

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA
ORIENTADOR: PROF. DR. NEWTON BIGNOTTO**

**A LINGUAGEM DAS TREVAS NA FILOSOFIA DE
HOBBS**

VANDER SCHULZ NÖTHLING DE PAULA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais,
como requisito parcial à obtenção do título
de Doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr.
Newton Bignotto.

**BELO HORIZONTE
2011**

VANDER SCHULZ NÖTHLING DE PAULA

**A LINGUAGEM DAS TREVAS NA FILOSOFIA DE
HOBBS**

Tese defendida e _____, com a nota _____, pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, _____

Para Babel e minha mãe Astrid

Agradecimentos

Ao apresentar esta pesquisa, sinto o dever de deixar registrados meus mais sinceros agradecimentos a todos aqueles que, de alguma maneira, contribuíram para sua concretização. Em primeiro lugar, a meu orientador, Prof. Dr. Newton Bignotto, cujas idéias influenciaram de modo decisivo meu trabalho, e que com tanta dedicação leu e criticou meus escritos. A minha co-orientadora, Profa. Dra. Dominique Leydet, por sua preciosa ajuda no encaminhamento e aprofundamento de meus estudos, e pela calorosa acolhida em Montréal. Ao Prof. Dr. Helton Adverse, pelo estimulante curso sobre Hobbes no primeiro semestre de 2006. A minhas professoras de violino, Diane Rodrigue, Emily Sun e Fernanda Mattos, que ao longo desses anos me acompanharam e me conduziram pelo universo divino e inefável da Música. A Andréa Baumgratz, por sua grande colaboração e por fazer da secretaria um lugar tão agradável. Especialmente, agradeço ao CNPQ, que ao longo de quatro anos ofereceu apoio financeiro a meu trabalho, além de uma bolsa de estudos que me permitiu realizar um estágio doutoral no Departamento de Filosofia da UQÀM – Université Du Québec à Montréal, no Canadá, onde tive a oportunidade de vivenciar experiências que guardarei pelo resto de minha vida em minha memória e em meu coração. Por fim, expresso meus mais sinceros agradecimentos a minha família, pela paciência e pelo apoio com que me acompanharam. De modo muito particular, agradeço a Babel, minha avó, e a minha mãe Astrid, por tudo o que fizeram por mim, embora nenhuma

palavra de gratidão esteja à altura de sua extraordinária generosidade e de sua incomparável bondade.

Resumo

Na quarta parte do *Leviathan*, Hobbes denuncia a fraude instituída por certos grupos religiosos que se servem da linguagem para assegurar seu poder sobre os homens, e discute suas principais doutrinas, apontando não apenas seus fundamentos, mas também os riscos que elas representam para a estabilidade política do Estado. Nesse trabalho, investigaremos algumas dessas doutrinas, e tentaremos demonstrar que cada uma delas pode ser entendida como um abuso de linguagem.

Abstract

In the fourth part of *Leviathan*, Hobbes denounces the fraud established by certain religious groups which make use of language to promote their own power over men and discusses their main doctrines, by pointing out not only their foundations, but also the risks they represent to the political stability of the Commonwealth. In this work, we intend to examine some of those doctrines and demonstrate that each one of them may be understood as an abuse of language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	
O ARGUMENTO POLÍTICO HOBBSIANO.....	30
CAPÍTULO II	
FILOSOFIA E LINGUAGEM.....	62
CAPÍTULO III	
O REINO DAS TREVAS.....	103
CAPÍTULO IV	
AS TREVAS RESULTANTES DA VÃ FILOSOFIA	158
CONCLUSÃO	205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	211

Nota sobre as referências

As referências às obras de Hobbes são indicadas segundo as seguintes regras: título abreviado em itálico, seguido do capítulo em algarismos romanos, do parágrafo (se houver) em algarismos arábicos, e finalmente da página da edição inglesa indicada na bibliografia. Para o *Leviathan*, a página da tradução brasileira é indicada após uma barra oblíqua que a separa da página da edição inglesa. Para os *Elements of Law (Human Nature and De Corpore Politico)*, a indicação da primeira ou da segunda parte segue imediatamente o título abreviado. A tradução do *Leviathan* utilizada foi modificada sempre que isso nos pareceu necessário. Para o *De Corpore*, utilizamos os capítulos selecionados incluídos na edição dos *Elements of Law* indicada na bibliografia. No caso do *De Cive*, utilizamos a tradução de Renato Janine Ribeiro, também indicada na bibliografia.

- B.* = *Behemoth.*
- D.Co.* = *De Corpore.*
- E.L.* = *The Elements of Law.*
- D.C.* = *De Cive.*
- Lev.* = *Leviathan.*

Introdução

Your soul is Black like hell,
It makes even bloody Satan wonder,
Your thoughts are dark,
They cannot see your evils,
Like blind night groping in darkness,
With no star on the firmament

Vasile Alecsandri, *Legende*

Introdução

Where there is mystery, it is generally supposed that there must also be evil.

Christopher Frayling, *Vampyres: Lord Byron to Count Dracula*

A doutrina política de Thomas Hobbes está centrada na idéia de que o Estado é um ser artificial, criado não pela natureza, mas pela vontade dos homens. Segundo o filósofo inglês, a passagem do estado de natureza ao estado político se opera mediante a celebração de um contrato, que é um ato voluntário, por todos aqueles que desejam abandonar aquela miserável condição de guerra de todos contra todos conhecida como estado de natureza. Em cada um de seus tratados consagrados à política, o autor faz questão de ressaltar a importância da linguagem para a celebração de contratos, uma vez que estes se realizam mediante a emissão de signos suficientes que expressam a vontade de contratar¹ e, nesse sentido, pressupõem a posse de competências lingüísticas por parte dos contratantes. Nas palavras do *Leviathan*, “a mais nobre e útil das invenções foi a da LINGUAGEM, que consiste em *nomes* ou *apelações*, e suas conexões, pelos quais os homens registram seus pensamentos, os recordam quando são passados, e também os declaram uns aos outros para a utilidade mútua e a conversação”², e sem ela, “não teria havido entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, não mais que entre os leões, os ursos e os lobos”³.

A despeito de todas as suas virtudes, todavia, a linguagem possui uma natureza artificial, e seu uso pode ser manipulado com vistas à satisfação de ambições que vão

¹ Cf. *Lev.* XIV, p. 94.

² *Ibid.*, IV, p. 24.

³ *Ibidem.*

diretamente de encontro aos direitos e prerrogativas dos soberanos civis legitimamente constituídos, de modo a representar um risco considerável tanto para a manutenção de uma paz duradoura no interior do Estado quanto para a segurança do cidadão. Na quarta parte do *Leviathan*, nosso filósofo denuncia a fraude instituída por certos grupos religiosos que se servem da linguagem para assegurar seu poder sobre os homens, e discute suas principais doutrinas, apontando não apenas seus fundamentos, mas também os riscos que elas representam para a estabilidade política do Estado. Nesse trabalho, investigaremos algumas dessas doutrinas, que doravante chamaremos de “doutrinas das trevas”, uma vez que Hobbes compara as autoridades eclesiásticas responsáveis por seu ensino ao “Reino das Trevas” tantas vezes mencionado pelas Escrituras, e tentaremos demonstrar que cada uma delas pode ser entendida como um abuso de linguagem, já que uma doutrina nada mais é do que o resultado do uso de denominações ou apelações.

Os capítulos iniciais da quarta parte do *Leviathan* tratam basicamente de três grupos de doutrinas das trevas, que servirão de fio condutor para nosso exame. Em primeiro lugar, temos as trevas resultantes da má interpretação das Escrituras, que são derivadas de abusos de interpretação da palavra escrita, dos quais o maior e principal consiste em “sua distorção, para provar que o Reino de Deus, freqüentemente mencionado nas Escrituras, é a Igreja presente, ou a multidão de cristãos vivendo agora, ou que, estando mortos, hão de se levantar novamente no último dia”⁴. No âmbito da teologia, o estudo da linguagem coloca em questão o critério da interpretação⁵ correta e legítima das Escrituras pois, mesmo que se admita que cada indivíduo privado tem condições de ler e compreender o texto bíblico, pelo menos naquilo que diz respeito à

⁴ Lev. XLIV, p. 419.

⁵ A esse propósito, observa Zarka que “toda a teologia de Hobbes faz intervir uma reflexão sobre a linguagem, tanto a teologia natural, onde a questão é a palavra natural de Deus, quanto a teologia revelada, onde a questão é a palavra profética que não nos é acessível, em um tempo em que não há mais profeta, senão no texto das Sagradas Escrituras.” (ZARKA. Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 2001, p.68).

sua própria salvação, é preciso levar em conta o fato de que nenhum texto é auto-explicativo. Já no âmbito da política, o estudo da linguagem levanta uma questão ainda mais fundamental, que é o problema de se determinar aquilo que confere a uma interpretação particular do texto bíblico a força de lei, tornando sua observância obrigatória a todos os cidadãos. Nesse sentido, podemos dizer que, embora o problema da interpretação seja relevante para a teologia, ele coloca em jogo a própria autonomia da teologia em relação à política.

Em segundo lugar, temos as trevas resultantes da demonologia, que são derivadas de um abuso de linguagem cometido por aqueles que “registram como concepções suas aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam”⁶. Segundo Hobbes, a palavra *demônio* é empregada por aqueles homens pouco instruídos que, desconhecendo a natureza da visão, erroneamente denominam certas imagens na imaginação ou nos sentidos como se estas fossem coisas existentes no mundo. O filósofo inglês procura mostrar que não há o que se temer da parte dos demônios, uma vez que estes não passam de imagens existentes apenas no espírito. No entanto, os “governantes das trevas” insistem em promover entre os homens o temor às forças demoníacas, como se os demônios fossem entidades independentes de nossas mentes, pois “por sua demonologia, e pelo uso do exorcismo, e outras coisas pertencentes a isto, conservam (ou julgam conservar) mais o povo espantado por seu poder”⁷. Em outras palavras, as autoridades eclesiásticas usam o medo dos homens para controlá-los.

Em terceiro lugar, temos as trevas resultantes da vã filosofia, como a doutrina das essências separadas, da qual o *Leviathan* se ocupa a fim de submetê-la a uma severa crítica: “A partir dessa metafísica [de Aristóteles], que misturada às Escrituras constitui a Escolástica, dizem-nos que há no mundo certas essências separadas dos corpos, que

⁶ Lev. IV, p. 25.

⁷ *Ibid.* XLVII, p. 477.

eles chamam de *Essências Abstratas e Formas Substanciais*”⁸. Segundo nosso filósofo, a doutrina das essências separadas, assim como todas as ilusões metafísicas dela derivadas, é devida à ignorância acerca do estatuto da linguagem e, de modo particular, das funções do verbo *ser* no discurso. O grande erro da metafísica, na opinião do autor, foi o de ter transformado o verbo *ser* em objeto do discurso, como se ele constituísse, além de um mero signo lingüístico de ligação, uma denominação de algo. A crítica hobbesiana à metafísica tradicional é feita através de uma reflexão sobre a linguagem e seus aspectos semânticos e sintáticos e, assim como a crítica às deturpações das Escrituras e à demonologia, revela preocupações políticas com a preservação da soberania do Estado contra as investidas ferozes dos “governantes das trevas” pois, como revela o próprio texto do *Leviathan*, sua inclusão em um tratado que tem por objeto principal as regras do justo e do injusto, assim como a política em geral, justifica-se na medida em que tem por objetivo fazer com que “os homens possam não mais ser enganados por aqueles que, através desta doutrina das *Essências Separadas*, construída sobre a vã filosofia de Aristóteles, os tornariam temerosos de obedecer às leis de seu país, com nomes vazios”⁹.

Sob todas as perspectivas acima expostas, portanto, a linguagem das trevas pode ser contada entre os fatores que ameaçam a vida em sociedade, de cuja dissolução derivam todos os males que caracterizam a guerra de todos contra todos, e, só por isso, já merece uma atenção especial, uma vez que a possibilidade real e próxima de uma morte violenta no estado de natureza torna inviáveis todos aqueles benefícios que, em tempos de paz, tornam a vida humana mais confortável, como mostram as sombrias palavras do famoso capítulo XIII do *Leviathan*:

⁸ *Lev*, XLVI, p. 463.

⁹ *Ibid.*, XLVI, p. 465.

“Em tal condição, não há lugar para a indústria, porque seu fruto é incerto, e conseqüentemente nenhuma cultura da terra, nem navegação, nem uso das comodidades que podem ser importadas pelo mar, nem construções cômodas, nem instrumentos para mover e remover aquelas coisas que exigem muita força, nem conhecimento da face da terra, nem contagem do tempo, nem artes, nem letras, nem sociedade, e o que é pior, há medo contínuo, e perigo de morte violenta; e a vida do homem é solitária, pobre, desagradável, embrutecida e curta”¹⁰.

O exame da linguagem das trevas é importante, portanto, na medida em que confere destaque a um desdobramento fundamental da filosofia política de Hobbes: aquele que trata das precauções a serem tomadas a fim de se preservar a soberania contra suas piores ameaças.

O tema da linguagem é abordado por Hobbes em escritos que recobrem campos diversos de interesse e, considerando-se a amplitude do horizonte de interesses do teórico inglês, pode-se dizer que a investigação acima proposta contribui também para a elucidação de questões que ultrapassam enormemente os limites da política. Como teremos a oportunidade de verificar, Hobbes concebeu a filosofia como um grande sistema, construído a partir de princípios gerais em número relativamente pequeno¹¹, e dividido em três partes, que dão nome a três de seus grandes tratados, cronologicamente publicados fora da ordem segundo a qual foram originalmente concebidos: a primeira parte, publicada em 1655, intitula-se *De Corpore*; a segunda, publicada em 1658, *De Homine*; a terceira, publicada em 1642, *De Cive*. Embora o propósito exclusivo de nosso trabalho não seja confrontar o problema da coerência interna do sistema, e tampouco tentar salvar “a todo custo” a coerência¹² das idéias nele desenvolvidas,

¹⁰ *Lev.* XIII, p. 89.

¹¹ Cf. SORELL, Tom. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.

¹² Na Metodologia teremos a oportunidade de abordar algumas considerações propostas por Quentin Skinner acerca dos absurdos decorrentes do pressuposto segundo o qual os autores clássicos pretenderam apresentar suas idéias de modo perfeitamente consistente e coerente.

teremos a oportunidade de verificar a centralidade do lugar ocupado pelo estudo da linguagem no quadro geral da filosofia de Hobbes, assim como sua importância capital para a constituição de um saber genuinamente científico.

Vale destacar também que a crítica hobbesiana à doutrina das essências separadas empreendida no capítulo XLVI do *Leviathan* opera uma ruptura radical com uma longa tradição que, segundo o autor, remonta a Aristóteles, de modo que o estudo da linguagem das trevas contribuiria para a explicitação das relações de Hobbes com a tradição que o precede. Afinal, as idéias de nosso filósofo encontram-se em permanente tensão com a tradição, e sua originalidade deve-se mais às rupturas operadas com o pensamento dos autores clássicos que a uma inspiração completamente alheia às obras de pensamento do passado. Seria muito pouco provável que as idéias do passado, que com o passar do tempo adquiriram uma autoridade considerável, tivessem deixado de imprimir sua marca no pensamento de Hobbes.

O estudo da linguagem das trevas é também particularmente importante do ponto de vista histórico, uma vez que traz à luz os adversários aos quais Hobbes endereça suas críticas, assim como seus propósitos. Profundamente contrárias às pretensões políticas da Igreja Católica Romana, as críticas hobbesianas à linguagem eclesiástica retratam com grande riqueza as preocupações prementes de uma época em que o poder civil esforçava-se para conquistar sua independência em relação ao poder dos papas. A dimensão das pretensões da igreja Romana ao poder pode ser avaliada pela doutrina do quarto Concílio de Latrão, reunido sob o pontificado do Papa Inocêncio III, ao qual o *Leviathan* faz referência: “*Que se um rei repreendido pelo Papa não expurgar seu reino das heresias, e sendo excomungado por isso, não der satisfação em um ano, seus súditos estão absolvidos do laço de sua obediência*”¹³. Este é apenas um dos

¹³ Lev. XLIV, p. 420.

muitos exemplos oferecidos por Hobbes em seus escritos, e que colocam suas idéias em uma perspectiva histórica, sem a qual a pesquisa filosófica se tornaria deveras limitada, arriscando-se a deixar escapar os problemas concretos para os quais os filósofos buscaram respostas.

*

A filosofia de Hobbes, assim como a de qualquer outro grande filósofo moderno, tem sido amplamente investigada nas últimas décadas e, atualmente, não são poucos os trabalhos que abordam, de maneira pormenorizada, a teoria da linguagem desenvolvida pelo filósofo inglês em mais de um de seus escritos. Yves Charles Zarka, por exemplo, dedica uma parte considerável de *La décision métaphysique de Hobbes* ao estudo das relações entre razão e discurso nos escritos hobbesianos, dos diversos aspectos do problema da significação, da especificidade do verbo *ser* como signo lingüístico de ligação, das relações entre a proposição e a verdade, e empreende um exame particularmente detalhado acerca da crítica dirigida por Hobbes ao discurso ontológico tradicional. Quentin Skinner, por sua vez, dedica sua monumental *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, assim como uma série de outros escritos, ao exame da transição da cultura humanista, marcada pela centralidade do estudo da retórica tanto no currículo ginásial quanto acadêmico, para a cultura científica moderna, e propõe uma reavaliação da influência que a primeira teria exercido no desenvolvimento da filosofia de Hobbes, mostrando que, ao contrário do que pretendiam alguns intérpretes, a obra de nosso filósofo constitui não apenas um mero produto da revolução científica ocorrida em sua

época, mas também, e em boa medida, uma contribuição às disciplinas que integravam o currículo humanista. Embora não se ocupe tanto da explicitação da estrutura conceitual da teoria hobbesiana da linguagem, como o fazem os trabalhos de Zarka, quanto da interpretação do contexto lingüístico no qual o pensamento de Hobbes se inscreve, o trabalho de Skinner constitui uma referência obrigatória no que diz respeito ao estudo da linguagem, uma vez que confere destaque a uma ampla variedade de técnicas lingüísticas consideradas indispensáveis, tanto por autoridades da antiguidade clássica quanto da época do próprio Hobbes, para persuadir o público e conquistar, dessa maneira, sua adesão em torno de certas idéias ou teorias.

