta Cristo e

⁷³ Idem, *Leviathan*, III, XLI, p. 512 (T. P. p. 285).

⁷⁴ Idem, *Leviathan*, III, XLI, p. 513-514 (T. P. p. 286).

⁷⁵ Idem, *Leviathan*, III, XLI, p. 514 (T. P. p. 286).

Moisés como representantes da pessoa de Deus e, como representante de Deus, Cristo se assemelhou a Moisés instituindo a admissão ao Reino pelo batismo e comemorando a libertação dos eleitos de sua miserável condição pela Ceia do Senhor.⁷⁶

Como o Salvador só será rei depois de seu retorno, Hobbes conclui que a finalidade da primeira vinda de Cristo é a regeneração ou restauração daquele Reino que era seu pelo antigo pacto, que foi interrompido pela rebelião dos israelitas com a eleição de Saul. Para Hobbes, a finalidade da vinda do Cristo não foi ensinar alguma coisa contrária ao direito civil dos judeus ou de César, pois Cristo nada fez contra a lei dos judeus e deu a César o que era de César, recusando a função de juiz. Para Hobbes, a regeneração do Reino de Deus é um novo pacto de Deus com os homens na proclamação de Jesus como o Cristo. Esta realização ocorre por meio do ensino e por meio de práticas milagrosas por parte do Cristo para persuadir e preparar os homens de tal forma que eles se fizessem merecedores da imortalidade. Por isso, Hobbes retira a possibilidade de conceber o início do Reino de Deus neste mundo a partir dos ensinamentos do Cristo – que são um adiantamento do Reino de Deus que estava para vir.⁷⁷

Baseando-se na descrição da função do Cristo feita a partir da Bíblia, Hobbes estabelece que a relação dos homens com Cristo é de culto a sua memória e aceitação de seus conselhos. Os lugares onde Cristo passou são referenciais de culto e chamamento à fé; e os homens devem dirigir-se para um templo cristão como lugar de memória, conselho e culto, jamais como o lugar a partir do qual se inicia a instauração do Reino de Deus na Terra. Por isso, adverte Hobbes, “... cultuar Deus em lugar especial, voltando o rosto para

⁷⁶ Idem, *Leviathan*, III, XLI, p. 517-518 (T. P. p. 288-289).

⁷⁷ Idem, *Leviathan*, III, XLI, p. 516 (T. P. p. 287).

uma imagem ou para um determinado lugar, não é cultuar nem venerar o lugar ou a imagem, mas sim reconhecê-la como sagrada, ou seja, como estando à parte do uso comum”,⁷⁸ da mesma forma que nomear a sarça ardente de sagrada é reconhecê-la como estando fora do uso comum, sem que, no entanto, a imagem das sarças nos sentidos implique numa nova qualidade da matéria.

A partir desta exposição da natureza do Cristo, Hobbes altera o papel da Igreja, porque como sucessora de Cristo a Igreja tem como função reproduzir o ministério dele. Com isso, o lugar de culto não é união entre a palavra divina e o edifício denominado Igreja, mas é uma comunidade que lê o texto bíblico, significando, com isso, que uma igreja é “... o templo onde os cristão se reúnem para cumprir publicamente seus deveres sagrados.”⁷⁹ Nesta reunião comunitária, as palavras sagradas e o culto a Deus estão delimitados às fronteiras deste templo que está a parte do uso comum, isto é, o templo é um lugar sagrado. A expansão da palavra de Deus ocorre por intermédio da divulgação da Bíblia, e não devido à fixação de um lugar à parte do uso comum denominado Igreja. O culto não é referencial de conhecimento, mas uma forma de venerar Deus, e muda de acordo com a interpretação que cada Igreja faz do texto bíblico. Neste culto, o passado deixa de ser o anúncio do futuro e o presente deixa de ser uma caminhada como preparação deste futuro anunciado no passado, a partir de um centro terreno de poder que é a Igreja. O Reino de Deus somente pode ser encontrado após a morte; no mundo dos homens, Deus não pode ser encontrado, apenas pode ser cultuado.

Nesta relação da Igreja com os textos sagrados, Hobbes dirige o leitor para a atividade da Igreja restrita aos textos sagrados e para a organização e

⁷⁸ Idem, *Leviathan*, IV, XLI, p. 671 (T. P. p. 377).

⁷⁹ Idem, *Leviathan*, III, XXXIX, p. 496 (T. P. p. 276).

leitura que ela faz destes textos. Com base nesta restrição, organização e leitura, não há um monopólio, por parte da autoridade católica, da leitura dos textos sagrados que legitimam a atuação dos teólogos na esfera pública. Os vocábulos do discurso da Igreja Católica não se constituem em signos públicos que norteiam a vida de todos os homens, porque os vocábulos são registros herdados da revelação e delimitados aos textos sagrados por meio de uma leitura católica romana. Esta esfera pública somente pode ser governada por meio de signos públicos construídos e preservados pela razão dos homens, isto é, sem o recurso do acesso a Deus.

Como somente pelas Sagradas Escrituras se tem o conhecimento da palavra revelada e como todos os homens podem ler estes textos, é necessário, segundo Hobbes, ficar claro para os homens de quem é a autoridade final em relação a estes escritos, porque não há consenso entre eles para determinar definitivamente qual deles é o melhor leitor ou qual faz a leitura verdadeira. O contato com Deus é mediado pelos textos sagrados e esta mediação é resultado da autoridade eclesiástica que determinou quais são os textos sagrados. Esta autoridade faz parte de uma comunidade de homens autorizados pela Igreja, o que torna a leitura das Sagradas Escrituras um testemunho de fé nas palavras daqueles homens autorizados pela Igreja que selecionaram os textos constitutivos da Bíblia. A composição da Bíblia em Antigo Testamento e Novo Testamento é a realização da autoridade da Igreja. No Novo Testamento é descrita a comunidade de cristãos reunidos num templo que se denomina Igreja, que é a herdeira dos ministérios dos apóstolos que deixaram por escrito as funções da encarnação do Cristo neste mundo terreno. O papel da Igreja decorre da redução e da delimitação de suas atividades à herança da função dos apóstolos registrada no Novo Testamento, porque neste realiza-se a segunda aliança de Deus com os homens na pessoa do Cristo. A herança

eclesiástica das funções do Cristo é um efeito de sua encarnação, que dá unidade e continuidade à palavra de Deus revelada aos homens na Bíblia. O Antigo Testamento e o Novo Testamento formam um conjunto de escritos considerados sagrados, nos quais se encontram os registros da palavra revelada de Deus aos homens. Estes registros mantêm a legitimidade da presença do sobrenatural na palavra revelada de Deus, porque este poder sobrenatural é determinado pelas escrituras sagradas, mas não é determinado pelos sonhos e desejos dos homens. Dentro deste contexto, o nome “bíblia” é utilizado por Hobbes externamente aos textos considerados sagrados, porque estes não são formados pela ordem natural das coisas nem pela revelação, mas são formados por teólogos, resultando num conjunto orgânico que foi denominado “bíblia”. O leitor dos textos sagrados depende destes homens autorizados pela Igreja, que consideram sagrados estes textos.