Não são poucos também os trabalhos que investigam a posição de Hobbes em relação à religião. Em *The Two Gods of Leviathan*, por exemplo, A. P. Martinich mostra, através de um exame cuidadoso do *Leviathan*, que o argumento político de Hobbes é construído a partir de uma série de conceitos e pressupostos teológicos, e que nosso filósofo pretendia realizar uma defesa racional da Igreja Calvinista da Inglaterra que floresceu sob o reinado de Jaime I. David Johnston, em *The Rhetoric of Leviathan – Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*, também empreende um estudo particularmente interessante do argumento político hobbesiano, e concede uma atenção especial à quarta parte do *Leviathan*, tão negligenciada pela maioria dos intérpretes de Hobbes.

São raros, todavia, os estudos que procuram estabelecer uma conexão entre *linguagem e religião* na filosofia de Hobbes. Em *La décision métaphysique de Hobbes*, assim como em *Hobbes et la pensée politique moderne*, Zarka examina os abusos de linguagem sobre os quais repousa a doutrina aristotélica das essências separadas que, segundo Hobbes, teria sido usada pelas autoridades eclesiásticas como um dos principais fundamentos de um sem número de artigos de fé decretados pelo papa e pelas

autoridades eclesiásticas da Igreja Romana com o único e exclusivo propósito de promover seu próprio poder sobre a terra, mas não concede nenhuma atenção aos abusos de linguagem subjacentes à demonologia ou às doutrinas resultantes da má interpretação das Escrituras. Martinich, por sua vez, assim como Skinner, empreende um exame muito esclarecedor de tais doutrinas, mas não elucida de modo suficiente os abusos de linguagem que se encontram em sua base.

A investigação que pretendemos conduzir ao longo deste trabalho situa-se na esteira dos estudos empreendidos pelos autores acima citados, mas distingue-se deles na medida em que pretende explicar as doutrinas das trevas discutidas por Hobbes nos três capítulos iniciais da quarta parte do *Leviathan* como abusos de linguagem ou produtos derivados de abusos de linguagem. Apesar de Hobbes tê-las discutido em capítulos separados, em função da especificidade de cada uma, acreditamos que essas doutrinas têm em comum sua origem em um uso irracional da linguagem. Trata-se, certamente, de uma aposta ousada, sobretudo quando se consideram, além das dificuldades inerentes a um estudo dessa natureza, a extensão da quarta parte do *Leviathan* e a ampla variedade de doutrinas religiosas que Hobbes discute em seus primeiros capítulos. Mas esperamos, mesmo assim, poder oferecer ao leitor ao menos uma perspectiva diferenciada, a partir da qual ele possa pensar a obra de Hobbes.

Metodologia

O estudo do pensamento de Hobbes tem sido profundamente marcado nas últimas décadas pelos trabalhos de Quentin Skinner, e de modo muito particular por sua perspectiva metodológica de caráter historicista. Em seu célebre artigo “Meaning and Understanding in the History of Ideas”¹⁴, o estudioso inglês aponta vários absurdos históricos decorrentes da idéia de que o valor da história das idéias reside no fato de que “os textos clássicos em moral, política, religião e outros tais modos de pensamento contêm uma ‘sabedoria perene’ na forma de idéias universais”¹⁵. Segundo Skinner, esse pressuposto inevitavelmente leva o historiador das idéias a se concentrar exclusivamente ou predominantemente no que o texto clássico diz acerca de um determinado tema, investigando sua estrutura interna como se o texto tivesse sido escrito por um contemporâneo. Esse tipo de abordagem, todavia, constitui uma fonte de equívocos que comprometem seriamente os resultados da investigação histórica, de modo que a história deixa de ser história, e torna-se uma mitologia. Skinner identifica três resultados possíveis das abordagens focadas exclusivamente ou predominantemente na estrutura interna dos textos: a mitologia da doutrina, a mitologia da coerência e a mitologia da *prolepsis*.

A mitologia da doutrina consiste, basicamente, em esperar que “cada autor clássico (na história, digamos, da teoria moral ou política) deverá enunciar alguma doutrina acerca de cada tópico considerado constitutivo de sua disciplina”¹⁶. Esta mitologia assume duas formas distintas. Em primeiro lugar, o historiador corre o risco de converter observações dispersas feitas por um autor clássico em uma ‘doutrina’ que

¹⁴ SKINNER, Q. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, in: SKINNER, Q. *Visions of Politics*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹⁵ *Ibid.* p.57.

¹⁶ *Ibid.* p.59.

tal autor jamais enunciou, e jamais poderia ter tido a intenção de enunciar. Ao privilegiar o estudo de afirmações que, de alguma maneira, parecem prenunciar doutrinas com as quais está familiarizado, o historiador torna-se particularmente susceptível ao anacronismo, ou seja, à impropriedade histórica decorrente da atribuição de uma determinada doutrina a um autor que, em sua época, jamais poderia tê-la formulado. É claro que a leitura cuidadosa de um texto clássico tem o seu valor no trabalho de interpretação das idéias nele contidas, mas não se deve ignorar e tampouco minimizar a importância do contexto em que tais textos foram escritos.

Em segundo lugar, o historiador corre o risco de criticar um autor clássico por este ter falhado em enunciar uma doutrina considerada característica de sua disciplina. Trata-se, como se pode perceber facilmente, do inverso da primeira forma da mitologia da doutrina. Mais uma vez, o equívoco consiste em esperar de um autor clássico a formulação de uma doutrina que este jamais poderia ter formulado.

A mitologia da coerência consiste na atribuição de uma consistência absoluta às obras de autores que, na verdade, falharam em apresentar suas idéias de modo perfeitamente consistente e sistemático. “Este procedimento”, observa Skinner, “dá ao pensamento dos grandes filósofos uma coerência, e um ar geralmente de um sistema fechado, que eles podem jamais ter alcançado ou mesmo aspirado alcançar”¹⁷. Como resultado, alguns historiadores caem na tentação de tentar minimizar ou mesmo suprimir a importância de afirmações que parecem comprometer de modo decisivo a coerência interna de um texto clássico, ou de criticar um autor clássico por ter falhado na construção de um sistema totalmente coerente. Nesse sentido, ao se deparar com afirmações contraditórias, o historiador pode ser levado a descartar um dos pólos da

¹⁷ SKINNER, Q. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”; op. cit. p. 68.

contradição, ignorando as tensões que caracterizam as obras de todo grande autor¹⁸. O absurdo deste tipo de abordagem reside no fato de que, ao tentar salvar “a todo custo” a coerência das idéias de um autor, o historiador arrisca-se a sacrificar parte do que o próprio autor deixou registrado.

Por fim, a mitologia da *prolepsis* consiste no tipo de discussão que somos inclinados a produzir “quando estamos mais interessados no significado retrospectivo de um dado episódio que em seu sentido para o agente em seu próprio tempo”¹⁹. O absurdo desse tipo de abordagem reside precisamente na descrição da obra de um autor clássico, assim como de sua relevância, de tal maneira que aquilo que o autor pode ter tido a intenção de dizer acaba sendo negligenciado. Muito embora o historiador das idéias possa analisar o significado que um texto do passado tem para nós, leitores do tempo atual, é um grande equívoco acreditar que tal explicação possa corresponder a uma descrição daquilo que o autor clássico tinha em mente ao escrever sua obra. Podemos citar, como exemplo, a análise proposta por George Wright em *Religion, politics and Thomas Hobbes*²⁰, segundo a qual os esforços empreendidos por Hobbes para explicitar a relação entre religião e política, igreja e estado, possui uma relevância particularmente especial para os leitores de hoje, uma vez que diversas formas de fundamentalismo religioso vêm ganhando controle de instituições políticas em diversas partes do mundo. Em princípio, não há nada de errado com essa análise, contanto que não se chegue ao extremo de afirmar que, ao escrever sua obra, Hobbes tivesse pretendido atacar o mesmo tipo de fundamentalismo que tanto tem preocupado o mundo contemporâneo. É verdade que o fundamentalismo religioso desempenhou um importante papel ao longo da Revolução Inglesa, mas seria absurdo confundir o

¹⁸ Vale notar que o próprio Hobbes submeteu os primeiros resultados de suas reflexões a uma série de reformulações, com o propósito de superar certas dificuldades que se levantavam.

¹⁹ SKINNER, Q. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”; op. cit. p.73.

²⁰ WRIGHT, G. *Religion, Politics and Thomas Hobbes*. The Netherlands: Springer, 2006.

significado que nós encontramos nas idéias hobbesianas acerca da relação entre religião e política com o significado que estas mesmas idéias tinham para seu autor.

Em *Droit naturel et histoire*²¹ e *Qu'est-ce que la philosophie politique?*²², Leo Strauss propõe uma *démarche* diametralmente oposta à de Skinner, e procura mostrar que existe uma distinção fundamental entre questões filosóficas e questões históricas, de modo que a história em geral, assim como sua própria história, não devem ser consideradas partes integrantes da filosofia política:

“A filosofia política não é uma disciplina histórica. As questões filosóficas concernentes à natureza das coisas políticas e à melhor ordem política, ou à ordem política justa, diferem fundamentalmente das questões históricas, que sempre dizem respeito a seres individuais. [...] Em particular, a filosofia política difere fundamentalmente da história da filosofia política. É totalmente impossível confundir a questão da natureza das coisas políticas, assim como a resposta a esta questão com a questão da maneira como tal ou tal filósofo ou como todos os filósofos abordaram esta questão filosófica, a examinaram ou a resolveram”²³.

Os trabalhos de Strauss tem se mostrado particularmente importantes para o debate acerca do estudo de textos clássicos, uma vez que apontam, além dos efeitos do historicismo sobre o pensamento contemporâneo, algumas das possíveis limitações da *démarche* historicista. Segundo o autor, o historicismo considera decisiva a existência de uma dependência de cada filosofia política particular em relação ao contexto histórico em que foi produzida, no sentido de que uma doutrina política qualquer só poderia ser devidamente compreendida na medida em que fosse referida à situação

²¹ STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*, Paris: Plon, 1954.

²² STRAUSS, Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris: PUF, 1992.

²³ STRAUSS, Leo. “La philosophie politique et l’histoire”; in: *Qu'est-ce que la philosophie politique?*; op. cit.; p. 60.

histórica em que se inscreve, e não leva em conta o fato de que a relação entre uma filosofia política e o contexto no qual ela aparece pode ser pensada de outras maneiras.

Uma segunda limitação do historicismo, segundo Strauss, seria a redução da filosofia política a uma multiplicidade irreduzível e, por vezes, contraditória de discursos. Com efeito, a relação essencial de dependência que a abordagem historicista estabelece entre uma filosofia política e o contexto no qual esta se inscreve tem como resultado a idéia de que “toda retomada de um ensinamento político de um contexto em outro modifica profundamente sua significação”²⁴, de maneira que não somente as respostas, como também as próprias questões, tornam-se diferentes de acordo com os diferentes momentos da história. E assim, “a própria noção de ‘filosofia política’ torna-se uma categoria simplesmente nominal que não nos remete senão a uma multiplicidade heterogênea de discursos”²⁵. Strauss admite, portanto, que os textos de filosofia política do passado podem conter aquela “sabedoria perene”, expressa na forma de “idéias universais”, que Skinner tanto critica em seus escritos metodológicos²⁶.

Um dos principais objetivos de nossa pesquisa consiste, como vimos acima, em examinar, a partir de uma perspectiva histórica, algumas das doutrinas das trevas discutidas por Hobbes na quarta parte do *Leviathan*, de modo que tanto os adversários aos quais o filósofo inglês dirige sua crítica, quanto seus propósitos, possam ser trazidos à luz. Embora estejamos cientes de que a abordagem historicista pode nos conduzir a certas dificuldades que seriam facilmente evitadas por uma abordagem não-

²⁴ STRAUSS, Leo. “La philosophie politique et l’histoire”; in: *Qu’est-ce que la philosophie politique?*; op. cit.; p. 60.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Embora Strauss ainda discuta, em seus estudos sobre a história das idéias, uma série de outras possíveis limitações da abordagem historicista, julgamos ser suficiente destacar apenas duas delas, uma vez que o projeto que pretendemos conduzir não tem como objetivo principal empreender um exame detalhado do assunto. Em “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, Skinner responde, de maneira bastante convincente, às principais críticas que têm sido dirigidas ao método histórico.

historicista²⁷, acreditamos que o método histórico proposto por Q. Skinner em “Meaning and Understanding in the History of Ideas” possa ser bastante apropriado para a condução de *algumas* partes de nosso trabalho, e não só pelas razões indicadas pelo próprio Skinner, mas também porque pretendemos apresentar um modelo vivo do pensamento de Hobbes, que preserve tanto seus aspectos históricos quanto seu sentido religioso. Isso não significa, contudo, que nos limitaremos a considerar apenas os temas mais amplos de sua filosofia, referindo-os ao contexto em que apareceram. Ao contrário, ao longo de nosso trabalho empreenderemos uma ampla investigação da estrutura lógica do argumento hobbesiano, e procuraremos esclarecer o sentido dos muitos conceitos que compõem seu vocabulário. Afinal, o trabalho de análise conceitual de um texto não é, de modo algum, incompatível com a abordagem histórica, e pode ser realizado paralelamente a ela, de modo a proporcionar informações que nem sempre podem ser facilmente apreendidas a partir da explicitação do contexto histórico. Nossa opção por uma leitura próxima do método histórico proposto por Skinner não deve ser entendida, portanto, como uma indicação de que pretendemos realizar uma leitura *puramente* histórica da filosofia de Hobbes, mas apenas de que, ao estudar um texto do passado, consideramos importante levar em conta o contexto histórico em que esse texto foi escrito.

O método histórico proposto por Skinner consiste fundamentalmente em “tentar situar esses textos [históricos] em contextos que nos permitam, por sua vez, identificar o que seus autores estavam fazendo ao escrevê-los”²⁸. Skinner esclarece que “se quisermos compreender tais textos, devemos ser capazes de oferecer uma explicação

²⁷ No primeiro capítulo de *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit.; pp. 16-18, Zarka faz algumas importantes considerações sobre as limitações tanto do historicismo quanto do modelo proposto por Strauss. Em “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, Skinner responde, de maneira bastante convincente, às principais críticas que têm sido dirigidas ao método histórico.

²⁸ SKINNER, Q., *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*; tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 22.

não meramente do significado do que foi dito, mas também do que o autor em questão pode ter tido a intenção de dizer ao dizer o que disse”²⁹. Segundo o autor, devemos distinguir entre duas dimensões específicas do trabalho hermenêutico: a dimensão do significado, ou seja, daquilo que o texto *diz*, e a dimensão do ato lingüístico, ou seja, daquilo que o autor *faz* ao dizer o que diz. O método histórico tende a concentrar-se na dimensão performativa dos textos clássicos. Mas o que exatamente significa investigar aquilo que o autor *faz* ao dizer o que diz? Basicamente, este tipo de abordagem significa tentar explicitar as questões sobre as quais os autores clássicos se debruçaram, e para as quais tentaram formular soluções. Em primeiro lugar, o historiador das idéias deve tentar explicitar o contexto discursivo no qual o texto foi produzido, a fim de descobrir tudo aquilo que o autor pode ter tido a intenção de comunicar a seus leitores contemporâneos. Em segundo lugar, é preciso identificar, entre as várias possibilidades de significado descobertas, aquela que corresponde à afirmação em questão. Daí a importância do conhecimento histórico acerca do período em que tais textos foram escritos. Pois é precisamente a história que nos permite identificar os problemas que atraíram a atenção dos autores clássicos. A esse propósito, observa Skinner que “o contexto social figura como a estrutura última a partir da qual podemos decidir quais significados convencionalmente reconhecíveis alguém poderia, em princípio, ter desejado comunicar”³⁰.

Quanto à estrutura da pesquisa, o que se propõe é um texto dividido em quatro capítulos, sendo o primeiro dedicado à explicitação das premissas do argumento político hobbesiano, de suas implicações e de seus desdobramentos fundamentais, de modo que possamos compreender a preocupação de Hobbes em relação à presença de certos grupos religiosos na cena política de sua época, e com as doutrinas espirituais por eles

²⁹ SKINNER, Q. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”; op. cit. p. 79.

³⁰ SKINNER, Q. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”; op. cit., p. 87.

sustentadas; o segundo, ao estudo da teoria hobbesiana da linguagem, da relação entre linguagem e ciência na filosofia de Hobbes, e à compreensão de sua relevância para a explicitação das doutrinas das trevas; o terceiro, ao estudo do “Reino das Trevas” e das “Trevas resultantes da má interpretação das Escrituras”, assim como à crítica hobbesiana à demonologia; e o quarto, ao exame das “Trevas resultantes da vã filosofia”. Embora a teoria da linguagem tenha sido formulada por Hobbes em mais de um de seus tratados filosóficos, nossa referência principal será o *Leviathan*, pois não queremos ter nossa atenção desviada pela necessidade de explicar diferenças menores entre os vários escritos hobbesianos. Comentaremos outras obras apenas na medida em que estas possam complementar o projeto de investigar o *Leviathan*.

Capítulo I

O ARGUMENTO POLÍTICO HOBBSIANO

Esperando o bem, sobreveio-me o mal: e esperando eu a luz, vieram as trevas.

Minhas entranhas ferveram, e não descansaram: os dias de aflição me surpreenderam.

Segui em prantos, sem o sol: levantei-me e clamei na congregação.

Sou irmão dos dragões, e companheiro das corujas.

Minha pele está enegrecida, e meus ossos foram queimados pelo calor.

Minha cítara também trocou-se em pranto, e minha flauta, nas vozes dos que choram.

- Jó, 30: 26-31

CAPÍTULO I

O ARGUMENTO POLÍTICO HOBBSIANO

Look abroad – the moon shines bright,
We and the dead ride fast by night

Gottfried August Burger, *Lenore*

O argumento político de Thomas Hobbes a respeito da origem do governo é construído a partir de duas premissas antropológicas principais. A primeira delas é que os homens, na ausência de um poder coercitivo capaz de mantê-los em respeito mútuo, tendem a se comportar de maneira agressiva uns em relação aos outros. A segunda é que na própria natureza humana encontram-se certos elementos que podem tanto controlar aquela agressividade quanto criar as condições para uma paz estável e duradoura. Destes elementos, os mais importantes são o medo da morte e a razão³¹. Neste capítulo, investigaremos alguns dos aspectos fundamentais das premissas acima mencionadas, de modo que possamos compreender a preocupação de nosso filósofo com a presença de certos grupos religiosos na cena política de sua época, e de modo particular com as doutrinas espirituais por eles sustentadas.

Com relação à agressividade que caracteriza a natureza humana, é importante destacar, em primeiro lugar, que Hobbes concebe o homem como uma máquina em movimento³². Na Introdução ao *Leviathan*, o filósofo inglês declara que “a vida não é

³¹ Cf. JOHNSTON, David. *The Rhetoric of Leviathan – Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*; Princeton: Princeton University Press, 1986; Chapter II.

³² “Hobbes wants to show that there is a plausible explanation of all of the features of human psychology – sense, imagination, dreams, appetites, and a versions – in terms of the motions in the body. (...) Thus he wants to show that the motions of sense and imagination can interact with the vital motion in order to

senão movimento dos membros, cujo início se encontra em alguma parte interna principal”³³ e posteriormente, no Capítulo VI, distingue dois tipos principais de movimento no corpo dos animais: os movimentos vitais, “que se iniciam com a geração e continuam sem interrupção ao longo de toda a vida; tais como a *circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção* etc; que não dependem da imaginação”³⁴, e os movimentos voluntários, tais como “*andar, falar, mover* qualquer um de nossos membros, da maneira como foi primeiramente imaginada em nossas mentes”³⁵. Diferentemente dos movimentos vitais, portanto, os movimentos voluntários dependem da imaginação e não podem existir sem ela.

De acordo com nosso filósofo, os objetos externos com os quais nós temos contato exercem uma pressão sobre nossos sentidos, dando origem a uma série de movimentos fisiológicos que, com a ajuda dos nervos, se propagam pelas partes internas do corpo³⁶ em direção ao cérebro, onde encontram uma contra-pressão que os força na direção contrária, isto é, para fora. Antes de se tornarem manifestos em nossas ações voluntárias, esses movimentos são geralmente chamados de “esforço”. Quando tende ao objeto que o causa e faz com que nós nos aproximemos dele, o esforço é chamado apetite ou desejo, “sendo que o último é o nome geral, e o outro é na maioria das vezes restrito a significar o desejo por alimento, isto é, a *fome* e a *sede*”³⁷. Quando se afasta, ou seja, quando é contrário ao objeto que o causa, o

provide a plausible explanation of voluntary motion”(GERT, Bernard. “Hobbes’s psychology”, in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 159).

³³ *Lev.* Introduction, 9.

³⁴ *Ibid.*, VI, pp.37-38.

³⁵ *Ibid.*, VI, p. 38.

³⁶ Embora o mecanicismo hobbesiano possa não explicar em que exatamente consistem os movimentos do corpo, concordamos com Bernard Gert quando este afirma, a propósito da sensação e da imaginação, que “a posição filosófica de Hobbes é claramente e explicitamente materialista” (GERT, Bernard. “Hobbes’s psychology”; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit.; p. 157).

³⁷ *Lev.* VI, p. 38.

esforço é chamado aversão. Hobbes acrescenta que o esforço é chamado desejo quando o objeto está ausente e se torna amor quando o objeto está presente. Quanto à aversão, ela se torna ódio quando o objeto está presente. Assim, podemos dizer que desejo e amor, por um lado, e aversão e ódio, por outro, são a mesma coisa, mas considerada sob aspectos diferentes. Essas denominações variam unicamente em função da relação entre o esforço e seu objeto.

A partir do cérebro, então, o esforço continua até o coração, onde encontra o movimento vital. De acordo com o *Leviathan*, o apetite parece ser uma corroboração do movimento vital, diversamente da aversão, que parece atrapalhá-lo ou perturbá-lo³⁸. Por essa razão, os apetites são geralmente seguidos de prazer³⁹, ou seja, da “aparência, ou sensação do bem”⁴⁰, ao passo que as aversões são geralmente seguidas pelo desprazer, isto é, pela “aparência ou sensação do mal”⁴¹. É natural, portanto, que os seres humanos façam tudo o que estiver ao seu alcance para obter aquilo que parece contribuir para a preservação de suas vidas, e para evitar tudo aquilo que lhes parece nocivo. Não se deve pensar, todavia, que Hobbes esteja se referindo a uma tendência natural à preservação da espécie humana em geral pois, de acordo com ele,

³⁸ “This Motion, which is called Appetite, and for the apparence of it *Delight*, and *Pleasure*, seemeth to be, a corroboration of Vitall motion, and a help thereunto; and therefore such things as caused Delight, were not improperly called *Jucunda*, (*à Juvando*), from helping or fortifying; and the contrary, *Molesta*, *Offensive*, from hindering, and troubling the motion vitall” (*Lev.*, VI, p. 40).

³⁹ “Hobbes attempts to relate appetite and aversion to pleasure and pain in two somewhat different ways. In *Leviathan* he says ‘This motion which is called appetite, and for the appearance of it *delight*, and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion’ (*Lev.* Ch. 6, *EW* III 42). Here, pleasure is a phantasm of the motion of appetite, just as sense is really ‘only motion, caused by the action of external objects, but in appearance; to the eye, light and color, to the ear sound, to the nostril odour, &c.’ (*Lev.* Ch. 6, *EW* III 42). In *De homine*, however, although he still compares delight to the senses, he now says that ‘Appetite and aversion do not differ from delight and annoyance otherwise than desire from satisfaction of desire, that is, than the future differs from the present’ (*D.H.* ch. II, I). Appearances have largely disappeared, and delight simply becomes having an appetite for what you now have; annoyance, having an aversion to the situation one is now in. This latter account seems to be a more thoroughgoing materialism than the epiphenomenalism of the former account” (GERT, Bernard. “Hobbes psychology”; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit.; p. 160).

⁴⁰ *Lev.* VI, p. 40.

⁴¹ *Ibid.*, VI, p. 40.

cada indivíduo busca a preservação de sua própria vida, ainda que isso possa colocar em risco a vida de seus semelhantes⁴². Ao contrário de algumas espécies animais, que são naturalmente inclinadas a trabalhar pelo bem do grupo, o homem é um ser egoísta, preocupado acima de tudo com a satisfação de seu próprio desejo.

A polêmica com Aristóteles

Hobbes nega veementemente a premissa aristotélica segundo a qual os homens em geral seriam naturalmente capazes de viver socialmente uns com os outros, assim como o fazem as abelhas e as formigas. O filósofo inglês mobiliza nada menos que seis argumentos com o propósito de fundamentar sua posição anti-aristotélica.

Em primeiro lugar, existem entre os homens motivos de conflito que não se verificam entre as demais espécies animais. “Os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas.”⁴³ A natureza humana não é caracterizada por uma tendência natural à vida em comum. Uma vez que cada indivíduo busca espontaneamente a preeminência sobre seus semelhantes, e de modo muito particular o reconhecimento desta preeminência através de signos de honra, não se deve acreditar que o laço que

⁴² “L’individualisme de Hobbes”, states Lucien Jaume, “est *cet enfermement sur soi*, antérieur à la reconnaissance de l’autre, qui est em même temps *ouverture sur l’illimité du désir*. De ce fait, il n’est ni ‘réfléchi’ ni ‘paisible’, mais spontané et belliqueux; il n’est ‘volontaire’ que dans le sens où il procede du relai imaginaire donné à l’impulsion du désir”. (JAUME, Lucien. *Hobbes et l’État représentatif moderne*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986 ; pp. 29-30).

⁴³ *Lev. XVII*, p.119.

une os homens em sociedade seja natural. Trata-se, na verdade, de um laço artificialmente criado segundo as exigências da paz. Pode-se dizer, portanto, que a filosofia hobbesiana apresenta o homem como um ser anti-social por natureza.

Em um de seus escritos, Norberto Bobbio tende a moralizar o significado da anti-sociabilidade atribuída pelo filósofo inglês à humanidade: “a opinião que Hobbes tem de seus semelhantes não é lisonjeira: quem quisesse extrair de suas obras um florilégio de máximas e de juízos sobre a maldade dos homens só teria o embaraço da escolha.”⁴⁴ Uma tal moralização, contudo, é desnecessária e talvez até mesmo injustificada, uma vez que Hobbes jamais a afirma explicitamente. Em seus escritos políticos, nosso filósofo procura mostrar que, na ausência de um poder coercitivo capaz de regular as relações sociais entre os homens, estes tendem a se comportar de maneira agressiva uns em relação aos outros, mas isso não equivale, de modo algum, a uma afirmação de que a natureza humana seja má. Além disso, a guerra de todos contra todos, nesses mesmos escritos, é considerada uma consequência necessária das paixões naturais dos homens, e não a expressão de uma maldade intrínseca à natureza humana.

Em segundo lugar, entre os seres humanos o bem privado difere do bem comum, ao passo que entre os animais classificados por Aristóteles como animais políticos não há diferença entre o bem comum e o bem individual. Sobre esta tese, é importante destacar que, segundo Hobbes, há entre os homens uma pluralidade radical e irreduzível de opiniões acerca do bem e do mal: o que parece bom para um indivíduo pode não parecer bom para outro, assim como aquilo que parece bom para um indivíduo hoje, pode parecer-lhe mau amanhã. Ademais, a teoria hobbesiana das

⁴⁴ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991; p.34.

paixões mostra que não existem valores absolutos no mundo⁴⁵. Bem e mal são nomes que os homens dão àquilo que desejam e odeiam respectivamente, no sentido de que o bem e o mal são determinados pelos desejos e aversões particulares de cada indivíduo. Vale ainda lembrar que tais valores são diversamente determinados segundo as disposições internas de cada um, no sentido de que o que um homem deseja em um determinado momento pode converter-se em objeto de sua aversão num momento posterior. Entre as abelhas e as formigas, o bem individual coincide com o bem coletivo, de modo que não há motivo para discórdias, e tampouco para comparações. “Mas o homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente.”⁴⁶

Em terceiro lugar, os animais políticos não possuem o uso da razão, e por isso “não vêem e não julgam ver nenhuma falha na administração de suas atividades em comum”⁴⁷. Entre os homens, ao contrário, verifica-se uma profunda disparidade de opiniões acerca do exercício do poder público. Julgando-se mais sábio que seus semelhantes, cada indivíduo manifesta uma opinião particular acerca da administração pública. O problema é que, ao tentar implementar tais opiniões, os homens arriscam-se a dar início a conflitos sangrentos, cujas conseqüências são as mais terríveis.

Em quarto lugar, os animais políticos, ou seja, aqueles que, segundo Aristóteles, vivem naturalmente em sociedade, como as abelhas e as formigas, não possuem “aquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência de mau, e o que é mau sob a aparência do que

⁴⁵ Cf. *Lev.* VI.

⁴⁶ *Ibid.*, XVII, p.119.

⁴⁷ *Ibidem.*

é bom.”⁴⁸ O tema da linguagem, como veremos nos próximos capítulos, destaca-se entre os assuntos discutidos por Hobbes em seus escritos, não só por sua recorrência como também por sua relevância no conjunto de seu pensamento. No *Leviathan*, por exemplo, o teórico inglês consagrou um capítulo inteiro ao estudo da linguagem, tratando de sua origem, de sua utilidade para a humanidade e de seus aspectos mais gerais. Neste capítulo, a afirmação dos benefícios resultantes do uso da palavra faz com que a invenção da linguagem seja cumulada dos mais altos encômios.⁴⁹ A linguagem ocupa um lugar preponderante na filosofia política, uma vez que constitui uma condição necessária à celebração da convenção jurídica que, dando origem ao Estado, põe um fim àquela miserável condição natural da humanidade marcada pela guerra de todos contra todos. A instituição política pressupõe um ato coletivo de linguagem sem o qual o poder civil careceria de legitimidade. No entanto, a linguagem pode ser transformada em uma arma particularmente perigosa. Com efeito, os homens fazem uso da linguagem, ou melhor, podem abusar do emprego das palavras, com o propósito de se ofenderem uns aos outros, “pois, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres e outros com mãos para ferirem o inimigo, nada mais é do que um abuso de linguagem ferir os outros com a língua.”⁵⁰ Conquanto seja extremamente útil, a linguagem pode, portanto, ser empregada como instrumento de agressão. Considerando-se esta possibilidade, facilmente constatável por qualquer indivíduo que não se encontre totalmente isolado em relação a seus

⁴⁸ *Lev.* XVII, p. 119.

⁴⁹ “But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of *Names* or *Appellations*, and their *Connexion*; whereby men register their *Thoughts*; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither *Common-wealth*, nor *Society*, nor *Contract*, nor *Peace*, no more than amongst *Lyons*, *Bears*, and *Wolves*.” (*Ibid.*, IV, p. 24).

⁵⁰ *Ibid.*, IV, p. 26.

semelhantes, deve-se concluir que os homens não vivem em sociedade segundo uma inclinação natural, como o fazem as formigas e as abelhas.

Em quinto lugar, os homens censuram-se uns aos outros, ao passo que as criaturas irracionais, incapazes de distinguir entre dano e prejuízo, não se ofendem mutuamente. Hobbes observa que o homem “é tanto mais impertinente quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir a sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam a república.”⁵¹ Esta tendência tipicamente humana não é outra coisa senão a terceira das causas de guerra indicadas no capítulo XIII do *Leviathan*. Trata-se da vanglória, ou seja, uma tendência que faz com que os homens se esforcem por arrancar a todo custo de seus semelhantes o reconhecimento de seus poderes, entre os quais pode ser contada a pretensa sabedoria que cada um atribui a si mesmo⁵².

Em sexto e último lugar, Hobbes apresenta a súpula de todos os argumentos acima apresentados: O acordo dos animais classificados por Aristóteles como criaturas políticas é natural, ao passo que o dos homens

“se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações para o benefício comum.”⁵³

⁵¹ *Lev.* XVII, p. 120.

⁵² A esse propósito, conferir SLOMP, Gabriella. “Hobbes on Glory and Civil Strife”; in: SPRINGBORG, Patrícia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

⁵³ *Lev.* XVII, p. 120.

O estado de natureza

De acordo com Hobbes, não há nenhum limite natural para a satisfação do desejo. Para os homens, assim como para os demais animais, a supressão absoluta do desejo é o mesmo que a morte, uma vez que “a vida em si mesma nada mais é senão movimento, e não pode existir sem desejo, nem sem medo, não mais que sem sensação”⁵⁴. Como vimos acima, o desejo é freqüentemente seguido pelo prazer, mas por prazer nosso autor não entende outra coisa senão a aparência ou sensação do apetite. A satisfação de um desejo, em vez de produzir um estado de permanente tranqüilidade na mente, faz com que esta se volte para outros objetos. Pode-se dizer, portanto, que o homem é um ser insaciável, sempre ocupado com a satisfação de algum desejo que é continuamente renovado até a morte. Esta idéia é formulada de uma maneira particularmente interessante no final do capítulo VI do *Leviathan*, onde Hobbes declara que “o *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que um homem de tempos em tempos deseja, isto é, o contínuo prosperar, é o que os homens chamam de FELICIDADE”⁵⁵. Isso significa que a felicidade não constitui uma série de supressões de desejos, mas uma série de manifestações de um desejo que é perpetuado em direção a diferentes objetos⁵⁶. Não encontrando no mundo um bem

⁵⁴ *Lev.* VI, p. 46.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ A esse respeito, Y. C. Zarka observa que “si le désir trouve sa satisfaction dans le plaisir, ce n’est jamais au sens où le plaisir en serait la fin – au double sens de but et de suppression. La réalisation du désir conçue comme une suppression du désir, loin d’en être l’accomplissement, en serait plutôt la négation absolue: la mort de l’être désirant. En fait, la satisfaction que procure le plaisir n’est pas un repos opposé au mouvement du désir, mais à l’invers, l’apparition du mouvement du désir. Semblablement, la

absoluto capaz de mobilizá-lo, o desejo volta-se sobre si mesmo e encontra sua satisfação na manifestação de sua reprodução⁵⁷.

É importante lembrar, além disso, que o homem, ao contrário das demais espécies animais, é um ser constantemente preocupado com o futuro, no sentido de que ele nunca se contenta com a satisfação de seus desejos presentes, mas está sempre ocupado em garantir a satisfação de seus desejos futuros. De acordo com Hobbes, o sucesso nessa contínua atividade depende da acumulação de tanto poder quanto possível, ou seja, dos “meios de que um homem dispõe no presente para obter algum bem aparente no futuro”⁵⁸. Na verdade, pelo menos em princípio, quanto maiores os recursos que um indivíduo puder acumular ao longo de sua vida, maior será sua capacidade de superar os obstáculos e reveses que o futuro lhe prepara. Poucos recursos, ao contrário, significam uma maior vulnerabilidade às vicissitudes da vida, além de menos esperança quanto à obtenção dos objetos que mobilizam o desejo. A acumulação de poder constitui, por isso, uma necessidade absoluta imposta pela natureza: uma vez que não há nenhum limite natural para a corroboração do movimento vital, é *natural* que os homens acumulem tanto poder quanto lhes for possível. “E a causa disso”, diz Hobbes, “nem sempre é que o homem espera atingir um deleite mais intenso do que aquele que ele já atingiu, ou que ele não possa se contentar com um poder moderado, mas porque ele não pode garantir o poder e os meios para viver bem, que ele possui presentemente, sem a aquisição de mais”⁵⁹.

douleur n'est que l'apparition de l'aversion.” (ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes* ; op. cit., p.259).