Desta organização e leitura dos textos sagrados, a Igreja retira sua autoridade fundamentada na herança da tradição judaico-cristã. Com base nesta autoridade, a Igreja determina os textos considerados sagrados. A necessidade desta determinação advém do fato de os textos não trazerem necessariamente sua condição de sagrado, dependendo, por causa disto, de homens com autoridade atribuída pela Igreja que atribuam a condição de sagrado a estes textos, porque os textos são considerados sagrados pela autoridade dos homens da Igreja. Hobbes estabelece a Bíblia como o única referência possível para se conhecer a palavra de Deus revelada. A Bíblia é a referência a partir da qual Hobbes pode organizar a realidade como limite daquilo que pode ser concebido e trabalhado pelos homens. Esta realidade está condicionada ao mundo dos homens e não ao conhecimento de Deus. A partir das Sagradas Escrituras, Hobbes vincula a atividade da Igreja a uma

leitura da Bíblia, à medida que a Igreja fixa a organização dos textos sagrados como referencial para o exercício de sua autoridade.

Ao estabelecer as Sagradas Escrituras como referencial do que seja a manifestação da palavra divina, Hobbes abre um caminho para compreender o papel da Igreja, porque a análise que ele faz da Bíblia possibilita concluir que há uma Igreja herdeira de Cristo. É desta herança que a Igreja retira sua autoridade para afirmar quais são os textos que devem ser considerados sagrados. Por isso, Hobbes pode afirmar que a autoridade da Igreja decorre dos textos sagrados, porque ele constatou esta herança nas Escrituras e esta afirmação pode ser compreendida racionalmente por todos os homens ao lerem o texto bíblico, sem que eles tenham o contato direto com Deus. Não é a autoridade da Igreja que determina a leitura de Hobbes, mas a autoridade da razão que delimita a autoridade da Igreja aos textos sagrados.

III. A Autoridade da Igreja e a Máquina Pública

1. A Imitação da Ordem da Criação e a Filosofia Civil

O estudo feito por Hobbes da natureza da palavra revelada por Deus fixa as Sagradas Escrituras como a única referência da autoridade da Igreja. A delimitação da atuação e da autoridade da Igreja à função do Cristo registrada no Novo Testamento é mantida por intermédio de um conhecimento da autorização de publicação por parte do poder público dos textos considerados sagrados pela autoridade da Igreja, pois esta autorização não está registrada nas Sagradas Escrituras. Este conhecimento é elaborado por Hobbes a partir de uma imitação do ordenamento feito por Deus na criação, relatado no Antigo Testamento. O homem imita o criador, construindo uma ordem artificial como realidade que impede a presença do sobrenatural, porque a imitação é resultado da razão dos homens. Segundo Hobbes, da mesma forma que houve uma seqüência na criação do céu e da terra na Bíblia, a realidade é modelada imitando esta ordem divina. É o que Hobbes expõe em seu livro *De Corpore*, no qual ele afirma que a ordem da criação era: “a luz, distinção do dia e da noite, o firmamento, os astros, as coisas sensíveis, o homem. E depois da criação, o mandamento. A ordem do conhecimento será: a razão, a definição, o espaço, os astros, a qualidade sensível, o homem. E quando homem adulto, submissão ao comando ou o cidadão”.⁸⁰ Nesta imitação da ordem da criação, a razão, ou seu sinônimo que é a lógica, tem a mesma

⁸⁰ Idem, *De Corpore*, Carta do autor ao leitor (ad Iectorum). Vel imitare creationem. Super abyssum cogitationum experimentorumque tuorum confusam (si philosophiæ operam seriam daturus sis) superferatur ratio tua. Confusa discutienda, distinguenda, et suis quæque signata nominibus ordinanda sunt, id est, methodo opus est ipsarum rerum creationi congrua. Creandi autem ordo erat, lux, noctis, et diei distinctio, expansum, luminaria, sensisilia, homo. Deinde post creationem, mandatum.

função operacional da luz na criação: é anterior ao cosmos e ao homem; é anterior ao sol e este é posterior ao espaço. A imitação da ordem da criação é uma composição humana que imita o ordenamento que dá origem ao cosmos, ao artifício construído por Deus. Deus cria e o homem constrói um artefato imitado da criação. O conhecimento de Deus é evitado como critério de conhecimento da realidade e das regras para o comportamento dos homens, concebendo-se a realidade como uma imitação, pelos homens, da ordem da criação, relatada no Antigo Testamento.

A partir deste ordenamento artificial imitado da criação feito por Hobbes, vincula-se as imagens do mundo aos nomes que são atribuídos pelos homens. Este vínculo não é mais com a palavra divina, mas com a capacidade que alguns homens têm de atribuir nomes às imagens juntamente com a capacidade que outros homens têm de compreender os nomes atribuídos. A partir desta capacidade, separa-se a imitação da ordem da criação e a criação do mundo, porque separa-se os nomes que compõem a imitação da criação de sua condição de sagrado.

Esta realidade imitada da criação é concebida por Hobbes nos limites da razão como linguagem e, por isso, é compreendida por todos os homens, porque compreender a ordenação das coisas do mundo é entender a conexão e a seqüência do que foi exposto. Esta compreensão não é uma confirmação ou apropriação daquilo que está além do cálculo e que pode ser operado por uma razão de natureza diferente do cálculo, criando uma realidade, apesar do cálculo, devido a um poder de conhecimento original; esta compreensão é a utilização da razão natural, que segue os princípios do cálculo, sem remeter-se para algo fora dele. Compreender e calcular são sinônimos, porque o raciocínio elaborado e exposto pelos homens, segundo Hobbes, nada mais é do que uma "... soma total a partir da adição de parcelas, ou conceber um

resto a partir da subtração de uma soma por outra,⁸¹ isto é, adição e subtração das conseqüências dos nomes, estabelecidos no interior da própria razão e expostos na forma de linguagem. Por isso, Hobbes afirma que os gregos tinham uma só palavra para cálculo, razão ou linguagem – *lógos* –, “... não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas sim que não havia raciocínio sem linguagem.”⁸² O raciocínio é uma parte da linguagem, isto é, da capacidade dos homens em encadear e conectar os nomes.

Hobbes opera com os nomes sem remeter ao transcendente, isto é, opera com a capacidade de delimitar as imagens com o recurso da linguagem sem que isto espelhe a essência da imagem delimitada. A partir disso, conhecer o ordenamento da realidade não é encontrar algo que estava escondido nesta realidade, mas fazer a realidade com imagens e palavras da mesma forma que o homem conhece um relógio porque é capaz de montá-lo e desmontá-lo. Esta montagem e desmontagem é um conhecimento dos limites da realidade, porque este procedimento foi construído pelos homens, seguindo uma coerência interna a sua construção.

Este ordenamento artificial e real da realidade é registrado por Hobbes como tema ou assunto que compõe o conhecimento humano. O conhecimento é fruto de uma razão bem equilibrada que Hobbes denomina *filosofia*. Segundo Hobbes, a Filosofia “... nada mais é do que o perfeito conhecimento da verdade em todos os assuntos que seja ...”⁸³ que deriva dos registros e das relações das coisas e se dá graças ao uso de denominações certas e definidas. Ao estabelecer a Filosofia como imitação da ordem da criação, Hobbes não opera com a Filosofia como se ela justificasse a palavra divina, pois a

⁸¹ Idem, *Leviathan*, I, V, p. 110 (T. P. p. 27).

⁸² Idem, *Leviathan*, I, IV, p. 106 (T. P. p. 24).

⁸³ Idem, *De Cive*, Epistola Dedicatória, § 4, p. 74 (T. P. p. 5).

Filosofia é a impossibilidade de justificar a palavra divina, porque esta palavra não pode ser delimitada. Por isso, para Hobbes, a sabedoria não é revelada ao homem, não prefigura um reino a vir ou exemplifica um acontecimento passado, mas é um encadeamento de nomes atribuídos pelos homens às imagens sem o recurso da palavra divina.

Uma vez que a Filosofia é resultado da capacidade dos homens de atribuir e operar com os nomes de imagens na sensação, é necessário que Hobbes estabeleça o objeto da Filosofia. Hobbes define seu objeto ou a matéria da qual a Filosofia se ocupa como sendo “... qualquer corpo do qual 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.”⁸⁴ A partir disto, a tarefa da Filosofia é investigar a propriedade do corpo, partindo de sua geração, ou sua geração a partir de sua propriedade, sendo que onde não existir geração ou propriedade, não há Filosofia.⁸⁵ As propriedades e a geração dos corpos são o “... conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar”.⁸⁶

A investigação das propriedades dos corpos e sua geração são um conhecimento das conseqüências de uma afirmação para outra, registrado na forma de livros de ciência. Os livros são necessários por sua utilidade, porque formam o conjunto das notas de lembrança dos nomes articulados e registrados para a memória dos homens. Caso estes nomes não sejam registrados, os homens têm de recomeçar todo o trabalho novamente, porque o evanescimento, do qual a memória faz parte, é da natureza das imagens. Os livros de ciência não possuem o adjetivo “sagrado”, porque os assuntos que

⁸⁴ Idem, *De Corpore*, I, II, § 8, p. 9.

⁸⁵ Idem, *De Corpore*, I, II, § 8-9, p. 9-10.

⁸⁶ Idem, *Leviathan*, I, IX, p. 148 (T. P. p. 51).

eles abordam fazem parte do cotidiano e não estão à parte do uso comum, ou seja, não são sagrados. No entanto, quando a palavra de Deus se manifesta, ela não se revela na natureza dos corpos, registrada nos livros de ciência, mas se revela no livro sagrado, que é a Bíblia; este livro não pertence à Filosofia, o que justifica o uso do termo sagrado. Por isso, Hobbes não considera tema de Filosofia aquele conhecimento que “... nasce da inspiração ou da revelação, como aquele que não é obtido pela razão, mas concebido como dom pela graça divina e por um ato instantâneo (quase uma sensação sobrenatural)”⁸⁷; não considera como tema de Filosofia a doutrina concernente à natureza e aos atributos de Deus, eterno, inconcebível e incompreensível, do qual não se pode instituir composição alguma, nem divisão ou geração. Hobbes também não considera a doutrina dos anjos e todas aquelas coisas concebidas como não tendo corpos nem propriedades dos corpos, pois nelas não há lugar para o raciocínio, porque não foram elaboradas pela capacidade de somar ou subtrair; e também não considera a doutrina que diz respeito ao culto divino, o qual não se deve apreender da razão natural, mas da autoridade da Igreja, pois o culto divino não pertence à ciência, mas à fé.⁸⁸ A atividade da Igreja é baseada na delimitação da revelação aos textos sagrados pelo leitor da mente humana e não é estendida a uma esfera externa a estes textos. A teologia é uma expressão da autoridade da Igreja sobre os textos sagrados, e não a expressão da vontade de Deus, não formulando normas de comportamento para o convívio dos homens; ela não conhece as leis do Universo, porque as normas públicas e as leis do cosmos não se baseiam na revelação da palavra de Deus. Hobbes expurga do conhecimento que os homens têm do mundo a revelação como critério de legitimidade.

⁸⁷ Idem, *De Corpore*, I, I, § 8, p. 9.

⁸⁸ Idem, *De Corpore*, I, I, § 8, p. 9-10.

Desta tábua que registra a diversidade dos conhecimentos, Hobbes deriva as espécies de coisas que têm lugar na razão humana e que difundem-se nos ramos em que se divide a Filosofia. A tábua do conhecimento não registra os mandamentos divinos que dirigem o comportamento humano, mas registra as leis que regem o movimento dos corpos naturais e do corpo político. Hobbes, seguindo a tradição, atribui a estes ramos em que se divide a Filosofia uma diversidade de nomes. Assim, o “... ramo que trata das figuras chama-se geometria; do movimento, física; do direito natural, moral; e a reunião de todos esses forma a Filosofia”,⁹⁰ composta de dois gêneros distintos e supremos: um que se chama *natural*, porque não é obra dos homens, mas é a própria natureza e o outro *República* (*civitas*), porque é resultado da vontade dos homens por intermédio de seus pactos e convenções. Destes dois gêneros derivam as duas partes da Filosofia: a Natural e a Civil. Segundo Hobbes, para se conhecer as propriedades de uma República, é necessário conhecer antes a disposição, as paixões e os costumes dos homens; por isso, a Filosofia Civil se divide em duas partes: aquela parte que trata da disposição e dos costumes que se chama *Ética*; e aquela que se ocupa dos deveres dos cidadãos que se chama *Política* ou simplesmente *Filosofia Civil*.⁹¹

A formulação da política ocupa um lugar na ordem artificial da criação; este lugar é uma imitação da criação divina do homem. Hobbes, na condição de autor artificial, expõe a construção do Estado de forma semelhante “... àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na criação.”⁹² Da mesma forma que o homem formado do barro e pelo sopro divino passa a ter vida, a República, criada pela razão dos homens, passa a ter vida artificial,

⁹⁰ Idem, *De Cive*, Epistola Dedicatória, § 5, p. 74 (T. P. p. 4-5).

⁹¹ Idem, *De Corpore*, I, I, § 9, p. 10.

⁹² Idem, *Leviathan*, The Introduction, p. 82 (T. P. p. 5).

sendo, por isso, um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural.⁹³ Em sua “Introdução” ao *Leviathan*, Hobbes afirma que: “A natureza – arte pela qual Deus fez o mundo e o governa – é imitada como em muitas outras coisas, pela arte do homem que pode fazer um animal artificial”.⁹⁴ A excelência do homem está em sua capacidade de imitar sua natureza racional, que é o modelo para a racionalidade da República.