⁵⁷ “Le désir humain, dans la philosophie mécaniste de Hobbes, est tout à fait spécifique en ce qu'il se caractérise par une insatisfaction perpétuelle : le désir humain est perpétuellement insatisfait et a pour signe distinctif un renouvellement indéfini». (ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque* ; Paris : Presses Universitaires de France, 1992, p. 69)

⁵⁸ *Lev. X*, p. 62.

⁵⁹ *Ibid.*, XI, p. 70.

Embora a inclinação natural da humanidade à acumulação de poder pareça contribuir para a preservação da vida, ela na verdade constitui um importante fator de conflito uma vez que, em seu sentido mais próprio, “o poder simplesmente não é outra coisa senão o excesso de poder de um sobre o de outro”⁶⁰, pois “poderes iguais se opõem, se destroem um ao outro, e tal oposição é chamada conflito”⁶¹. A superioridade ou preeminência do poder de um é a contrapartida da inferioridade do poder do outro, de modo que se pode falar em poderes superiores e poderes inferiores, e o indivíduo que obtém um poder eminente torna-se capaz de submeter o poder de outros à sua própria vontade. Por outro lado, um homem que possui um poder moderado, comparativamente a alguém que possui um poder superior, não pode simplesmente se contentar com sua situação de inferioridade, e tampouco com uma situação de igualdade em relação a um homem que possui um poder similar àquele que outros possuem⁶².

A inclinação natural do homem à acumulação de poder não é necessariamente competitiva. Como observa D. Gauthier, “um ser solitário, confrontado por forças naturais, procuraria aumentar seu poder em relação a elas, mas não se poderia dizer que nesse caso ele estaria competindo com elas”⁶³. O homem, no entanto, não é um ser solitário. De alguma maneira, a natureza compele cada indivíduo a partilhar o mesmo espaço com outros indivíduos que, de sua parte, são tão ávidos de poder quanto ele próprio. Como resultado, se por acaso um determinado objeto não estiver disponível em quantidade suficiente para que seja desfrutado de modo universal, todos aqueles que o desejarem para si se sentirão compelidos a fazer uso da violência

⁶⁰ *E.L.* I, VIII, 4, p. 48.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*, São Paulo: Editora Ática, 1978; p.18.

⁶³ GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan*; op. cit., p. 14.

uns contra os outros, a fim de garantir a realização de seu objetivo. Dito de outra maneira, uma vez que o poder não pode ser universalmente compartilhado, ele transforma os homens em inimigos e os lança em uma condição de guerra de todos contra todos que Hobbes chama de “estado de natureza”⁶⁴. Em tal condição, a vida se encontra permanentemente ameaçada e nenhuma vitória pode ser considerada decisiva, já que:

“a natureza fez os homens tão iguais, nas faculdades do corpo e da mente, que embora algumas vezes se possa encontrar um homem manifestamente mais forte no corpo, ou com uma mente mais rápida do que a de outro, quando tudo isso é levado em consideração conjuntamente, a diferença entre homem e homem não é tão considerável, de modo que um homem por isso possa reivindicar para si mesmo qualquer benefício, que o outro não possa ter em vista, assim como ele próprio”⁶⁵.

No estado de natureza, portanto, todos podem ter a esperança de conquistar, pelo uso da força, aquilo que seu rival já conquistou, uma vez que a natureza fez os homens iguais no que diz respeito à capacidade de matar.

⁶⁴ “Hobbes jamais acreditou que o estado de natureza universal tivesse sido o estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório. Numa passagem da polêmica com o Bispo Bramhall, considera ‘verossímil’ que, ‘desde a criação, o gênero humano jamais tenha sido inteiramente sem sociedade. Se ela não existia em algumas partes, podia existir em outras’ (EW, V, p. 183). Mesmo admitindo que algumas sociedades primitivas tenham vivido em estado de natureza, as formas de estado de natureza que interessam a Hobbes são as que ainda subsistem em seu tempo: a sociedade internacional e o estado de anarquia originado pela guerra civil. Sobretudo o segundo: o estado de natureza que ele tem sempre em mente e descreve como guerra de todos contra todos é, na realidade, a guerra civil que dilacerou seu próprio país” (BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*; op. cit; pp. 36-37).

⁶⁵ *Lev.* XIII, pp. 86-87.

As causas do conflito

No *Leviathan*, Hobbes menciona três causas principais de conflito⁶⁶. A primeira é que “se dois homens quaisquer desejam a mesma coisa, da qual eles, no entanto, não podem usufruir, eles se tornam inimigos, e no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite), esforçam-se para destruir ou subjugar um ao outro”⁶⁷. Neste primeiro caso, os homens fazem uso da violência pelo “ganho”, ou seja, com o propósito de obter aquilo que eles ainda não possuem.

A segunda causa principal de conflito é a desconfiança, que leva os homens a fazer uso da violência com o propósito de se proteger contra outros homens e, assim, garantir sua própria segurança. De acordo com Hobbes, a desconfiança leva necessariamente a uma guerra preventiva, uma vez que “não existe nenhum meio, para qualquer homem se proteger, tão razoável quanto a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia, controlar as pessoas de todos os homens que ele puder, até que ele não veja nenhum outro poder grande o suficiente para colocá-lo em perigo”⁶⁸. Se os homens fossem manifestamente desiguais, o mais forte não teria a menor razão para temer uma possível invasão por parte do mais fraco. Como, no entanto, a natureza fez os homens iguais⁶⁹, ou capazes de se tornarem iguais, o mais fraco é

⁶⁶ No capítulo V da Quarta Parte de *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., Zarka empreende um exame particularmente detalhado das causas do conflito. Para uma compreensão detalhada da condição natural do homem no estado de natureza, cf. HOEKSTRA, Kinch. “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”; in: SPRINGBORG, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, op. cit..

⁶⁷ *Lev.* XIII, p. 87.

⁶⁸ *Ibid.*, XIII, p. 88.

⁶⁹ “Hobbes asserts in this chapter [XIII] that men are by nature roughly equal in their mental and physical capacities. The inequalities that do exist do not result in a stable hierarchy, because the stronger are still

perfeitamente capaz de reunir forças que, no final, lhe permitirão rivalizar em pé de igualdade com o poder do mais forte. Isso significa que, além de conquistar, os homens ainda precisam proteger aquilo que já conquistaram.

A terceira causa de conflito mencionada pelo *Leviathan* é a glória⁷⁰. De acordo com Hobbes, “o valor de um homem é, como o de todas as outras coisas, seu preço, ou seja, tanto quanto se daria pelo uso de seu poder: e por isso não é absoluto, mas algo dependente da necessidade e do julgamento de outro”⁷¹. Acontece, todavia, que os homens em geral atribuem a si mesmos um alto valor, e esperam que os outros lhes atribuam pelo menos o mesmo valor⁷². Como resultado, diante de qualquer sinal de desprezo ou subestimação, tal como uma palavra, um sorriso ou uma opinião diferente eles se esforçam para arrancar dos outros, por meio da violência, uma avaliação mais favorável⁷³.

Na própria natureza humana, entretanto, encontram-se certos elementos capazes de criar as condições para a superação do conflito que divide os homens e

highly vulnerable to the weaker, those who are weaker in one respect may be stronger in another, and there are few if any who consider themselves essentially inferior. The natural condition is thus one in which people have equal hope of attaining what they desire. Because they often desire the same thing, while not recognizing anyone’s exclusive claim to it, they try to subdue or destroy each other if their desire or perceived need for it is great enough” (HOEKSTRA, Kinch. “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit.; p. 110).

⁷⁰ A propósito da terceira causa da guerra, Maria Isabel Limongi observa que “ao contrário das duas primeiras, ela não se segue, pelo menos não diretamente, da circunstância da igualdade, e Hobbes não indica, no momento em que a estabelece como uma causa da guerra, nenhuma circunstância que a explique, como se ela fosse um traço injustificável da natureza humana, uma espécie de capricho sem razão de ser. Isto, no entanto, não está em acordo com o modelo hobbesiano de conduta: todo comportamento tem por causa uma paixão e toda paixão se explica por uma circunstância que a determina” (LIMONGI, Maria Isabel, *Hobbes*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 23).

⁷¹ *Lev.* X, p. 63.

⁷² As palavras de Kinch Hoekstra são particularmente esclarecedoras a esse respeito: “Even if people could congregate without hostile competition for scarce goods, they are concerned for reputation and prone to be at one another’s throats as soon as they feel insulted. Hobbes concludes that the natural condition is a war of all against all, for every person is disposed to fight every other, and there is no established authority to prevent them from acting on this disposition. Conflict will ensue, for some people will try to conquer for reputation and others for gain; and the possibility of such aggression will prompt still others to try to subdue possible aggressors in order to protect themselves” (HOEKSTRA, Kinch. “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit.; p. 110).

⁷³ *Lev.* XIII, p. 88.

suprimir, ou pelo menos manter sob controle, os fatores que os inclinam à guerra. O primeiro desses elementos é o medo da morte. De acordo com Hobbes, “a necessidade da natureza faz com que os homens queiram e desejem o *bonum sibi*, aquilo que é bom para eles mesmos, e evitem aquilo que lhes é nocivo, mas acima de tudo aquele terrível inimigo da natureza, a morte, de quem esperamos tanto a perda de todo poder quanto as maiores das dores corporais”⁷⁴. Se, por um lado, a natureza não estabeleceu qualquer limite para a medida em que o movimento vital pode ser corroborado, ela estabeleceu, por outro, um limite para a medida em que o mesmo movimento pode ser perturbado. E este limite é atingido no momento da morte, isto é, quando o movimento vital é interrompido de uma vez por todas.

O segundo elemento é a razão, que permite aos homens descobrir, entre outras coisas, os meios necessários à instauração de uma paz estável e duradoura. De acordo com Hobbes, no estado de natureza cada indivíduo possui um “direito de natureza”, que consiste na “liberdade que cada homem tem para usar seu próprio poder, como ele quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida; e conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que em seu próprio julgamento, assim como em sua própria razão, ele conceber como a mais adequada a tal propósito”⁷⁵. O direito de natureza não é definido simplesmente como um direito à conservação da própria vida, mas como um direito a fazer uso do próprio julgamento acerca dos meios requeridos pela auto-preservação⁷⁶. Além disso, como se pode perceber claramente por meio de sua definição, o direito de natureza tem seu fundamento no desejo de auto-preservação e, por isso, é limitado apenas àquelas

⁷⁴ *E.L.* I, 14, 6.

⁷⁵ *Lev.* XIV, p. 91.

⁷⁶ Cf. TUCK, Richard. Introduction, in: HOBBS, T. *Leviathan*, op. cit., p. xxxii.

ações que contribuem ou, ao menos, parecem contribuir para a corroboração de tal desejo. Na prática, entretanto, tal direito transforma-se em uma liberdade ilimitada, ou seja, numa liberdade para a realização de absolutamente tudo, inclusive daquelas ações que são contrárias à preservação da vida⁷⁷. E a razão disso é que no estado de natureza os homens não distinguem claramente entre aquilo que realmente contribui para a preservação da vida e aquilo que lhe é nocivo. Consideremos, por exemplo, o caso de um indivíduo que decide invadir o espaço ocupado por outras pessoas e tomar posse de tudo aquilo que elas produziram mediante seu esforço, acreditando que esta seja a melhor maneira de se manter vivo. Não se pode negar que, em certo sentido, tal decisão pode trazer certos benefícios, caso o empreendimento seja bem sucedido. Por outro lado, no entanto, pelo mesmo direito de natureza, seus rivais podem decidir invadir e se apoderar de tudo aquilo que ele próprio conseguiu obter por meio da invasão. Pode-se concluir, portanto, que em tais condições o direito de natureza é, no mínimo, problemático, uma vez que contradiz seu próprio fundamento, ou seja, o desejo de auto-preservação.

Para eliminar tal contradição e fazer com que o direito de natureza entre em acordo com o princípio sobre o qual ele é fundado, a razão prescreve um conjunto de regras prudenciais chamadas leis de natureza, que especificam as condições para a superação do conflito: “Uma LEI DE NATUREZA, (*Lex Naturalis*) é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão, pela qual um homem é proibido de fazer aquilo que é

⁷⁷ Em *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., pp. 199-200, Zarka apresenta um estudo detalhado e particularmente esclarecedor acerca da contradição interna que caracteriza o desejo de auto-preservação no estado de natureza. No primeiro capítulo de JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit., encontramos também uma interessante discussão sobre o assunto. As duas abordagens são muito próximas, e são fundamentais para a compreensão dos fatores que operam a passagem do estado de natureza para o estado civil na filosofia de Hobbes.

destrutivo para a sua vida, ou retira os meios para a preservação da mesma; e de omitir aquilo que ele pensa ser o melhor meio para se preservá-la.”⁷⁸

Em certo sentido, a denominação “lei de natureza” é imprópria, uma vez que, de acordo com nosso autor, as leis de natureza não são senão “conclusões, ou teoremas concernentes ao que conduz à conservação de si mesmos, ao passo que a lei, propriamente, é a palavra de quem, por direito, tem comando sobre outros.”⁷⁹ Mas Hobbes explica que a lei natural pode ser considerada também como a palavra de Deus, que criou todo o universo e que, conseqüentemente, tem direito de comando sobre todas as coisas⁸⁰. As leis naturais podem, portanto, ser consideradas sob dois aspectos distintos: na medida em que são ditadas pela razão, não são mais que preceitos, mas na medida em que procedem de Deus, são especificações da noção geral de lei acima apresentada⁸¹. O que distingue fundamentalmente a lei natural da lei civil é a determinação ou a especificação do legislador, pois ambas são recobertas por uma única definição⁸². As obrigações decorrentes dos preceitos ou teoremas da razão devem ser entendidas como *naturais* porque não procedem de um ato contratual derivado das vontades dos homens⁸³, o que não implica, de modo algum, que elas não sejam obrigatórias ou obriguem menos que as leis civis. Com efeito, o que confere ao soberano civil de um Estado, seja ele por instituição ou por aquisição, o direito de governar, e torna seus comandos obrigatórios para os súditos, é o contrato

⁷⁸ *Lev.* XIV, p. 91.

⁷⁹ *Ibid.*, XV, p. 111.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ A esse respeito, conferir: POGREBINSCHI, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

⁸² Cf. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., pp. 146-147.

⁸³ A esse respeito, escreve Maria Isabel Limongi: “Antes mesmo, porém, que o Estado seja instituído e que, com ele, nossas relações sociais possam se estabelecer no âmbito de um campo jurídico, quando nossas relações se tecem ainda no plano da estrita natureza, pode-se dizer que temos algumas obrigações, as quais, por não se seguirem de um ato contratual e não serem instituídas pela vontade dos homens, são ditas naturais”. (LIMONGI, M. I. *Hobbes*, op. cit.; p.38).

social, pois é por meio deste que os homens autorizam suas ações, e reconhecem as leis e decretos por ele promulgados como expressão de sua própria vontade. Ora, segundo Hobbes, embora não governe o universo como um soberano civil, Deus também tem comando sobre os homens, ou pelo menos sobre aqueles que acreditam haver um Deus que governa o mundo. A diferença entre o comando exercido por um soberano civil e aquele exercido por Deus é que o primeiro é derivado do contrato social, ao passo que o segundo tem seu fundamento no direito natural: “O direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam suas leis, deve ser derivado, não do fato de tê-los criado, como se exigisse obediência por gratidão por seus benefícios, mas sim de seu poder *irresistível*”⁸⁴. Assim, da mesma maneira que, no estado de natureza, cada indivíduo tem direito a todas as coisas, Deus tem o direito a reinar sobre todos os homens⁸⁵.

Antes de passarmos ao exame das primeiras leis de natureza, precisamos fazer um importante esclarecimento a respeito de nossa posição em relação ao papel da idéia de Deus no âmbito da discussão sobre as leis de natureza e ao contexto dos estudos hobbesianos. Os intérpretes de Hobbes podem ser divididos em dois grupos, segundo a importância que conferem à religião nos escritos hobbesianos: aqueles que fazem uma leitura religiosa de sua filosofia e aqueles que preferem uma leitura mais secular. Os primeiros, entre os quais destacam-se A. E. Taylor, Howard Warrender, F. C. Hood e A. P. Martinich, consideram que a idéia de Deus, juntamente com outros conceitos religiosos e teológicos, desempenham um importante papel na filosofia de

⁸⁴ *Lev.* XXXI, p. 246.

⁸⁵ A explicação do poder com o qual Deus governa os homens, assim como da obrigatoriedade das leis de natureza, a partir do direito natural não deixa de ser problemática, uma vez que o direito natural, não sendo mais que uma especificação do conceito de liberdade, é insuficiente para justificar qualquer obrigação positiva. A esse respeito, conferir ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit.; capítulo IX.