Na realização deste projeto, não há diferença entre a máquina e a natureza, pois há um mesmo estatuto na natureza e nos modelos construídos pelos homens, por serem ambos artefatos, um de Deus e o outro do homem. A arte possibilita associar Deus ao homem e a natureza ao artifício, sendo que a natureza não é um ideal ou uma norma, mas é resultado da produção divina e o lugar onde se pode ver a realização divina e o governo desta realização. O homem imita a natureza fabricando artefatos, pois ele não pode criar a vida, por não ser Deus, pois foi criado e existe como criatura, jamais como criador.

A semelhança entre a República e a natureza está em ambas serem artefatos, feitas por artífices, sendo, por isso, possível Hobbes comparar a República a um relógio ou comparar o funcionamento da máquina pública a um telescópio, pois ambos têm a mesma natureza, por serem dotados de lentes prospectivas que permitem ver aquilo que sem elas não seria possível visualizar: “As lentes prospectivas da República (a saber, a ciência moral e civil) permitam ver de longe as misérias que ameaçam a segurança da República.”⁹⁵ Este homem artificial pode ser conhecido, porque foi feito pelos homens; para conhecê-lo, é necessário examinar a matéria que constitui esta máquina pública que é o homem.⁹⁶

⁹³ Idem, *Leviathan*, The Introduction, p. 81 (T. P. p. 5).

⁹⁴ Idem, *Leviathan*, The Introduction, p. 81 (T. P. p. 5).

⁹⁵ Idem, *Leviathan*, II, XVIII, p. 239 (T. P. p. 113).

⁹⁶ Idem, *Leviathan*, The Introduction, p. 82 (T. P. p. 5).

2. O Homem como Matéria da Máquina Pública

Para manter o homem como matéria na qual se baseia a subordinação da Igreja ao poder político, Hobbes decompõe os homens em dois tipos de movimento que lhes são peculiares. O primeiro destes movimentos – o *movimento vital* – começa com a geração dos corpos e continua sem interrupção durante toda vida destes, fazendo parte deste tipo o movimento de circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. A particularidade do movimento vital é sua independência da imaginação, pois, para que ele ocorra, a imaginação não é necessária. O segundo tipo de movimento descrito por Hobbes é denominado por ele *movimento voluntário*, que corresponde ao andar, falar, mover qualquer dos membros; estes movimentos podem sempre ser realizados, porque os homens, assim como os animais, têm a experiência da realização destes movimentos registrada na memória.⁹⁷ Com isso, Hobbes mostra que os movimentos voluntários, ao contrário do primeiro tipo, dependem daqueles resíduos dos movimentos provocados nos órgãos do corpo dos homens e dos animais, ou seja, dependem sempre de um pensamento anterior que informa, no caso dos homens, o que, como e onde fazer ou falar alguma coisa, evidenciando, com isso, que a imaginação é a origem interna de todos os movimentos voluntários.⁹⁸

Uma vez que Hobbes caracteriza o homem como dotado de movimentos voluntários dos membros que compõem o corpo, pode-se dizer que o homem possui vida artificial, porque move-se de forma semelhante aos *autômatas*, isto é, “... aqueles engenhos que se movem por si próprios por meio de molas

⁹⁷ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 118 (T. P. p. 32).

⁹⁸ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 118 (T. P. p. 32).

e rodas como um relógio.”⁹⁹ Hobbes subordina o homem vivo à articulação dos elementos do corpo, que é medida pelo desempenho periódico e regular do corpo e de origem na imaginação. O movimento do homem deixa, com isso, de ser efeito da existência de uma alma que está no interior do corpo humano, que lhe dá vida e da qual irradia-se uma unidade aos elementos que compõem o próprio corpo; deixa de ser uma natureza melhorada e ampliada para ser uma artefato. Este artefato é uma metáfora do homem vivo, que só pode ser concebido na condição de movimento, que é a condição da natureza.

A ausência de movimento, a qual os homens denominam morte, não é causada pelo esgotamento do corpo devido à saída de um espírito que lhe dava vida, porque, na condição de movimento, a morte é concebida, segundo Hobbes, como uma interrupção¹⁰⁰ da circulação do sangue, o qual possibilita o funcionamento do homem vivo, sem esperar que um espírito reanime o corpo pelas paixões. A morte é a impossibilidade do homem formular um equilíbrio das partes que compõem o vivo, jamais a separação da alma e do corpo. A presença da circulação como critério para se conceber o homem vivo desqualifica o discurso sobre a morte como separação da alma do corpo, impossibilitando, com isso, um discurso que atribua ao homem vivo a necessidade de ser governado por algo transcendente que determina o seu comportamento a partir da morte; esta deixa de ser o tribunal do mundo. Os corpos perecíveis não são fontes para o irracional, pois neste atribui-se perecibilidade à matéria pela fuga da alma do corpo, sem que, no entanto, o mecanismo de funcionamento dos corpos seja conhecido pela presença da alma. Do ponto de vista da mecânica hobbesiana, a decomposição do corpo é

⁹⁹ Idem, *Leviathan*, The Introduction, p. 81 (T. P. p. 5).

¹⁰⁰ Idem, *The Homine*, I, § 3, p. 5. (“Mortes autem, id est cessionis sanguinis”).

a impossibilidade de recomposição de seus elementos constitutivos, usando a alma como elemento unificador.

Decorre disso que viver não é expressar-se em toda sua potencialidade, porque a expressividade não é uma operação com a natureza, não faz um corpo nem o governa; viver é compor e decompor o homem, porque sua natureza é uma composição e decomposição de seus elementos constitutivos, que são um todo ou "... partes compostas como figura, quantidade, movimento, sensação, razão, etc., que são os acidentes os quais tomados em conjunto constituem a natureza toda do homem, jamais o homem em si, portador de cabeça, tronco e membros."¹⁰¹

Segundo Hobbes, o movimento voluntário de membros é visível, periódico e regular, cujo início está principalmente em alguma parte interna do corpo antes de se manifestar no andar, na fala e em outras ações visíveis. Este início interno de movimento é denominado, por Hobbes, esforço ou perseverança (*conatus*), cuja existência não é concebida pelos homens sem instrução, porque o início do movimento invisível e o espaço onde um corpo invisível é movido não podem ser imaginados.¹⁰² O fato de os homens não conceberem este movimento inicial invisível não significa que ele não exista, porque "... um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último."¹⁰³ Segundo Hobbes, o esforço que um corpo faz ao ir em direção a um outro corpo que causa aquele esforço é denominado *apetite* ou *desejo*.¹⁰⁴ Este desejo vivido com mais ou menos intensidade, devido à força ou à fraqueza da imaginação, é produzido pelos sentidos e quando é

¹⁰¹ Idem, *De Corpore*, I, VI, §2, p. 60.

¹⁰² Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 118 (T. P. p. 32).

¹⁰³ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 119 (T. P. p. 32).

¹⁰⁴ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 119 (T. P. p. 32).

prazeroso, Hobbes o denomina *bom*; e quando a intensidade do desejo produz aversão, Hobbes o denomina *mau*, porque, para ele, as “... palavras *bom* e *mau* são sempre usadas em relação à pessoa que as usa, pois não há qualquer regra comum do bom e do mau que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.”¹⁰⁵

Aquilo que é bom, desprovido de uma essência e materialidade, é apenas um nome que atribui-se à sensação de prazer causada pelo movimento. Quando os homens usufruem algo é porque desfrutam o perdurar do movimento que advém do desejo para aquilo que lhes dá prazer, denominando isso bom; e, ao contrário, denominam mau aquilo que lhes causa repulsa, pois não podem usufruir ou desfrutar. Segue-se disto que, para Hobbes, o valor que os homens atribuem aos objetos sentidos depende da sensação ser agradável ou não. O prazer e o desprazer acontecem respectivamente quando os homens são atraídos por um objeto e quando os homens têm aversão por um objeto. Esta atração e esta repulsa pressupõem uma origem interna e um fim próximo que não é caminhar até atingir um determinado fim, pois o fim último não existe, mas somente existem aqueles fins que estão próximos às nossas mãos ou mais distantes. Aquilo que os homens denominam Felicidade, entendida como um contínuo prazer, “... consiste, não em ter prosperado, mas no próprio prosperar”¹⁰⁶, que reside numa preocupação material e, como tal, relativa ao convívio humano. Esta denominação exacerba as paixões que determinam o comportamento humano. Disso decorre a necessidade de se levar em consideração as conseqüências das paixões da mente, pois estas caracterizam a natureza humana, de reconhecer a natureza conflitiva destas paixões que

¹⁰⁵ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 120 (T. P. p. 33).

¹⁰⁶ Idem, *The Elements of Law*, I, 7, p. 30 (T. P. p. 96).

propiciam as diferenças de comportamento e de evitar, como consequência, a destruição mútua dos homens.

A leitura da natureza humana não é garantia de convívio harmônico entre os homens, porque, segundo Hobbes, “... a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, sendo impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é provável que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto.”¹⁰⁷ A posse daquilo que os homens denominam bom, cujo usufruir é a própria Felicidade, cria um conflito inerente à própria condição humana, pelo fato de alguns denominarem bom aquilo que outros denominam mau. Hobbes afirma que a maior parte dos homens erra quando leva em consideração sua vida em sociedade e a compara com aquela encontrada nas criaturas vivas como as abelhas e as formigas. Hobbes contrapõe-se aos gregos afirmando que “... a maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das Repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em afirmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis.”¹⁰⁸ Segundo Hobbes, não é correto esperar dos homens o mesmo comportamento das abelhas e das formigas, muito menos tomá-las como modelo de sociedade para eles, porque “... o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um

¹⁰⁷ Idem, *Leviathan*, I, VI, p. 120 (T. P. p. 33).

¹⁰⁸ Idem, *De Cive*, I, I, § II, p. 90 (T. P. p. 28-29).

- pacto, isto é, artificialmente,¹⁰⁹ não existindo um princípio interno que absorve os conflitos externos no convívio humano, de onde emana uma sociabilidade natural.

Entre os homens, a inerência das imagens na sensação é um registro sensível e particular, ao qual os homens atribuem valor de acordo com sua sensação de prazer ou desprazer proporcionada pelo objeto na sensação, que não é compartilhado necessariamente por outros, pois, por esta experiência ser particular, ela serve de referência apenas para aquele que estabeleceu seu registro na leitura de si mesmo, denominando a experiência boa ou má. Hobbes deduz disto a impossibilidade de existir uma noção de justiça compartilhada por todos ou pelo menos pela maioria, porque quando se verifica a ocorrência de um fato qualquer que os homens considerem bom ou mal para eles e, portanto, o denominem justo ou injusto, não há consenso entre os homens a respeito do valor deste fato sem que haja um poder comum que fixe, pelo monopólio da força e do consentimento dos homens, uma noção de justiça. Segundo Hobbes, entre as abelhas e entre as formigas não há diferença entre o bem comum e o bem individual, e, dado que por natureza elas tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum, não fazendo a distinção entre a injúria e o dano; conseqüentemente, basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao contrário destas criaturas, os homens só encontram felicidade quando se comparam com outros homens e só podem tirar prazer do que é eminente, sendo os homens tanto mais implicativos quanto mais satisfeitos se sentem.¹¹⁰ Alguns homens apresentam aos outros o que é bom sob a aparência do mau, e o que é mau sob a aparência de bom; ou então aumentam ou diminuem a importância visível

¹⁰⁹ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 225-226 (T. P. p. 104-105).

¹¹⁰ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 226 (T. P. p. 105).

daquilo que é bom e daquilo que é mau. As abelhas e as formigas carecem desta arte das palavras, emitindo apenas sons que não dissimulam seu comportamento perante seus semelhantes. É somente com a existência de um poder comum que pode haver lei e, conseqüentemente, justiça.

Os homens registram como sua propriedade aquilo que lhes convêm e desejam permanecer com seus registros de propriedade. Neste contexto, a presença de outros homens gera a desconfiança, que gera o medo recíproco e este gera um estado de conflito. Hobbes deduz que “... não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo.”¹¹¹ Por causa disso, os homens entram em conflito com seus semelhantes, pois vários homens podem desejar registrar as mesmas coisas que não eram de homem algum como propriedades deles.

As abelhas e as formigas, por serem irracionais, não vêem nem julgam ver qualquer erro na administração de sua existência comum, ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios e mais capacitados que outros para o exercício do poder público. Porque todos se julgam capacitados, Hobbes deduz que a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e da mente e deduz que não é por superioridade natural, mas somente por vaidade e glória que alguns homens esperam precedência e superioridade sobre seus semelhantes; isto é conflituoso, porque todos os homens pensam desta forma e acreditam nesta suposta capacidade natural de ir além do limite humano. Segundo Hobbes, esta igualdade não leva os homens à sociabilidade, mesmo que possa existir um homem manifestamente mais forte de corpo ou de mente mais viva do que outro, pois

¹¹¹ Idem, *Leviathan*, I, XIII, p. 188 (T. P. p. 77).

considerando-se o corpo e a mente em conjunto, “... a diferença entre um e outro não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Portanto quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.”¹¹²

Para Hobbes não há legitimidade no fato de os teólogos advogarem para si a exclusão da dimensão belicosa do homem, pois eles fundamentam a realização do Reino Profético na retirada da medida entre a divindade e o animal, pela redução dos movimentos vital e voluntário a uma autoridade externa ao mundo humano. Com isso, os teólogos legitimam a guerra ao atribuírem a si próprios o poder de realizar o Reino de Deus neste mundo, obtendo o domínio sobre os homens e levando esses à desobediência civil, pois os homens chocam-se com os interesses de seus soberanos por seguirem os teólogos. É somente para os eclesiásticos que a recusa dos homens em aceitar a realização o Reino de Deus neste mundo é belicosa e incompatível com a paz, pois, para Hobbes, a realização deste Reino está além da natureza humana, não podendo ser alcançada pela razão. A belicosidade dos homens é decorrência de eles dirigirem-se pela crença na existência de uma razão superior, neste caso, monopolizada pelos eclesiásticos, jamais é resultado da recusa dos homens em comportarem-se como peregrino, seguindo sua razão natural. Nesta concepção de Hobbes, a guerra de todos contra todos, fundamentada na natureza das paixões, desqualifica o discurso que expõe o pecado como fundamento do conflito entre os homens e desqualifica o pressuposto que este conflito anular-se-ia com a teologia.