Hobbes e são fundamentais para sua compreensão, ao passo que os segundos, dos quais os mais importantes são Quentin Skinner, David Gauthier e Edwin Curley, tendem a minimizar, ou mesmo a negar, a importância de tais idéias e conceitos⁸⁶. Nosso trabalho situa-se na esteira daqueles autores que preferem uma leitura religiosa de Hobbes, pois acreditamos que a idéia de Deus, assim como certos conceitos religiosos e teológicos, ocupam um lugar central em seu pensamento. Como acabamos de ver, Hobbes define as leis de natureza não apenas como regras prudenciais ou preceitos da razão que indicam os meios para a obtenção de uma vida satisfeita e livre dos inconvenientes do estado de natureza, mas também como leis reveladas por Deus através da razão natural. Se quisermos, podemos nos concentrar apenas na primeira definição, e considerar a segunda como um elemento de importância secundária para o argumento político hobbesiano. O problema é que, ao fazer isso, corremos o risco de remover as idéias do autor tanto de seu contexto histórico quanto literário, e de fazê-lo dizer aquilo que ele não quis dizer. Se Hobbes não considerasse importante afirmar a idéia de que as leis de natureza têm uma origem divina, ele simplesmente não o teria feito. Mas o fato é que, ao longo do *Leviathan*, ele a reitera inúmeras vezes. Por que, então, desconsiderá-la? Ao contrário, portanto, daqueles autores que preferem fazer uma leitura secular dos escritos de Hobbes, achamos ser mais razoável admitir que a idéia de Deus, assim como tantos outros conceitos religiosos, um aspecto fundamental para a compreensão de sua filosofia.

⁸⁶ Cf. MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2003; pp. 13-15.

As condições para a paz

A primeira lei de natureza prescreve “*que todo homem busque a paz, enquanto tiver esperança de obtê-la, e quando não puder obtê-la, que busque e use todos os recursos e vantagens da guerra.*”⁸⁷ No estado de natureza, que é um estado de guerra de todos contra todos, cada homem deve se esforçar para viver em paz com seus semelhantes, mas apenas se ele acreditar que eles farão o mesmo⁸⁸. Isso significa que, enquanto houver qualquer sentimento de desconfiança em relação aos desígnios dos outros, o recurso à violência deve ser considerado legítimo pois, em tais condições, qualquer tentativa de se obter a paz representaria um risco considerável à preservação da vida. Seja como preceito descoberto pela razão, seja como uma regra dada por Deus, a lei natural obriga, mas admite que, em certas situações, o direito de natureza pode ser recuperado. Nas palavras do autor, “as leis de natureza obrigam *in foro interno*, ou seja, obrigam ao desejo de que sejam cumpridas, mas *in foro externo*, ou seja, à sua observância na prática, nem sempre obrigam.”⁸⁹

A segunda lei de natureza prescreve, em consonância com as exigências da primeira, “*que um homem esteja disposto, quando e enquanto os outros também o estiverem, para a paz e a defesa de si mesmo que ele considerar necessária, a renunciar a seu direito a todas as coisas, e a se contentar com tanta liberdade em*

⁸⁷ Lev. XIV, p. 92.

⁸⁸ A propósito das condições para a observância da primeira lei de natureza, Tom Sorell esclarece: “To seek peace is necessarily to seek peace in the condition of war. But what form does seeking peace take? It cannot consist of an act of *surrender* to those who are willing to fight. No one can be asked to seek peace in this sense, for everyone has an inalienable right – what Hobbes calls ‘the Right of Nature’ – to protect himself, and surrendering to those who are willing to fight defeats the legitimate aim of self-protection (Lev., xiv, 5, 64-5/80), for it makes one prey to others (ibid.). Seeking peace is seeking peace *consistent* with the ‘right’ of nature, which means seeking peace only with those who are also willing to do so, to the extent they are willing to do so” (SORELL, Tom, “Hobbes’s Moral Philosophy”; in: SPRINGBORG, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit.; p. 129).

⁸⁹ Lev. XV, p. 110.

*relação aos outros quanto ele concederia aos outros em relação a si mesmo.*⁹⁰ Como vimos acima, o direito de natureza é um dos principais fatores responsáveis pela perpetuação do conflito no estado de natureza, uma vez que ele dá a cada indivíduo a liberdade para fazer uso da violência contra seus semelhantes. A razão conclui, então, que é necessário impor certos limites a tal direito, de modo que cada indivíduo possa encontrar um obstáculo antes de praticar qualquer ação que possa ser nociva a seus semelhantes. Embora os homens sejam naturalmente inclinados a se comportar sem grande consideração pelo bem dos outros, a razão lhes mostra que tal comportamento, embora possa parecer necessário à preservação da vida, é na verdade contrário a ela e apenas aumenta as possibilidades de uma morte violenta, pois desperta hostilidades. É aconselhável, portanto, que cada um esteja disposto a abandonar uma parte de sua liberdade natural, de modo a tornar possível uma paz estável e duradoura.

De acordo com Hobbes, o direito de natureza pode ser abandonado de duas maneiras específicas, a saber, seja simplesmente renunciando-se a ele ou transferindo-o: “Renunciando-se *simplesmente* quando não importa a quem o benefício redunde. Transferindo-o, quando se pretende beneficiar uma certa pessoa ou certas pessoas.”⁹¹ É importante entender que, na perspectiva hobbesiana, abandonar um direito não é o mesmo que conferir a alguém um direito que tal pessoa ainda não possua. Com efeito, antes que alguém possa renunciar ou transferir um direito no estado de natureza, todos já possuem uma liberdade ilimitada na qual consiste o próprio direito natural e é impossível acrescentar algo àquilo que, pelo menos na prática, não possui limites. Poder-se-ia acrescentar algo de novo ao direito de natureza apenas se ele consistisse

⁹⁰ *Lev. XIV*, p. 92.

⁹¹ *Ibidem*.

na liberdade para a realização de uma variedade limitada de ações mas, já que no estado de natureza não há nada que não possa contribuir para a preservação da vida, é óbvio que o direito natural se aplica a absolutamente todas as coisas que um homem possa obter⁹². É importante entender também que a transferência de direitos, no sentido acima definido, não dá origem a qualquer tipo de obediência ativa. Seu efeito se reduz a uma obrigação negativa, entendida no sentido de não-resistência às ações daquele a quem o direito foi transferido, no que diz respeito às coisas contratadas. Quem transfere um direito se compromete a não oferecer obstáculos ao beneficiário do direito, mas de modo algum se compromete a obedecer a suas ordens. Percebe-se então que entre a obediência ativa e a obediência passiva há uma distinção irreduzível: a primeira consiste num vínculo que obriga alguém a cumprir o que lhe for ordenado; já a segunda, consiste numa obrigação de não-resistência. A criação de um vínculo que obrigue os homens ao cumprimento de ordens supõe algo mais que uma simples transferência de direitos.⁹³

Na definição do autor, “a transferência mútua de direitos é aquilo que os homens chamam contrato.”⁹⁴ Este recebe o nome de pacto ou convenção quando uma ou ambas as partes contratantes cumpre sua parte posteriormente à celebração da transferência de direitos: “um dos contratantes pode entregar a coisa contratada, e deixar o outro cumprir a sua parte em algum tempo posterior determinado, e nele

⁹² A esse propósito, cf. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit.; Terceira Parte, Capítulo IX; ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit.; Quarta Parte, Capítulo V e JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit.; Primeira Parte, Capítulo I.

⁹³ Ao atribuir aos soberanos o direito de legislar, Hobbes caracteriza um direito de mando que pressupõe um vínculo de obediência ativa da parte dos súditos. Por esta e outras razões, a noção de transferência de direitos, embora não seja completamente abandonada em seus escritos, mostra-se insuficiente para a fundamentação da soberania. No *Leviathan*, o teórico inglês formula então a noção de representação/autorização, como princípio capaz de conferir legitimidade ao direito de mando dos soberanos. A esse propósito, cf. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit.; Terceira Parte, Capítulo IX.

⁹⁴ *Lev.* XIV, p. 94.

confiar no meio tempo, e então o contrato é chamado pacto ou convenção.”⁹⁵ É importante notar que, em ambos os casos, um contrato é sempre um ato voluntário⁹⁶ e, enquanto tal, pressupõe a posse de competências lingüísticas por parte dos contratantes⁹⁷. Com efeito, o autor deixa bem claro que se a intenção de realizar um contrato não for tornada manifesta, o contrato é nulo⁹⁸. É verdade que palavras nem sempre são usadas como sinal da transferência de direitos⁹⁹, mas a habilidade de usá-las é sempre pressuposta. Isso significa, por exemplo, que nós não podemos celebrar contratos com animais, uma vez que eles não podem compreender nossa linguagem e, como conseqüência, não podem decodificar os signos por meio dos quais nós tornamos manifesta nossa vontade ou intenção de contratar. Hobbes estabelece uma distinção entre dois tipos de signos de contrato:

“Os signos de contrato são *expressos* ou por *inferência*. Expressos são as palavras ditas com a compreensão do que elas significam. E tais palavras são ou do tempo *presente* ou *passado*, como *eu dou, eu concedo, eu dei, eu concedi, eu desejo que isto seja teu*; ou do futuro, como *eu darei, eu concederei*: estas palavras do futuro são chamadas PROMESSA. Os signos por inferência são algumas vezes as conseqüências das palavras, algumas vezes as conseqüências do silêncio, algumas vezes a conseqüência de ações, algumas vezes a conseqüência da omissão de ações. E geralmente um signo por inferência, de qualquer contrato, é o que a vontade do contratante demonstra suficientemente.”¹⁰⁰

⁹⁵ *Lev. XIV*, p. 94.

⁹⁶ *Ibid. XIV*, p. 93.

⁹⁷ « Le langage est l'ultime étape du désir avant l'instauration du 'contrat' qui se caractérisera par l'échange rendu possible entre les hommes, puis entre les sujets et leur souverain. Le langage apparaît alors comme un outil de transformation. En effet, la constitution du langage et donc du discours fait de l'animal humain un homme. Grâce au langage, l'homme est capable du calcul rationnel » (ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*; op. cit., p. 72).

⁹⁸ ZARKA. Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., p. 319.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Lev. XIV*, p. 94.

A introdução de restrições ao direito de natureza prescrita pela segunda lei de natureza constitui a condição fundamental para a superação do conflito. No estado de natureza, todavia, nenhum homem é obrigado a renunciar a seu direito de natureza, a menos que ele acredite que os outros também o farão, pois renunciar a ele sem garantias seria o mesmo que expor-se ao perigo como uma presa¹⁰¹. Nas palavras do autor, “se uma convenção for feita, na qual nenhuma das partes cumpre presentemente, mas confiam uma na outra, no estado de mera natureza (que é uma condição de guerra de todo homem contra todo homem) sob qualquer suspeita razoável, ela é vazia”¹⁰². Hobbes conclui, então, que uma convenção é obrigatória apenas quando as causas da desconfiança que a tornam nula são removidas, ou seja, sob um poder coercitivo capaz de criar as condições para a confiança mútua: “em um estado civil, onde há um poder estabelecido para constranger aqueles que de outro modo violariam sua fé, aquele medo não é mais razoável, e por isso, aquele que, pela convenção, deve cumprir a sua parte primeiro, é obrigado a fazê-lo.”¹⁰³

O estado hobbesiano é um ser artificial, criado não pela natureza, mas pela vontade dos homens. Segundo o filósofo inglês, a passagem do estado de natureza ao estado civil se opera mediante a celebração de uma convenção jurídica por parte de todos aqueles que desejam sair daquela condição miserável caracterizada pela guerra de todos contra todos. O estabelecimento da ordem política pode ser considerada uma das mais elevadas expressões da capacidade criadora do homem. Na célebre

¹⁰¹ *Lev. XIV*, p. 92.

¹⁰² *Ibid.*, XIV, p. 96.

¹⁰³ *Ibidem*.

Introdução ao *Leviathan*, o homem é descrito como um ser altamente industrioso, capaz de imitar até mesmo a arte de seu Criador: “a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo), é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial.”¹⁰⁴ Isso significa que nem tudo o que há sobre a terra foi criado por Deus. O homem também contribui para a criação, engendrando uma vida tão real quanto aquela engendrada por seu criador, pois “a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna.”¹⁰⁵ Hobbes sugere, ademais, um paralelismo entre a vida artificialmente criada pelo homem e aquela criada pela arte divina: “Pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *mol*as; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como projetado pelo Artífice?”¹⁰⁶ Desta paradigmática formulação da engenhosidade humana, pode-se depreender que, na perspectiva hobbesiana, não há propriamente uma relação de oposição entre o real e o artificial. O artificial se opõe, de fato, ao natural, mas ambos possuem uma realidade objetiva. Não se deve, portanto, supor que o artificial e o real se distinguem segundo graus de realidade. A vida criada pela arte divina, ao menos enquanto *realidade existente no mundo*, não possui qualquer privilégio em relação à vida criada pela arte humana. Assim como seu Criador, os homens são capazes de criar uma obra muito especial, concebida à sua imagem e semelhança, e tão real quanto eles próprios. “Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATHAN chamado República (*COMMON-WEALTH*), ou Estado (em latim *CIVITAS*), que não é senão um homem artificial, embora de maior

¹⁰⁴ *Lev.* Introdução, p. 9.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

estatura e força do que o homem natural.”¹⁰⁷ Não é preciso entender, contudo, que em um momento determinado da história os homens realmente celebraram um contrato como o teorizado por Hobbes em seus tratados políticos. O importante é obedecer ao poder do Estado *como se* ele tivesse sido instituído contratualmente. Assim como o estado de natureza, a celebração do contrato social é uma hipótese da razão, que não precisa ser tomada ao pé da letra, mas que é fundamental para a compreensão das condições para a instauração de uma paz estável e duradoura. O que Hobbes quer dizer é que, se quisermos evitar os horrores do estado de natureza, ou da guerra civil, que na concepção do autor equivale ao estado de natureza, devemos nos submeter ao soberano civil de nosso Estado, como se cada uma de suas ações e palavras tivessem sido autorizadas mediante uma convenção jurídica.

A razão, como vimos anteriormente, é a faculdade que torna possível a criação daquele grande ser artificial sem o qual os homens permaneceriam indefinidamente naquela miserável condição de guerra de todos contra todos chamada de estado de natureza. É importante notar, todavia, que a própria razão, se não for cuidadosamente e corretamente aplicada, pode produzir efeitos contrários ao fundamental desejo de auto-preservação que caracteriza a natureza humana. De acordo com Hobbes, a razão não é senão uma faculdade por meio da qual nós calculamos as conseqüências das palavras. Sendo assim, se não raciocinarmos a partir de nomes cujas definições tenham sido corretamente estabelecidas, nós inevitavelmente chegaremos a conclusões absurdas. Isso significa que a razão, em si mesma, é infalível, mas o uso que os homens fazem dela é passível de erros¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Lev.* Introdução, p. 9.

¹⁰⁸ Nos próximos capítulos, retornaremos ao tema da razão e teremos ocasião de discuti-lo mais detalhadamente.

Em seus escritos políticos, Hobbes parece particularmente preocupado com as conseqüências da falibilidade da razão para a política. Como vimos acima, o fundamento psicológico da obediência civil é o medo da morte, pois os homens aceitam viver sob a vigilância de um poder coercitivo apenas na medida em que compreendem, por meio da razão, que a existência de tal poder constitui o único meio capaz de evitar as conseqüências da agressividade que caracteriza o estado de natureza. Se, no entanto, por qualquer motivo eles falham ou são impedidos de chegar a tal conclusão, o fundamento da obediência torna-se inoperante e, conseqüentemente, o Estado perde a capacidade de exercer seu ofício, o que, na prática, equivale a um retorno ao estado de natureza e à condição de guerra. Assim, pode-se dizer que uma compreensão adequada das origens do poder civil, assim como dos direitos dos soberanos, é simplesmente crucial para a preservação da soberania. É verdade que, em toda sociedade, é possível encontrar indivíduos que, por muitas razões, parecem mais inclinados à desobediência que à obediência. Esses indivíduos, entretanto, não constituem um problema maior para o Estado, uma vez que este possui meios capazes de mantê-los sob controle. De modo geral, a desobediência de um grupo relativamente pequeno não é suficiente para ameaçar seriamente a autoridade estabelecida. Afinal, o estado é instituído com o propósito de neutralizar as ações daqueles que insistem em se comportar como seus inimigos, e deve possuir mecanismos legais e punitivos capazes de tornar isso possível. Se, todavia, um número expressivo de indivíduos deixar de se comportar em conformidade com as exigências da razão e da paz, a soberania entra em colapso.

Uma boa parte do *Leviathan* é dedicada ao estudo do comportamento de certos grupos ou indivíduos que, com o propósito de satisfazer suas ambições ao

poder, não hesitam a induzir seus concidadãos ao erro, e que, ao fazer isso, colocam em risco não só a estabilidade do poder civil como também da própria vida social. Em tal discussão, Hobbes procura mostrar que, por meio de certas doutrinas e de certos artifícios, esses grupos ou indivíduos são capazes de exercer um controle muito efetivo sobre os homens, afastando-os da obediência que eles devem a seus legítimos soberanos. Na quarta parte do *Leviathan*, o autor refere-se a esses grupos com o termo “Reino das Trevas” e denuncia o caráter errôneo de suas doutrinas:

“O Reino das Trevas, ao qual as Escrituras se referem nessas e em outras passagens, não é outra coisa senão uma *confederação de impostores que, para obter domínio sobre os homens no mundo presente, procuram, por meio de doutrinas obscuras e errôneas, extinguir neles a luz, tanto da natureza quanto do Evangelho; e assim desprepará-los para o reino vindouro de Deus.*”¹⁰⁹.

Podemos dizer que Hobbes tem mais de uma razão para se preocupar com a proliferação das doutrinas das trevas. Com efeito, de acordo com sua psicologia, as ações dos homens são determinadas por suas opiniões, pois, como sabemos, os movimentos voluntários, ao contrário dos movimentos vitais, têm sua origem na imaginação. Assim, se um indivíduo se comporta de uma certa maneira, é porque suas opiniões o levaram a se comportar daquela maneira. Além disso, uma ação é chamada voluntária porque ela conclui ou coloca um fim a um processo de deliberação, que ocorre “quando surgem na mente do homem apetites e aversões, esperanças e medos, concernentes a uma e mesma coisa, e diversas conseqüências boas e más da realização ou omissão da coisa proposta vêm sucessivamente a nossos

¹⁰⁹ *Lev.* XLIV, pp. 417-418.

pensamentos”¹¹⁰. No *Leviathan*, a vontade é definida como o ato final da deliberação: “na deliberação, o ultimo apetite ou aversão, imediatamente anterior à ação, ou à sua omissão, é o que nós chamamos vontade; o ato, (não a faculdade) do querer”¹¹¹. Em princípio, a deliberação é dirigida à preservação da vida e ao bem estar do indivíduo mas, na prática, ela é passível de erros assim como a razão e, conseqüentemente, pode nos conduzir em direção a objetos e situações que, na realidade, colocam a vida em risco. Como escreve D. Gauthier, “nós podemos nos enganar não apenas quanto aos meios para o bem estar, mas as paixões podem nos levar também ao engano quanto ao próprio bem estar”¹¹². Isso é o que acontece, por exemplo, quando um homem passa a acreditar que o uso da violência contra seus semelhantes constitui o melhor meio para a preservação da vida. É verdade que, em certas circunstâncias, o uso da violência é não só legítimo como também necessário. Mas isso não significa que a violência deva ser *sempre* preferida pois, como sabemos, seu uso indiscriminado constitui um importante fator responsável pela perpetuação do conflito. A partir dessas considerações, pode-se perceber facilmente que a preocupação de Hobbes com a opinião pública não é injustificada. Com efeito, se os homens vierem a ser persuadidos por doutrinas errôneas que podem levá-los a se comportar em oposição aos preceitos da razão, a ameaça de morte violenta retorna à vida social como uma possibilidade bastante concreta.

No capítulo XXIX do *Leviathan*, ademais, ao discutir as causas que enfraquecem ou tendem à dissolução do Estado, Hobbes destaca a influência de certas “doutrinas sediciosas” que levam os homens a questionar a autoridade de seus legítimos

¹¹⁰ Lev. VI, p. 44.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan*; op. cit., p. 8.

soberanos: “Em segundo lugar, eu observo as *doenças* de uma república que procedem do veneno de doutrinas sediciosas; uma das quais é que *todo homem privado é juiz do bem e do mal*”¹¹³. A comparação de tais doutrinas a um “veneno” é muito significativa, pois mostra o perigo que elas representam à saúde do corpo político. Como vimos acima, os homens estabelecem uma ordem política e aceitam viver sob certas restrições quando compreendem, por meio da razão, que o estabelecimento de um poder coercitivo forte o suficiente para mantê-los em respeito mútuo é o único meio capaz de criar as condições para uma vida tão longa e confortável quanto possível. No entanto, ao se deixarem fascinar pelo veneno da sedição e ao se comportarem sob a influência de tal fascínio, eles colocam em risco nada menos que a segurança daquela que é a maior obra da razão e, conseqüentemente, sua própria segurança. Sendo assim, podemos dizer que, na perspectiva hobbesiana, há uma oposição fundamental entre as doutrinas que espalham as sementes da rebelião e o desejo de auto-preservação.

¹¹³ Lev. XXIX, p. 223.

Capítulo II

FILOSOFIA E LINGUAGEM

Ai, palavras, ai palavras,
Que estranha potência a vossa!

Ai, palavras, ai palavras,
Sois de vento, ides no vento,
No vento que não retorna,
E, em tão rápida existência,
Tudo se forma, e transforma!

(...)

E, dos venenos humanos
Sois a mais fina retorta:
Frágil, frágil como o vidro
E mais que o aço poderosa!
Reis, impérios, povos, tempos,
Pelo vosso impulso rodam...

Cecília Meireles, *Romanceiro da Inconfidência*

CAPÍTULO II

FILOSOFIA E LINGUAGEM

Parei entre eles,
Mas não era um deles.
Estava envolto numa mortalha de pensamentos
Que não eram deles.

- Lord Byron, "Childe Harold's Pilgrimage"

O estudo da linguagem ocupa um lugar proeminente na filosofia de Hobbes. Em sua extensa obra intelectual, o filósofo inglês aborda uma ampla variedade de questões suscitadas pela lógica, pela ética, pela política e pela teologia a partir de uma perspectiva lingüística, demonstrando assim o enorme poder explicativo de suas reflexões acerca daquela que é a "mais nobre e útil das invenções humanas"¹¹⁴. Mas é preciso destacar que o estudo da linguagem possui, antes de qualquer coisa, uma importância vital para a própria noção hobbesiana de ciência. O que se propõe neste capítulo é uma explicitação das principais idéias e conceitos envolvidos na teoria hobbesiana da linguagem exposta nos *Elements of Law* (1640), no *Leviathan* (1651) e no *De Corpore* (1655), de maneira que possamos compreender sua relevância não apenas para o ambicioso projeto científico empreendido por nosso autor, como também para a realização de sua crítica às doutrinas das trevas, das quais nos ocupamos nesta pesquisa. A compreensão da relação entre ciência e linguagem é fundamental para os propósitos de nosso projeto, uma vez que, embora tenha a linguagem como uma condição indispensável a suas operações, a *razão científica*

¹¹⁴ *Lev.* IV, p. 24.

constitui a instância reguladora do uso legítimo da linguagem, e é a ela que devem ser referidos todos os abusos de linguagem que se encontram na base das doutrinas das trevas. Para explicar isso, consideraremos, em primeiro lugar, o que exatamente o autor entendia por ciência, e em particular como esta se diferencia da experiência.

Hobbes discutiu seu conceito de ciência em geral em mais de um de seus escritos. No entanto, a mais importante de suas discussões acerca do tema encontra-se no *De Corpore*. Originalmente concebido como a primeira parte de uma exposição dos elementos da filosofia ou ciência em geral¹¹⁵, este tratado traz a versão mais madura e extensa das idéias do autor acerca do assunto. Dos seis capítulos que compõem a primeira parte da obra, o primeiro é o que mais nos interessa, pois é nele que o autor apresenta sua definição de filosofia:

*“A filosofia é o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos pelo raciocínio verdadeiro a partir do conhecimento que temos primeiramente de suas causas ou geração; e ainda, de tais causas ou gerações a partir do conhecimento que temos anteriormente de seus efeitos.”*¹¹⁶

Ao contrário da sensação e da memória, que nos são dadas imediatamente pela natureza, e que também são comuns aos homens e aos animais, a filosofia¹¹⁷ é

¹¹⁵ Hobbes pronuncia-se pela primeira vez acerca da divisão de seu sistema filosófico no Prefácio ao Leitor do *De Cive*: “Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três partes conforme o seu grau, pensava escrevê-los da seguinte forma: de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos.” (*D.C.* Prefácio do Autor ao Leitor, p.17).

¹¹⁶ *D.Co.* I, 2, p. 186.

¹¹⁷ Vale notar que, no século XVII, nenhuma distinção era feita entre os termos ‘ciência’ e ‘filosofia’. A esse propósito, observa D. D. Raphael que “uma palavra era latina, ao passo que a outra grega, e isto era tudo. Ambas representavam investigação ordenada. No funcionamento do mundo material da natureza, tal investigação era chamada de Filosofia Natural (ainda mantida como nome para física em algumas

alcançada pela razão. “Por razão, quero dizer *cálculo*. Calcular é coletar a soma de muitas coisas que são adicionadas conjuntamente ou conhecer o que resta quando uma coisa é subtraída de outra.”¹¹⁸ As idéias de corpo, animado e racional, por exemplo, embora sejam distintas entre si, podem ser compostas mediante a operação da adição, de modo que se tenha como resultado a idéia de homem: Corpo + Animado + Racional = Homem. Também da totalidade obtida através da composição é possível subtrair, de modo a se encontrar um resto, como quando da idéia de homem se subtrai a idéia de racional, por exemplo, restando então as idéias de corpo e animado: Homem – Racional = Corpo + Animado. Como se pode perceber a partir deste exemplo, não apenas os entes matemáticos podem ser calculados. Hobbes esclarece que a noção de cálculo ultrapassa amplamente os limites da matemática, constituindo um domínio bastante diversificado, pois “*magnitude, corpo, movimento, tempo, graus de qualidade, ação, concepção, proporção, linguagem e nomes* (no que consistem todos os tipos de filosofia) são capazes de adição e subtração.”¹¹⁹

A ciência tem por objeto “todo corpo do qual podemos conceber qualquer geração, e que podemos (...) comparar a outros corpos, ou que é capaz de composição e resolução, quer dizer, todo corpo de cuja geração ou propriedades podemos ter qualquer conhecimento”¹²⁰. Isso equivale a dizer que tudo aquilo que não pertence ao escopo do raciocínio simplesmente não pode constituir matéria de investigação científica. Como consequência, a teologia, ou seja, a “doutrina de Deus, eterno, não-

universidades); no funcionamento da mente, Filosofia da Mente (o antigo nome para o que hoje chamamos de psicologia); na ação humana, Filosofia Moral. No *Leviathan* Hobbes está principalmente preocupado com a investigação acerca da ação humana em uma sociedade ordenada, *commonwealth* ou *civitas*, e isto ele chama de Filosofia Civil” (RAPHAEL, D. D. *Hobbes – morals and politics*. London: Routledge, 2004; p. 18).

¹¹⁸ *D.Co.* I, 2, p. 186.

¹¹⁹ *Ibid.*, I, 3, p. 188.

¹²⁰ *Ibid.*, I, 8, p.191.

criado, incompreensível e em quem não há nada a ser dividido ou composto, e tampouco qualquer geração a ser concebida”¹²¹, é deixada de fora do esquema hobbesiano das ciências. Não pode haver um conhecimento propriamente demonstrativo acerca de Deus, pois aquilo que não pode ser dividido ou composto, e que tampouco possui uma causa, encontra-se fora do âmbito de competência da razão. Não se deve, contudo, pensar que esta exigência de caráter puramente teórico foi o único motivo que levou Hobbes a excluir a teologia do esquema das ciências. A atitude do autor revela também uma grande preocupação em relação às pretensões políticas das autoridades religiosas de seu tempo.

No século XVII, a Igreja da Inglaterra, da qual o rei era o governante supremo, tinha um papel fundamental naquilo que dizia respeito à manutenção da estabilidade política da nação. A Igreja inglesa era episcopal em sua estrutura, e contava com arcebispos para as dioceses de York e Canterbury, e vinte e seis bispados tanto na Inglaterra quanto no País de Gales. Jaime I restaurou os bispos da igreja escocesa, e aumentou em número os da igreja da Irlanda, onde os protestantes formavam o grupo minoritário. A nomeação de bispos era uma prerrogativa exclusiva dos reis e, como observa Mark Kishlansky, “na medida em que o século avançava, os bispos eram escolhidos mais por suas competências administrativas que por sua piedade”¹²². Hobbes certamente compreendia a importância da Igreja da Anglicana no contexto político de sua época, mas isso não o impediu de realizar duras críticas a certos grupos religiosos que, por meio de suas doutrinas sediciosas, incitavam os homens à rebelião e à desobediência civil. Sob certos aspectos, o próprio *Behemoth* pode ser lido como

¹²¹ *D.Co.* I, 8, pp.191-192.

¹²² KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603-1714*, London: Penguin Books, 1997, p. 40.

uma crítica à Igreja Anglicana e à política de tolerância religiosa adotada pela coroa inglesa, uma vez que apresenta uma longa lista de grupos e seitas religiosas que teriam sido responsáveis pela guerra civil que dividiu a Inglaterra. A esse propósito, vale lembrar que Jaime I foi, de fato, responsável pelo fortalecimento de pregadores que posteriormente viriam a pregar a desobediência civil, uma vez que investiu na melhoria das universidades onde os ministros eram treinados. E, embora fosse um sério estudante de teologia, e não ignorasse as disputas doutrinárias que mantinham tanto a imprensa quanto os púlpitos movimentados, ele não as viu como algo que representasse um perigo real para a ordem religiosa e política¹²³.

Antes mesmo da publicação do *De Corpore*, Hobbes já havia negado repetidas vezes, em seus escritos políticos, que as igrejas ou os clérigos tivessem opiniões autorizadas até mesmo sobre como adorar a Deus ou sobre os meios para a salvação¹²⁴. No *Leviathan*, essa negação é particularmente evidente, uma vez que o autor dedica praticamente metade da obra à discussão de idéias religiosas que, segundo ele, vão de encontro aos direitos dos soberanos civis, mas o *De Cive* e mesmo os *Elements of Law* não são menos claros que o grande tratado de 1651 no que diz respeito à posição de Hobbes em relação à pretensa autoridade dos clérigos. Em todos esses escritos, Hobbes procura demonstrar que os homens devem obediência única e exclusivamente o seu soberano civil, e não àquelas autoridades religiosas que se arrogam o direito de comandá-los. Além disso, como destaca Sorell, Hobbes “queria

¹²³ KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603-1714*, op. cit.; p. 126.

¹²⁴ SORELL, Tom. “Hobbes’s Scheme of the Sciences”, in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.46.

também negar a autoridade intelectual dos clérigos e das instituições religiosas, em particular da inquisição, que proscivera os escritos de seu herói Galileu”¹²⁵.

A exclusão da teologia do âmbito filosófico pode ser entendida também como uma profunda ruptura com a famosa representação da filosofia como serva da teologia, cujo início data da Antigüidade Cristã.¹²⁶ Segundo os autores cristãos que professavam tal idéia, o saber filosófico pode ser útil na explicitação de questões que freqüentemente surgem na discussão teológica, mas deve também adaptar-se às exigências da teologia. Pode-se dizer, portanto, que ao excluir a teologia de seu esquema das ciências, Hobbes liberta a filosofia das cadeias que a prendiam à sua antiga senhora, segundo a lógica da servidão. Isso não significa, todavia, que a teologia não possua nenhuma importância na construção do edifício do pensamento. Como teremos a oportunidade de mostrar posteriormente, nosso autor está muito longe de poder ser caracterizado como um filósofo iluminista preocupado em deixar Deus totalmente fora de suas reflexões.

Além da teologia, são excluídas do esquema das ciências a doutrina dos anjos e de todas as coisas que não são consideradas nem corpos nem propriedades de corpos, pois tais coisas não são passíveis de resolução nem de composição. A história, tanto natural quanto política, não sendo outra coisa senão experiência ou autoridade, é igualmente excluída do âmbito da investigação filosófica. O mesmo vale para o conhecimento adquirido por inspiração divina. É interessante observar que conquanto a revelação divina possa ser verdadeira, no caso de ser autêntica, o simples fato de não se tratar de um conhecimento obtido pela razão é suficiente para excluí-la da filosofia.

¹²⁵ SORELL, Tom. “Hobbes’s Scheme of the Sciences”, in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., p.46.

¹²⁶ Sobre esta representação, conferir HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, pp.357-362, e LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*, São Paulo: Loyola, 1998.

A astrologia e as artes divinatórias afins, não sendo bem fundadas racionalmente, assim como a doutrina da adoração de Deus, conhecida pela autoridade da Igreja, e não pela razão, são também excluídas.¹²⁷

A filosofia divide-se em duas partes principais, segundo as duas principais espécies de corpos existentes:

“Pois duas espécies principais de corpos, e muito diferentes um do outro, se oferecem a tal investigação de sua geração e propriedades; um dos quais, sendo a obra da natureza, é chamado *corpo natural*; o outro é chamado *República*, e é feito pelas vontades e acordo dos homens.”¹²⁸

A filosofia natural é a parte da ciência que se ocupa do estudo da geração e das propriedades dos corpos naturais, ou seja, daqueles que são produzidos pela própria natureza, ao passo que a filosofia civil se ocupa do estudo da geração e das propriedades dos corpos políticos, que são produzidos não pela natureza, mas pelas vontades dos homens. A filosofia civil, segundo o autor, também se divide em duas partes: a ética, que trata das disposições e costumes dos homens, e a política, que trata de suas obrigações civis¹²⁹. O exame das doutrinas das trevas, assim como dos abusos de linguagem sobre os quais repousam, faz parte da filosofia civil, uma vez que constitui um desdobramento fundamental do argumento político hobbesiano.

¹²⁷ Cf. *D.Co.* I, 8, p.192.

¹²⁸ *Ibid.*, I, 9, p.192.

¹²⁹ A filosofia civil, por sua vez, é também dividida em duas partes: “But seeing that, for the knowledge of the properties of a commonwealth, it is necessary first to know the dispositions, affections, and manners of men, civil philosophy is again commonly divided into two parts, whereof one, which treats of men’s dispositions and manners, is called *ethics*; and the other, which takes cognizance of their civil duties, is called *politics*, or simply *civil philosophy*.” (*Ibid.* I, 9, p.192).

Para uma compreensão adequada do papel da linguagem na ciência, é preciso levar em conta ainda o problema do método hobbesiano, pois, segundo nosso autor, investigação filosófica e método são unidos por um laço muito estreito, como mostra o *De Corpore*: “O método, (...) no estudo da filosofia, é o caminho mais curto para a descoberta dos efeitos através de suas causas conhecidas, ou das causas através de seus efeitos conhecidos.”¹³⁰ É importante ressaltar que, em ambos os casos, ou seja, tanto na descoberta dos efeitos quanto na descoberta das causas, o método opera uma passagem daquilo que é conhecido àquilo que é desconhecido. Nosso autor esclarece que, na sensação, o conhecimento do objeto inteiro é anterior ao conhecimento de qualquer uma de suas partes. Quando, por exemplo, nós simplesmente vemos um homem, “a concepção ou idéia inteira daquele homem é anterior ou mais conhecida que as idéias particulares de um ser *figurado, animado e racional*, isto é, nós primeiro vemos o homem inteiro, e tomamos notícia de seu ser, antes de observarmos nele aqueles outros particulares”¹³¹. Na ciência, ao contrário, o conhecimento das causas das partes é anterior ao conhecimento do todo. Isso quer dizer que não podemos descobrir a causa de um determinado objeto ou fenômeno sem antes conhecermos as causas das partes de sua natureza. Podemos dizer, portanto, que, na ciência, as razões se encadeiam segundo uma ordem própria, que é oposta àquela verificada na sensação. Esta precedência da causa da parte em relação à causa do todo se explica pelo fato de que “a causa do todo é composta pelas causas das partes”¹³².