¹¹² Idem, *Leviathan*, I, XIII, p. 183 (T. P. p. 74).

Hobbes não contrapõe ao estado de guerra uma concepção de natureza atraente e distante que recuperaria a sabedoria apagada pelo tempo, idade áurea e cândida do gênero humano, mas sim um artifício que contenha a belicosidade do homem por sua impossibilidade de realizar-se como um homem espontâneo e cândido, por ser um corpo dotado de sentimentos, cuja natureza não lhe permite a sociabilidade. A expressão de Hobbes “O homem é um Deus para o homem e o homem é o lobo do homem”¹¹³ é o limite da condição humana, cuja ruptura é a construção de um animal artificial, a partir do qual os homens podem manter entre si um horizonte comum para sua sobrevivência. Da igualdade dos homens entre si, torna-se manifesto para Hobbes “... que durante o tempo que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra de todos os homens contra todos os homens”,¹¹⁴ que irá existir sempre, pois a guerra consiste na conhecida disposição para tal.¹¹⁵ A guerra de todos contra todos é concebida por Hobbes como um “estado de guerra”, e não somente como “guerra”, porque esta não pode ser anulada ou resolvida, por não ser resultado de uma construção humana.

No estado de guerra, as conseqüências do comportamento humano são operadas por Hobbes a partir do uso do nome “estado”, submetendo, com isso, as forças corporais conflituosas ao controle dos homens, isto é, ao uso do cálculo eficiente da força física. Esta submissão dos homens é resultado de um pacto de cada homem com todos os homens, o que realiza a verdadeira unidade de todos os homens numa só e mesma pessoa. É como se “... cada

¹¹³ Idem, *De Cive*, Epistola Dedicatória, § 2, p. 73 (T. P. p. 4).

¹¹⁴ Idem, *Leviathan*, I, XIII, p. 185 (T. P. p. 75).

¹¹⁵ Idem, *Leviathan*, I, XIII, p. 185-186 (T. P. p. 75-76).

homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.*¹¹⁶ Conclui-se que, para Hobbes, o pacto é um rompimento com a subordinação a uma autoridade externa ao mundo humano, porque o pacto é resultado da igualdade física e mental dos homens, pois foi realizado entre os homens em igualdade de condições e sem a presença do sobrenatural, não se fundamentando numa autoridade exterior ao pacto. Conseqüentemente, o que se opõe ao pacto é a presença de uma autoridade sobrenatural ou de uma autoridade superior por natureza, e não a ausência de conflito, porque o pacto é o próprio rompimento com o sobrenatural pelos homens. Com isso, os homens passam a operar com o limite e com o domínio da máquina, mantendo a ordenação artificial da realidade do mundo humano e deixam, com isso, de ler a vontade de Deus, seja na mente dos homens, seja nos fenômenos da natureza.

Hobbes fundamenta o pacto na mecânica, pois ela permite operar com o conflito através da transferência da multiplicidade de forças dos homens singulares para um homem artificial universal, sendo esta operação necessária para manter os homens em respeito mútuo. Este homem artificial atua como um poder comum personificado num homem ou numa assembléia de homens. A força resultante concentrada neste homem ou nesta assembléia de homens não ocorre devido à possibilidade de se encontrar um ponto no qual as forças conflituosas se anulariam, pois não há uma força que resulte do conflito, esgotando o conflito; a força resultante ocorre, porque uma composição daquelas forças é formulada, conferindo todo poder a um homem ou a uma assembléia de homens como representante dos homens. Este representante

¹¹⁶ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 227 (T. F. p. 105).

pode reduzir as diversas vontades dos representados, por meio da pluralidade de votos, a uma só vontade, porque ele foi considerado e reconhecido como ator de todos os atos dos eleitores que votaram e que autorizaram o representante a praticá-los. Desta composição decorre um ordenamento unidirecional para as ações humanas visando à segurança comum.¹¹⁷

A realização desta unidade de todos os homens em torno de uma só pessoa, visando ao benefício comum, denomina-se *República*, em latim *civitas*,¹¹⁸ que pode ser assim definida: “*Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*”¹¹⁹ Segundo Hobbes, graças a esta autoridade que é dada ao soberano da República por cada indivíduo, o soberano detém um poder que o torna capaz de conformar as vontades de todos os súditos no sentido da paz em seu próprio país e de obter ajuda mútua dos súditos contra os inimigos externos.¹²⁰ A República é resultado do engenho dos homens, que atribui forma e eficiência à máquina pública pela transferência do domínio do sobrenatural para o domínio do artifício, dando eficiência àquele pacto realizado entre os homens e impedindo que uma autoridade eclesiástica governe os homens pela posse de uma razão superior. Este resultado do engenho dos homens é o poder humano visível contra a invisibilidade do poder sobrenatural exercido por intermédio da teologia. A função deste poder visível é garantir a paz e confirmar o pacto pelo monopólio da força, pois sem a República não há um poder comum que mantenha os homens em paz.

¹¹⁷ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 226-227 (T. P. p. 105).

¹¹⁸ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 227 (T. P. p. 105).

¹¹⁹ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 228 (T. P. p. 106).

¹²⁰ Idem, *Leviathan*, II, XVII, p. 228 (T. P. p. 106).

3. A *King James Version* e o Poder Público

O poder público, como resultado visível do engenho dos homens, exerce sua autoridade e sua eficiência, no que diz respeito ao sobrenatural, por meio da autorização da publicação da Bíblia. A tradução latina da Bíblia – a *Vulgata* –, declarada de uso comum na Igreja Católica pelo Concílio de Trento, tem como finalidade a divulgação das Sagradas Escrituras sob a autoridade deste Concílio que a legitimou. Contra a autoridade dos membros do Concílio e de sua autoridade suprema que é o Papa, posiciona-se o soberano da Inglaterra que autorizou a publicação da tradução das Sagradas Escrituras para a língua inglesa. Esta autorização da publicação desqualifica a autoridade universal do Papa, que está fundamentada na edição latina oficial. A publicação da *King James Version* é resultado da delimitação da palavra divina à autoridade da Igreja da Inglaterra e a concretização da subordinação do poder sobrenatural dos teólogos ao poder civil na figura do rei da Inglaterra. A constituição e a autorização da publicação do livro sagrado é política, pois depende da autoridade dos membros da Igreja da Inglaterra que reconheceram os textos que o compõem como tal e, portanto, de um soberano que reconheceu e autorizou a publicação destes textos.