¹³⁰ *D.Co.* VI, 1, p.194.

¹³¹ *Ibid.*, VI, 2, p.195.

¹³² *Ibidem.*

O conhecimento sensível é absoluto, ou seja, nos é dado imediatamente pela natureza, e por isso não requer qualquer método. A ciência, por sua vez, procede daquilo que é conhecido àquilo que é desconhecido, e por isso exige um procedimento que opere tal passagem com segurança. Ora, tal procedimento não é outra coisa senão o próprio método. O método proposto por Hobbes é resolutivo-compositivo¹³³, pois envolve dois procedimentos específicos, a análise e a síntese, que são empregados segundo o propósito da investigação. A análise tem por finalidade a descoberta das propriedades universais dos objetos e suas causas. Segundo Hobbes, a descoberta das causas das propriedades ou acidentes singulares pelos quais os objetos singulares se distinguem uns dos outros é condicionada pela descoberta das causas dos acidentes que são comuns a todos os corpos, pois “as causas das coisas singulares são compostas das causas das coisas universais ou simples”¹³⁴. A descoberta das causas das propriedades singulares que distinguem o quadrado, por exemplo, do retângulo, do triângulo e das demais figuras geométricas, é algo que depende da descoberta das causas das propriedades gerais que estão presentes não apenas no quadrado, mas também nas outras figuras estudadas pela geometria. Para realizar tal descoberta, a razão calculadora deve, por meio da análise, decompor os objetos em suas partes mais elementares, e levar em consideração não aquilo que lhes confere especificidade uns em relação aos outros, mas tão-somente aquilo que lhes é comum. Esta operação é possível porque, como esclarece o *De Corpore*, “as coisas universais estão contidas na

¹³³ “Hobbes n’accorde-t-il aucun credit à l’induction baconienne qui n’est qu’une méthode pour l’imagination. Ses analyses méthodologiques s’inspirent d’une autre source, celle des développements féconds de l’école de Padoue, qui exerça une influence certaine sur l’Angleterre. L’originalité de cette école, en ce qui concerne la méthode, fut de rapprocher, après les Arabes, les Seconds Analytiques et le prologue de la version arabe de l’*Ars Parva*, où Galien distingue deux sortes de voies fondamentales, pour enseigner la médecine: la méthode de résolution qui va de ce qui est plus connu de nous vers le principe qui est plus connu de la nature, et la méthode de composition, qui se porte des prémisses aux conclusions. La première regresse du fait à sa raison, la seconde progresse de raison en raison et rejoint le fait, dans son être nécessaire” (MALHERBE, M. *Hobbes*; Paris: Vrin, 2000; p. 30).

¹³⁴ *D.Co.* VI, 4, p.196.

natureza das coisas singulares”¹³⁵. O exemplo do emprego do procedimento analítico na investigação do quadrado nos mostra que, uma vez identificadas as propriedades universais das coisas, não é difícil descobrir suas respectivas causas:

“Por exemplo, se for proposta uma concepção ou *idéia* de alguma coisa singular, como de um *quadrado*, este quadrado deve ser resolvido em um *plano, limitado com um certo número de linhas iguais e retas e ângulos retos*. Pois por esta resolução temos estas coisas universais ou concordantes com toda matéria, isto é, *linha, plano* (que contém *superfícies*) *terminado, ângulo, retitude, retidão, e igualdade*: e se pudermos descobrir as causas delas, podemos compô-las conjuntamente na causa de um quadrado.”¹³⁶

O procedimento sintético, por sua vez, tem por finalidade a descoberta dos efeitos resultantes da composição das causas das propriedades universais dos objetos. Trata-se de uma operação mediante a qual a geração de um determinado objeto se torna totalmente inteligível a partir de suas causas. É verdade que a análise estabelece uma relação de necessidade entre causas e efeitos, mas é somente por meio da síntese que podemos compreender o modo como as causas universais, em conjunto, produzem seus efeitos. O conhecimento dos universais e de suas causas nos permite estabelecer as definições que constituem os princípios primeiros da ciência. “Por exemplo, aquele que possui uma concepção verdadeira de *lugar*, não pode ignorar esta definição, *lugar é aquele espaço que é possuído ou preenchido adequadamente por algum corpo*”¹³⁷. De mesmo modo, aquele que possui uma concepção verdadeira

¹³⁵ *D.Co.* VI, 4, p. 196.

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibid.*, VI, 6, p.197.

de movimento “não pode senão saber que movimento é a privação de um lugar, e a aquisição de outro”¹³⁸. A partir de tais definições, podemos então obter, por meio de inferências, o conhecimento dos possíveis efeitos das causas conhecidas. As definições de ponto, linha, superfície e movimento, por exemplo, nos permitem concluir que “*uma linha é feita pelo movimento de um ponto, superfícies pelo movimento de uma linha, e um movimento por outro movimento*”¹³⁹. O método por meio do qual se extraem conclusões a partir de princípios gerais é sintético, e é o mesmo usado pelos geômetras em suas deduções¹⁴⁰.

Hobbes reconhece certos casos especiais em que o cálculo não depende necessariamente da palavra, podendo ser realizado apenas com as representações concebidas pelo espírito¹⁴¹. A razão científica, todavia, não pode prescindir do artifício da linguagem. Como mostraremos, ainda neste capítulo, Hobbes sustenta uma tese nominalista segundo a qual o universal não se encontra nas coisas e tampouco na mente, mas apenas na linguagem. Mas antes, é preciso analisar alguns aspectos fundamentais da teoria da linguagem desenvolvida por nosso autor.

Os usos gerais da linguagem: a marca e o signo

O fio condutor da teoria hobbesiana do conhecimento é a idéia de que os objetos do mundo exterior, ao entrarem em contato com nossos órgãos sensoriais,

¹³⁸ *D.Co.* VI, 6, p.197.

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ Segundo Malherbe, “Hobbes reste fidèle à Euclide et affirme, contre Descartes, la supériorité de la synthèse sur l’analyse, la première étant conforme à l’ordre des choses et étant génératrice de l’être de la conclusion ou des effets, la seconde étant imputable à notre nature, qui commence par ce qui est donné et non par les principes” (MALHERBE, M. *Hobbes*; op. cit, p. 32).

¹⁴¹ Cf. *D.Co.* I, 3, pp. 187-188.

dão origem a certos movimentos internos que, através dos nervos, se propagam até o cérebro, onde encontram uma contrapressão¹⁴². Tal encontro tem como resultado a formação de imagens ou representações mentais dos referidos objetos. Sendo de natureza mecânica, estes movimentos estão submetidos ao princípio de inércia e, portanto, tendem a se conservar e propagar pelo corpo enquanto não encontrarem um movimento contrário capaz de interrompê-los por completo¹⁴³. Por esta razão, as representações mentais não desaparecem totalmente de nossa mente quando já não estamos mais na presença dos objetos que as produziram. Segundo Hobbes, a imaginação não é outra coisa senão “uma *sensação em declínio*, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos”¹⁴⁴. A sucessão de uma representação mental a outra no espírito é aquilo que o autor chama de discurso mental¹⁴⁵. Embora o discurso mental seja regulado por princípios de associação, não se pode dizer que entre um pensamento e outro exista um vínculo de necessidade. Ao concebermos a idéia de um determinado objeto, sabemos que esta será seguida pela idéia de algo que, na experiência, sucedeu tal objeto, mas não sabemos exatamente o que se seguirá. Isso se explica pelo simples fato de que, ao longo de nossa vida, a sensação de um mesmo objeto pode ser seguida pelos mais diversos eventos. Ora, esta contingência intrínseca ao discurso mental

¹⁴² “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediately, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling: which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver itself: which endeavour because *Outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*; and consisteth, as to the Eye, in a *Light*, or *Colour figured*; To the Eare, in a *Sound*; To the Nostrill, in an *Odour*; To the Tongue and Palat, in a *Savour*; And to the rest of the body, in *Heat*, *Cold*, *Hardnesse*, *Softnesse*, and such other qualities, as we discern by *Feeling*” (*Lev. I*, pp.13-14).

¹⁴³ “That when a thing lies still, unlesse somewhat els stirre it, it will lye still for ever, is a truth that no man doubts of. But that when a thing is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat els stay it, though the reason be the same, (namely, that nothing can change it selfe), is not so easily assented to.” (*Lev. II*, p. 15).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, III.

limita, em grande medida, nosso poder sobre nossos próprios pensamentos¹⁴⁶. Com efeito, estes se seguem uns aos outros segundo a contingência da própria experiência sensível, e não segundo a determinação de nossa vontade. Isso não significa que sejamos totalmente incapazes de conceber uma seqüência de idéias determinada por nossa vontade. Não precisamos fazer um grande esforço para imaginar uma seqüência definida de sons, cores, ou quaisquer outros objetos ou qualidades sensíveis. Entretanto, não podemos confiar em nossa memória quando precisamos lidar com um número relativamente grande de informações. Não fosse pela engenhosidade característica de nossa espécie, estaríamos fadados a uma vida não muito diferente da dos animais, pois estes não dispõem de nenhum recurso capaz de ajudá-los a superar os limites de sua memória e a contingência de seus pensamentos. Segundo Hobbes, o artifício da linguagem nos permite exercer controle sobre nossos pensamentos, registrando-os de maneira ordenada, e não apenas para uso privado, mas também para a utilidade mútua:

“O uso geral da linguagem consiste em passar o nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia dos nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas vantagens, uma das quais consiste em registrar as seqüências dos nossos pensamentos, os quais, podendo escapar da nossa memória e deste modo dar-nos mais trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que o primeiro uso dos nomes consiste em servirem de *marcas* ou *notas* de lembrança. Um outro uso consiste, quando muitos usam as mesmas palavras, em exprimir (pela conexão e ordem) uns aos outros aquilo que concebem ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam,

¹⁴⁶ Cf. MALHERBE, M. *Hobbes*, op. cit.; p.35.

temem, ou aquilo em que experimentam alguma paixão. E em razão desse uso são chamados *signos*.”¹⁴⁷

O primeiro uso geral da linguagem consiste em servir de marca para o pensamento. Como vimos pouco acima, à medida que o tempo passa, nossas representações mentais são obscurecidas pelas novas sensações que se produzem na mente, e acabam sendo esquecidas. Esta limitação, todavia, pode ser compensada pela engenhosidade humana. Segundo Hobbes, podemos recordar nossos pensamentos passados, mesmo os mais remotos, por meio da instituição de marcas sensíveis que facilitam o trabalho da memória¹⁴⁸. Ao serem percebidas, tais marcas trazem à mente os pensamentos para os quais foram instituídas, assim como os asteriscos que fazemos nas margens de um livro nos ajudam a recordar as idéias que nos ocorreram quando os fizemos. Nas palavras de Renato Janine Ribeiro, “a marca tem um objetivo mnemotético, permite o controle pelo homem de seus próprios pensamentos, a dominação do cérebro humano”¹⁴⁹. Não são pequenas as vantagens proporcionadas por este uso da linguagem. Com efeito, a marca nos permite não apenas registrar pensamentos passados, mas também recordá-los segundo a ordem determinada por nossa vontade. Assim, se quisermos recordar, por exemplo, uma determinada seqüência de idéias, não precisamos fazer mais do que instituir, para

¹⁴⁷ Lev. IV, p. 25.

¹⁴⁸ A esse propósito, observa M. Malherbe: “Prenant pour modèles les signes naturels, où une chose signifie une autre chose qui lui est régulièrement associée (lorsque, par exemple, la cause annonce l’effet), c’est-à-dire, prenant appui sur un type de signification qui n’est rien que l’indication d’une transition costumière de l’esprit, chacun peut inventer volontairement des marques artificielles valables pour lui-même, afin d’enregistrer et de conserver ses pensées” (MALHERBE, M. *Hobbes*, op. cit. p.35-36).

¹⁴⁹ RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*; Cotia: Ateliê Editorial, 2003; p.35.

cada uma dessas idéias, uma marca distinta. Por mais singelas que sejam, as marcas têm o poder de conduzir o espírito pelo itinerário de idéias desejado.

É importante observar que, na perspectiva hobbesiana, a marca não se reduz à palavra. Com efeito, embora o autor defina a linguagem em termos de “nomes” ou “apelações”¹⁵⁰, o capítulo IV dos *Elements of Law* é enfático ao definir a marca como um “objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si mesmo, a fim de recordar, através dele, alguma coisa passada”¹⁵¹. Isso significa que qualquer objeto sensível, seja ele verbal ou não, instituído por um determinado indivíduo com o propósito de registrar o pensamento e facilitar a memória, constitui um exemplo genuíno de marca. A palavra certamente pode ser considerada a mais importante espécie de marca, mas não o único.

Seja ela verbal ou não, a marca não possui qualquer semelhança natural com a coisa para a qual foi instituída. Como mostra a definição dos *Elements of Law*, a marca é voluntariamente instituída e, portanto é arbitrária. Poder-se-ia objetar que algumas onomatopéias guardam uma certa semelhança com as coisas por elas referidas. Entretanto, mesmo essas figuras de linguagem possuem algo de arbitrário. Como observa A. P. Martinich, cães ingleses latem ‘bow-wow’, ao passo que cães franceses latem ‘ouah-ouah’¹⁵². Tampouco implica a narração bíblica acerca da origem da linguagem uma relação de similitude entre a marca e a coisa para a qual aquela foi instituída. No *Leviathan*, comentando o livro do Gênesis, Hobbes atribui a Deus a autoria das primeiras palavras: “O primeiro autor da linguagem foi o próprio *Deus*, que

¹⁵⁰ Cf. *Lev.* IV, p. 24.

¹⁵¹ *E.L.* V, 1, p.35.

¹⁵² Cf. MARTINICH, A. P. *Hobbes*, New York: Routledge, 2005; p.139.

ensinou a *Adão* a maneira de designar aquelas criaturas que colocava à sua vista”¹⁵³. Coube então a Adão e à sua descendência nomear as coisas que, pouco a pouco, descobriam. Ora, o fato de que Deus tenha ensinado a Adão as primeiras palavras não compromete em absolutamente nada a idéia de que a linguagem é um artifício e, enquanto tal, arbitrária. Como mostra Zarka, “a idéia de uma origem divina da língua não faria senão substituir o arbitrário humano pelo arbitrário divino”¹⁵⁴. Segundo Hobbes, o caráter arbitrário da linguagem explica tanto o surgimento de termos equívocos quanto a possibilidade da invenção de palavras que não significam nada e tampouco possuem qualquer função sintática no interior do discurso, de modo que sua demonstração é fundamental para a compreensão de alguns dos abusos de linguagem sobre os quais repousam as doutrinas das trevas.

Conquanto útil, todavia, o uso da linguagem como marca permanece restrito ao âmbito estritamente individual, e não nos permite comunicar uns aos outros nossos pensamentos. Como nos diz Renato Janine Ribeiro, “a marca é secreta: isto é, segregada – enquanto secreção e segregação – no interior do cérebro de um homem; como é aí que se dá toda a operação reflexiva, ela não pode ser transmitida”¹⁵⁵. É preciso, portanto, que ela se torne signo, assumindo então uma função de comunicação. Mas, para que os homens possam se comunicar, não é suficiente que cada um simplesmente invente arbitrariamente marcas sensíveis capazes de registrar o pensamento; é preciso também que todos usem as mesmas marcas para os mesmos objetos¹⁵⁶. A transformação da marca em signo pressupõe, portanto, uma convenção

¹⁵³ *Lev.* IV, p. 24.

¹⁵⁴ ZARKA, Y. C. *La Décision Méthaphysique de Hobbes*, Paris:Vrin, 1999; p. 87.

¹⁵⁵ RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*; op. cit. p. 39.

¹⁵⁶ A esse propósito, observa Malherbe: “Quand les hommes communiquent entre eux, il ne suffit pas que chacun indique sa pensée propre, par le nom qu’il emploie, il faut encore que tous s’accordent sur un même objet dénommé. Et un tel accord objectivant suppose que le pouvoir réalisant de la marque se

acerca da significação. Ao contrário da marca, o uso de signos confere ao pensamento uma perenidade indefinida, que tende a perdurar enquanto existir seu registro sensível. Vimos pouco acima que a marca nos permite exercer controle sobre o pensamento, registrando-o e conservando-o. O signo conserva esta mesma característica, mas com a vantagem de que também nos permite tomar conhecimento do que foi pensado por outras pessoas, não importa onde nem quando. Só importa que tais idéias tenham sido devidamente registradas, e que sejamos capazes de decodificar o registro. Não fosse por essa possibilidade, as descobertas realizadas ao longo da história pereceriam com seus idealizadores, e a vida humana permaneceria estagnada numa condição em que os menores progressos estariam fadados ao esquecimento e, portanto teriam poucas chances de produzir transformações significativas.

Os usos especiais da linguagem

No *Leviathan*, além de discutir os usos gerais da linguagem, Hobbes apresenta ainda uma relação de seus usos especiais. O primeiro uso especial da linguagem consiste em “registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir, ou causar, o que em suma é adquirir artes”¹⁵⁷. Ao contrário do conhecimento de fato, que tem por objeto fenômenos particulares, o conhecimento

convertisse dans le pouvoir formalisant du signe, que le caractère privé et particulier de l’indice se transforme dans le caractère systématique du nom (du mot), définissable à partir d’autres noms, à l’intérieur du discours” (MALHERBE, M. *Hobbes*, op. cit. p.36).