Com a autorização da publicação da *King James Version*, tem-se uma Bíblia alternativa à Bíblia católica. Por causa desta alternativa, a Igreja Romana perde seu monopólio em relação às Sagradas Escrituras, deixando a *Vulgata* de ser o texto exclusivo dos leitores cristãos. O monopólio católico não é fonte de legitimidade das ações de todos os cristãos, porque alguns cristãos podem subordinar-se aos textos selecionados e organizados pelos teólogos da Inglaterra, e não à vontade dos teólogos católicos.

Ao trazer o nome do rei da Inglaterra, a *King James Version* explicita o domínio do poder público e isto significa que a Igreja não domina os súditos do poder soberano fora do interior do templo. Este espaço interior se concretiza a partir da existência de uma comunidade de cristãos que se dirigem pela Bíblia; o templo é resultado do convívio de cristãos a partir da leitura da Bíblia. O templo ou Igreja como expressão de uma vida interior é resultado do espaço público como um lugar de ação dos homens dominados pelo poder soberano. Este poder mantém a vida religiosa e a atividade da Igreja no interior dos templos religiosos, e esta manutenção não é recoberta pela autoridade revelada. A constatação desta manutenção da autoridade eclesiástica no texto não é suficiente para controlar o comportamento dos intérpretes e de seus seguidores. Por causa desta insuficiência, Hobbes movimenta a máquina pública como um poder racional e sem o recurso do sobrenatural, que mantém os intérpretes da Bíblia e os seus seguidores nos limites do templo. Toda a parte II do *Leviathan* é o movimento desta máquina.

Subordinada ao poder público, a doutrina da Igreja da Inglaterra não é incompatível com as leis da República, podendo, por isso, os homens cumprir seus deveres perante seu soberano e perante Deus, sem duvidarem para quem eles devem prestar obediência. Hobbes observa que quando os homens prestam obediência a uma Igreja numa República, eles obedecem ao soberano civil e caso esta Igreja seja o poder soberano ou autorizado pelo soberano, os súditos obedecem à Igreja enquanto poder soberano, e não enquanto poder espiritual.¹²¹ Hobbes considera que a existência de uma Igreja “... capaz de mandar, julgar, absolver, condenar ou praticar qualquer outro ato, é a mesma coisa que uma República civil formada por homens cristãos, e chama-se-lhe

¹²¹ Idem, *Leviathan*, III, XXXVI, p. 466 (T. P. p. 256).

uma *República civil* por seus súditos serem *homens*, e uma *Igreja* por seus súditos serem cristãos.”¹²² Por isso, Hobbes afirma que “... seja o que for que acreditemos tendo como única razão para tal a que deriva apenas da autoridade dos homens e de seus escritos, tenham ou não sido enviados por Deus, nossa fé será apenas fé nos homens.”¹²³

Da subordinação da Igreja ao poder público, conclui-se que não há, para Hobbes, a realização neste mundo de um Reino da Igreja paralelo a um Reino de Repúblicas, porque as comunidades cristãs estão submetidas à autoridade do poder soberano. A submissão a uma autoridade civil desqualifica a visão de uma Igreja de poder universal, levando Hobbes a afirmar¹²⁴ que não pode existir neste mundo qualquer Igreja universal a que todos os súditos – cristãos ou não – sejam obrigados a obedecer, porque não pode existir um poder terreno ao qual todas as outras Repúblicas se encontrem submetidas, mesmo que existam homens que preguem a fé cristã em diversas Repúblicas, pois cada um destes cristãos está sujeito às leis de sua República, da qual são membros.¹²⁵ Para Hobbes, aqueles que visualizam a submissão de um governo temporal ao espiritual, materializado na Igreja, desejam apenas utilizar de forma inadequada estas duas palavras – temporal e espiritual –, que foram trazidas ao mundo para “... levar os homens a se confundirem, enganado-se quanto a seu soberano legítimo.”¹²⁶ A legitimidade do soberano só pode ser realizada no mundo artificial dos homens, que é a República.

¹²² Idem, *Leviathan*, III, XXXIX, p. 498 (T. P. p. 277).

¹²³ Idem, *Leviathan*, I, VII, p. 134 (T. P. p. 42).

¹²⁴ Idem, *Leviathan*, III, XXXIX, p. 498 (T. P. p. 277).

¹²⁵ Idem, *Leviathan*, III, XXXIX, p. 498 (T. P. p. 277).

¹²⁶ Idem, *Leviathan*, III, XL, p. 498 (T. P. p. 277).

IV. Conclusão

O tema que foi delimitado para a realização desta monografia é a relação do poder público com os herdeiros da palavra de Deus revelada na Bíblia. A questão proposta por esta monografia é como Hobbes subordinou a autoridade da Igreja ao poder público e, ao mesmo tempo, manteve a revelação da palavra divina na Bíblia, que é o texto no qual a Igreja fundamenta sua autoridade. O desenvolvimento desta monografia foi uma tentativa de resposta a este questionamento, mostrando que Hobbes subordina a autoridade da Igreja ao poder público, por conceber a herança eclesiástica da encarnação do Cristo na forma de culto à palavra divina revelada na Bíblia como exercício da autoridade da Igreja. Hobbes delimita este exercício eclesiástico à Bíblia, cuja publicação foi autorizada pelo poder público.

Para expor a tese defendida nesta monografia, que é a publicação da *King James Version* como concretização do domínio do poder público sobre o poder dos sonhos proféticos dos visionários, utilizou-se o método definido por Hobbes que é a própria definição de Filosofia. Este método permitiu decompor a exposição desta tese em três capítulos.

No capítulo I, mostrou-se o direcionamento da palavra de Deus para as Sagradas Escrituras como forma de conhecer a natureza da palavra divina. No item 1 deste capítulo, mostrou-se que o conhecimento da palavra divina foi obscurecido devido à crença de muitos homens em seus sonhos e em suas visões como formas de eles terem contato com Deus. No item 2, mostrou-se que este obscurecimento é eliminado por meio da leitura de si mesmo que todo homem pode fazer. Ao fazer esta leitura, que é discutida no item 3, o homem lê em sua própria mente que os sonhos são naturais, porque as imagens oníricas que se formam na mente dos homens são resultados de

choques de corpos na sensação. No item 4, os sonhos são analisados nos limites da sensação e desta limitação, decorre que os sonhos proféticos válidos são aqueles que se encontram registrados em textos considerados sagrados. Os sonhos como testemunhos de acontecimentos vindouros não estão vinculados ao desejo dos homens, mas delimitados e reduzidos a um conjunto de escritos considerados sagrados, nos quais se encontram os registros da palavra de Deus; estes registros mantêm a legitimidade da presença do sobrenatural na forma de palavra de Deus.

No capítulo II, fundamentou-se a autoridade da Igreja no fato de ela ser a herdeira da palavra revelada na pessoa do Cristo, registrada em escritos considerados sagrados. No item 1 deste capítulo, vincula-se a palavra de Deus à condição de palavra revelada aos homens em escritos, que, por registrarem a palavra revelada de Deus, são considerados sagrados. No item 2 deste capítulo, mostra-se que, por meio do Novo Testamento, a comunidade de cristãos reunidos num templo denomina-se Igreja. Esta é a herdeira dos ministérios dos apóstolos que deixaram por escrito as funções da encarnação do Cristo neste mundo terreno. No item 3, mostrou-se que o papel da Igreja decorre da redução e da delimitação de suas atividades à herança da função dos apóstolos, registrada no Novo Testamento. Neste testamento, realiza-se a segunda aliança de Deus com os homens na pessoa do Cristo. A herança eclesiástica das funções do Cristo, registradas no Novo Testamento, é um efeito da encarnação do Cristo, dando unidade e continuidade à palavra de Deus revelada aos homens no Antigo Testamento. A Bíblia como uma composição do Antigo Testamento e do Novo Testamento é a realização da autoridade da Igreja.

No capítulo III, mostrou-se que a subordinação da Igreja da Inglaterra ao poder público ocorreu porque ela foi autorizada por este poder a publicar a

Bíblia. No item 1, mostrou-se que o domínio do poder público somente ocorreu devido a um ordenamento racional da realidade, imitado da ordem da criação; este ordenamento estabeleceu o lugar dos homens na realidade e as normas que dirigem o comportamento deles. O item 2 descreveu a natureza mecânica do homem e a gênese do convívio humano com base nesta natureza, expondo que o convívio dos homens é artificial e garantido por meio de uma máquina artificial, que é a República. No item 3, mostrou-se que a máquina artificial, em nome de seus súditos, autoriza a circulação de qualquer escrito que se torne público e que não comprometa a ordem pública, porque não há poder algum que seja superior ao poder público. A publicação da Bíblia na versão do rei é uma exposição para os súditos do sobrenatural autorizado pelo poder público, porque este não se legitima no sobrenatural, por ser resultado da ação dos homens.

Esta relação da revelação da palavra divina com a República é uma característica singular desta monografia. Nesta singularidade está a contribuição para os estudos a respeito de Hobbes, porque esta relação torna-se um referencial de estudo da obra de Hobbes, ou seja, as partes III e IV do *Leviathan* deixam de ser um adendo à filosofia de Hobbes ou um lugar onde se investiga a moral, para serem tratadas como partes fundamentais e tornam-se referência para toda a obra hobbesiana, contrapondo-se, por causa disto, aos enfoques histórico, humanista e moralista. Estes diferentes aspectos da obra de Hobbes convêm serem estudados a partir desta relação da revelação com a política, possibilitando explorar aspectos da obra que não foram suficientemente analisados. A teoria política de Hobbes é melhor compreendida estabelecendo-se esta relação com a revelação da palavra divina.

V. Bibliografia

1. Obras de Thomas Hobbes

No que diz respeito às obras de Hobbes, foi utilizada a edição de W. Molesworth, Londres, 1839-1845 – reimpressa pela Aalen, Scientia Verlag, 1966 – *Thomæ Hobbes Opera philosophica quæ latine scripsit* em 5 volumes, e *The English Works of Thomas Hobbes* em 11 volumes. Não foram utilizados desta edição, por existirem edições mais rigorosas, os seguintes livros: *Leviathan* (edição de C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Classics, reimpressa em 1985), *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). O texto de Hobbes que não consta na edição Molesworth “Short Tract on First Principles” é o editado por Jean Bernhardt (Paris, PUF, 1988). Foi consultada também a tradução francesa do *Leviathan* de F. Tricaud (Paris, Sirey, 1971). A edição do *Leviathan* de Edwin Curley (Hackett Publishing Company, Inc. 1994) foi consultada, mas não foi citada por motivos de tempo, uma vez que meu acesso a esta edição foi recente.

Para esta monografia, foram consultadas as traduções em língua portuguesa *Leviatã* (trads. J. P. Monteiro e M. B. N. Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1974), *Do Cidadão* (trad. R. J. Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 1992) e *A Natureza Humana* (J. A. Lopes, Lisboa, Imprensa National-Casa da Moeda, sd).

2. Estudos sobre Hobbes

BERNHARDT, J. *Hobbes*. Paris, PUF, 1989.

_____. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes
(I). *Archives de Philosophie*, Paris, 48: 235-249, 1985.

_____. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes
(II). *Archives de Philosophie*, Paris, 51: 579-596, 1988.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

BROWN, K. C. (ed.) *Hobbes Studies*. Oxford, Basil Blackwell, 1965.

GOYARD-FABRE, S. Les effets juridiques de la politique mécaniste de
Hobbes. *Revue de Philosophie de la France et de l' Etranger*, n° 2:
190-211, Avril-Juin, 1981.

JOHNSON, C. The hobbesian conception of sovereignty and Aristotle's
politics. *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVI, n° 3: July-
September, 1985.

MARTINICH, A. P. *A Hobbes Dictionary*. Oxford, Blackwell, 1995.

MATHIOT, J. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão?
Discurso, São Paulo, 22: 35-61, 1993.

SACKSTEDER, W. Man artificier: notes on animals, humans and
machines in Hobbes. *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXII, n°
1: 105-121, 1984.

_____. Hobbes: The art of the geometricians. *Journal of the
History of Philosophy*, vol. XVIII, n° 2: 131-146, April, 1980.

_____. Three diverse sciences in Hobbes: first philosophy,
geometry, and physics. *Review of Metaphysics*, 45: 739-772, June,
1992.

- SKINNER, Q. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*.
Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SORREL, Tom (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.
- TÖNNIES, F. Hobbes and the zoon politikon. In *On sociology: pure,
applied and empirical*; Select writings edited by W. Cahnman and
R. Heberle, The University of Chicago Press, 1971.
- _____. *Hobbes: Vida y doctrina*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- VERDON, M. On the laws of physical and human nature: Hobbes'
physical and social cosmologies. *Journal of the History of Ideas*,
vol. XLIII, n° 4: oct.-dec. 1982.
- WATKINS, J. W. N. *Hobbes's system of ideas; a study in the political
significance of philosophical theories*. London, Hutchinson
University Library, 1973.
- ZARCA, Y. C. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes.
Archives de Philosophie, Paris, t. 48, n° 2: 177-233, 1985.
- _____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris, PUF,
1995.
- _____. *La décision métaphysique de Hobbes; conditions de la
politique*. Paris, Vrin, 1987.
- _____. et BERNHARDT, J. (eds) *Thomas Hobbes:
Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris, PUF,
1990.

3. Estudos sobre a Filosofia Política e Moderna

- BLOMM, H. (org.) Aux origines de la politique moderne: Hobbes. *Le Débat*, Paris, 96: 90-120, sept.-oct. 1997.
- BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- _____; Bovero, M. *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano, Il Saggiatore, 1979.
- BOWLE, J. *Hobbes and his Critics; a study in seventeenth century constitutionalism*. Londres, Jonathan Cape, 1951.
- STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (compiladores) *Historia de la filosofía política*. México, FEC, 1993.
- ZARKA, Y. C. *Philosophie et politique à l' âge classique*. Paris, PUF, 1998.