¹⁵⁷ *Lev.* IV, p. 25.

científico tem por objeto as causas dos fenômenos particulares. Segundo Hobbes, a descoberta de tais causas é condicionada pelo conhecimento das causas das propriedades universais, ou seja, daquelas qualidades ou acidentes que estão presentes em todas as coisas. É preciso observar, contudo, que nosso autor nega veementemente a existência de essências universais na natureza. O universal não se encontra nas coisas, mas tão-somente nos nomes:

“Alguns dos nomes são próprios e singulares a uma só coisa, como Pedro, João, este homem, esta árvore; e alguns são comuns a muitas coisas, como homem, cavalo, árvore, cada um dos quais, apesar de ser um só nome, é, contudo, o nome de várias coisas particulares, cujo conjunto se denomina um universal, nada havendo no mundo universal além de nomes, pois as coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares”¹⁵⁸.

Um universal nada mais é do que uma denominação atribuída a uma multiplicidade de coisas particulares que se assemelham em alguma qualidade. O nome geral homem, por exemplo, designa um conjunto de corpos que, não obstante sua singularidade, possuem uma qualidade em comum, a saber, a racionalidade. A diferença fundamental entre uma denominação particular e uma denominação geral reside no fato de que aquela traz ao espírito a recordação de um objeto específico, ao passo que esta nos faz recordar uma multiplicidade de objetos, considerados um a um, e não conjuntamente. Com efeito, o nominalismo hobbesiano não deixa nenhum espaço para a idéia de que a mente humana possui uma faculdade autônoma de abstração, capaz de conceber ou produzir representações universais. Segundo nosso

¹⁵⁸ Lev. IV, p. 26.

autor, as representações concebidas pelo espírito, assim como os objetos existentes no mundo, são todos singulares e particulares, como mostra o capítulo V do *De Corpore*:

“Enganam-se aqueles que dizem que *a idéia de uma coisa qualquer é universal*, como se houvesse no espírito uma imagem de um homem que não fosse aquela de um só homem, mas de um homem simplesmente, o que é impossível, pois toda idéia é uma e é a idéia de uma só coisa. Mas eles se enganam no que eles tomam o nome de uma coisa pela idéia desta”¹⁵⁹.

Ao discutir esta tese radical avançada pelo nominalismo hobbesiano, Zarka nos lembra da necessidade de considerar o problema da significação das denominações universais. Com efeito, a teoria da linguagem formulada por Hobbes parte do princípio de que as palavras não devem ser usadas de modo vazio. A linguagem foi originalmente criada para registrar o pensamento, e por isso cada palavra deve significar uma idéia. Ora, se todas as representações mentais são singulares e particulares, não seriam as denominações universais desprovidas de qualquer significado? A resposta a esta questão deve ser negativa pois, segundo nosso autor, “as concepções que lhes correspondem no espírito são imagens e fantasmas de animais singulares ou outras coisas”¹⁶⁰. Uma denominação universal significa não uma única representação, mas uma multiplicidade de representações ligadas por uma característica em comum. A função lingüística nos permite considerar isoladamente as

¹⁵⁹ *D.Co.* O.L. I, cap. V, 8, pp. 53-54 (citado em ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*; op. cit. p. 95).

¹⁶⁰ *Ibid.*, O.L. I, cap. II, 9, p.17 (citado em ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*; op. cit. p. 96).

qualidades sensíveis que compõem os mais diversos objetos particulares, e atribuir um mesmo nome àqueles que possuem uma determinada qualidade. Esta operação, contudo, não pressupõe qualquer faculdade mental de abstração capaz de produzir representações universais. Como mostra Zarka, “se Hobbes nega toda função de generalização mental autônoma, é porque esta supõe a linguagem”¹⁶¹.

A função lingüística é particularmente importante para a ciência uma vez que, somente por meio dela, podemos nos elevar ao universal¹⁶². Como, entretanto, o universal não se encontra nas coisas, e tampouco no espírito, a ciência não poderá ser outra coisa senão um cálculo das conseqüências de *denominações*. Nesse sentido, um surdo e mudo de nascença pode, através da medição, comparar e descobrir que os três ângulos de um determinado triângulo são iguais a dois ângulos retos. Tal homem, todavia, por ser privado do uso da linguagem, jamais poderá saber, sem um novo trabalho de medição, se a soma dos ângulos internos de qualquer outro triângulo são iguais a dois retos. Com efeito, tal igualdade é uma conseqüência não do comprimento dos lados, nem de qualquer outra característica do triângulo, mas “apenas do fato de os lados serem retos e os ângulos serem três, e de isso ser aquilo que o levava a denominar tal figura um triângulo”¹⁶³.

O segundo uso especial da linguagem consiste em “mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros”¹⁶⁴. No capítulo V do *Leviathan*, intitulado “Da Razão e da Ciência”, Hobbes observa que a

¹⁶¹ ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, op. cit.; p.98.

¹⁶² Segundo Malherbe, o discurso mental, “étant empirique, et même physique (si l’on prend en compte le processus de la sensation), (...) ne peut jamais présenter un caractère de nécessité ni former un raisonnement. Il faut l’emploi du langage, pour que l’esprit s’affranchise de la réalité adventice de la perception, de la contingence des consécutions, de la particularité inépuisable de l’expérience. La parole libère de la condition physique de la pensée et de la contrainte de l’entendement empirique, en offrant à la raison des termes universels, nominalement définissables, entre lesquels elle peut établir des rapports nécessaires” (MALHERBE, M. *Hobbes*, op. cit.; p.35).

¹⁶³ *Lev. IV*, p. 27.

¹⁶⁴ *Ibid.*, IV, p. 25.

capacidade de ensinar alguma coisa a alguém por meio da demonstração de sua verdade constitui um sinal certo de ciência¹⁶⁵. Não fosse pelo uso da linguagem, contudo, todos os esforços empreendidos por um homem que tivesse descoberto uma ampla variedade de coisas simplesmente pereceria com ele. É a linguagem que torna possível a transmissão do conhecimento, de modo que os homens em geral podem se beneficiar das descobertas realizadas pelos indivíduos mais talentosos.

O terceiro uso especial da linguagem consiste em “darmos a conhecer uns aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda”¹⁶⁶. Esta função possui um papel particularmente importante para a filosofia política. Segundo Hobbes, a passagem do estado de natureza ao estado civil se opera mediante a celebração de um pacto social por meio do qual os homens conferem a um homem ou a uma assembléia de homens o direito de governá-los. Ora, a celebração desse pacto específico, assim como de qualquer outro, pressupõe a posse de competências lingüísticas por parte dos contratantes, pois um pacto é um ato voluntário cuja validade pressupõe a manifestação da vontade de contratar por meio de sinais suficientes. A validade de um pacto pressupõe, ainda, uma definição precisa de seu conteúdo. Não é suficiente que a vontade de contratar, considerada isoladamente, se torne manifesta, pois pode-se contratar com vistas aos mais diversos objetivos. Isso implica que o objetivo do contrato também se torne manifesto, de modo que as partes contratantes possam tomar conhecimento dos direitos e deveres decorrentes de sua celebração. É verdade que tanto a vontade quanto a concepção de um objetivo pertencem aos domínios da subjetividade, mas os homens podem torná-las manifestas mediante o uso de signos cujos significados sejam conhecidos por todos.

¹⁶⁵ Cf. *Lev.* V, p. 37.

¹⁶⁶ *Ibid.*, IV, p. 25.

Em quarto lugar, Hobbes declara que a linguagem pode ser usada “para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente”¹⁶⁷. Ao contrário do discurso propriamente científico, que exige rigor tanto na definição de seus termos quanto na demonstração de suas proposições, o discurso voltado para o puro entretenimento permite um uso mais livre das palavras. Com efeito, o discurso científico tem por objetivo encontrar a verdade, e a falta de rigor em suas operações resulta invariavelmente em erros cujas conseqüências podem ser nefastas para a saúde do Estado e a vida social dos homens. Quando, todavia, o que se busca através das palavras não é outra coisa senão o prazer e o ornamento, uma certa falta de rigor se faz até mesmo necessária, sem que, com isso, os homens sofram qualquer dano. Pode-se dizer, portanto, que toda a variedade de recursos lingüísticos capazes de produzir certos efeitos geralmente apreciados pelos homens possui um uso legítimo, desde que, com tais recursos, não se pretenda usurpar o lugar que pertence exclusivamente à ciência. Hobbes faz notar, ademais, que tais recursos devem ser empregados “de maneira inocente”, ou seja, sem o propósito de ofender a outrem. Se, ao fazer um jogo de palavras, um determinado indivíduo tem por objetivo não o prazer inocente ou o ornamento, mas o agravo de seus semelhantes, já não se trata mais de um uso, mas de um abuso de linguagem.

¹⁶⁷ *Lev.* IV, p. 25.

Os abusos de linguagem

Hobbes distingue, logo na seqüência do texto, quatro abusos de linguagem correspondentes aos quatro usos acima investigados. Em primeiro lugar, há abuso de linguagem “quando os homens registram erradamente os seus pensamentos pela inconstância da significação das suas palavras, com as quais registram como concepções suas aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam”¹⁶⁸. A atribuição de nomes às coisas, como sabemos, é algo totalmente arbitrário, não havendo nada na natureza que nos sugira os nomes que damos às coisas. Pode ocorrer, portanto, que uma mesma denominação, no interior de uma mesma língua, seja atribuída a coisas diferentes, e possua, como conseqüência, significados diversos. Esta inconstância da significação, embora seja natural em decorrência da evolução das línguas, pode comprometer seriamente a ciência, e por isso deve ser evitada nos cálculos realizados pela razão científica. A definição dos princípios fundamentais da ciência exige um trabalho rigoroso e criterioso por parte do investigador, pois “o uso e finalidade da razão não é descobrir a soma e a verdade de uma ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições e das significações fixas de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para outra”¹⁶⁹. É imprescindível, portanto, que as primeiras definições e o significado dos nomes estejam corretamente estabelecidos, pois “não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida”¹⁷⁰. Ora, se houver erro na identificação dos princípios, é de se esperar que o sistema, em

¹⁶⁸ *Lev.* IV, p. 25.

¹⁶⁹ *Ibid.*, V, p. 33.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

seu conjunto, sofra as conseqüências de tal erro. Isso explica a ênfase com que Hobbes denuncia as conclusões pretensamente científicas extraídas com base apenas na opinião de autores, e não a partir de princípios cuidadosamente estabelecidos ou examinados. Nosso filósofo compara aqueles que se fiam com demasiada confiança na autoridade de autores do passado a um chefe de família que, ao fazer uma conta, “adiciona as somas de todas as notas de despesa numa só soma, e, não considerando de que modo cada nota foi feita por aqueles que lhe apresentaram a conta, nem aquilo que está pagando, procede como se aceitasse a conta total, e confia na honestidade e na habilidade dos contadores¹⁷¹”. Embora julguem saber, tais homens não podem ser considerados detentores de um saber genuinamente filosófico, pois a filosofia não se assenta na autoridade, mas nas descobertas realizadas pela razão.

O segundo abuso de linguagem ocorre quando “eles usam as palavras metaforicamente, ou seja, em um sentido outro que aquele para o qual elas foram ordenadas; e desse modo enganam os outros”¹⁷². Segundo Hobbes, o uso de metáforas, assim como dos demais tropos e figuras de linguagem tão amplamente discutidos pelos teóricos da retórica, representa um sério risco para a ciência, uma vez que esta deve, como já sabemos, inferir suas conclusões a partir de definições rigorosamente estabelecidas, e não de termos com significação ambígua ou oscilante. No *Leviathan*, todavia, Hobbes parece não seguir esta regra ao pé da letra, recorrendo não apenas a um grande número de palavras usadas em sentido metafórico, a começar pelo próprio título, que originalmente é o nome de um monstro bíblico referido no livro de Jó, como também a uma grande variedade de exemplos de tropos e figuras de linguagem que, de acordo com a passagem acima citada, conduzem os

¹⁷¹ *Lev.* V, p. 33.

¹⁷² *Ibid.* IV, p. 26.

homens ao erro e, conseqüentemente, deveriam ser evitados. Seria, portanto, o caso de concluir que o *Leviathan* constituiria mais propriamente um exemplo de obra retórica que um tratado científico acerca das origens e dos fundamentos do poder político? Ou então que, ao escrevê-lo, a despeito de suas pretensões científicas, Hobbes não foi capaz de se ater coerentemente aos princípios metodológicos por ele mesmo defendidos? Nas próximas páginas, tentaremos mostrar que, para dar uma resposta a estas questões, é preciso compreender, antes de mais nada, a posição de nosso filósofo com relação à retórica.

Hobbes é freqüentemente caracterizado como um produto da revolução científica do século XVII, além de um fervoroso defensor do método galileano e crítico feroz da retórica. Alguns dos estudos mais conhecidos de Quentin Skinner nos mostram, no entanto, que esta caracterização é parcial e, enquanto tal, reflete uma compreensão um tanto quanto limitada da evolução da filosofia hobbesiana.

Segundo Skinner, os primeiros escritos de Hobbes mostram que, numa fase inicial de sua vida intelectual, o filósofo inglês não apenas teria se dedicado com afinco ao estudo da retórica, como também teria dado uma contribuição significativa a esta disciplina. Uma importante evidência dessa contribuição seria a publicação, por volta de 1637, da tradução inglesa de sua paráfrase da “Arte da Retórica” de Aristóteles, originalmente traduzida para o latim em seções que eram ditas como exercícios de compreensão ao 3º. Conde de Devonshire¹⁷³. Além disso, na introdução de sua tradução de Tucídides, publicada em 1629, Hobbes demonstra uma grande familiaridade com várias obras retóricas de autores romanos, tais como o *Orator*, o *De Optimo Oratore* e o *De Oratore*, de Cícero, e a *Institutio Oratoria* de Quintiliano, o que

¹⁷³ SKINNER, Q. *Visions of Politics*, V. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; p. 41.

nos mostra que seu conhecimento da antiga arte da eloquência não se limitava à *Retórica* de Aristóteles¹⁷⁴.

Skinner acrescenta ainda que Cícero e Quintiliano, as principais autoridades da antiga *Ars Rhetorica*, articularam um conceito de *scientia civilis* que exerceu uma profunda influência na sensibilidade moral e política de Hobbes: “enquanto suas obras eram com freqüência meramente expostas por professores ou lidas na forma de trechos e *digests*, muitos dos estatutos das escolas de gramática elisabetanas deixavam claro que os alunos sérios deveriam ler pelo menos alguns desses textos por si mesmos”¹⁷⁵.

De acordo com Cícero, o cidadão ideal deveria possuir algumas qualidades fundamentais para a prática da ciência civil: em primeiro lugar, *sapientia* ou sabedoria, para instruir seus concidadãos; em segundo lugar, *ratio* ou razão, para compreender corretamente os assuntos pertinentes à vida política, assim como para aconselhar e legislar sabiamente; em terceiro lugar, e acima de tudo, uma grande eloquência, para persuadir seus ouvintes a aceitar seus argumentos, uma vez que a sabedoria e o poder de raciocínio de um homem, por maiores que sejam, geralmente se mostram insuficientes para criar adesão. “Além de ser um homem sábio e capaz de raciocinar corretamente, o bom cidadão deve ser um homem da mais alta eloquência, capaz de comover seus ouvintes e persuadí-los pela mera força do discurso ‘vencedor’ a reconhecer as verdades que a razão traz à luz”¹⁷⁶. Segundo Cícero, os homens agem não apenas em conformidade com a razão, mas são também movidos por suas paixões que, além de nem sempre concordarem com a razão, podem ser fortes o bastante

¹⁷⁴ SKINNER, Q. *Visions of Politics*, V. 3; op. cit. pp. 41-42.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

para suplantá-la. Como conseqüência, o ator político que desejar convencer uma assembléia a agir de acordo com seu ponto de vista não pode se fiar exclusivamente em sua sabedoria, e tampouco em seu poder de raciocínio, mas deve suplementá-los com o poder dos diversos recursos dos quais se ocupa a *Ars Rhetorica*, “sobretudo a técnica da ‘ornamentação’ ou ‘adorno’ da verdade, de modo a levar seus ouvintes a aceitá-la”¹⁷⁷.

É importante destacar ainda que, segundo os mestres da retórica, nos tribunais, assim como nas assembléias públicas, é sempre possível argumentar *in utramque partem*, ou seja, defender duas teses opostas, sem que a verdade de uma ou de outra possa ser demonstrada de modo definitivo. Em tais circunstâncias, o orador que possuir maior domínio das técnicas retóricas e que melhor souber conduzir sua argumentação no sentido de mobilizar as paixões de seus ouvintes terá maiores chances de derrotar seus adversários. Como conseqüência, o estudo da retórica torna-se indispensável a todos aqueles que desejam conquistar a opinião pública pois, como escreve Skinner, “nunca será suficiente raciocinar sabiamente para ganhar uma audiência. Dado que sempre podemos esperar falar com plausibilidade *in utramque partem*, sempre será necessário além disso ter dominado a arte da retórica”¹⁷⁸.

Segundo Skinner, nos *Elements of Law*, assim como no *De Cive*, seus primeiros tratados consagrados à política, Hobbes reitera muitas das teses sustentadas pelos teóricos romanos da retórica. Ao tratar da natureza das qualidades necessárias aos atores políticos, por exemplo, Hobbes “concorda plenamente que, como Cícero tinha afirmado no início do *De Inventione*, entre os atributos que nós devemos possuir se quisermos obter êxito em conduzir as pessoas à unidade cívica estão a sabedoria e os

¹⁷⁷ SKINNER. Q. *Visions of Politics*, V. 3; op. cit.; p. 69.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

poderes do raciocínio aos quais ela dá origem”¹⁷⁹. Nesses mesmos tratados, contudo, Hobbes volta-se violentamente contra a tese segundo a qual a sabedoria e o poder de raciocínio devem necessariamente ser suplementados pela força da eloquência, operando assim o que se pode chamar de uma ruptura com a concepção humanista de ciência civil.

Logo na Epístola Dedicatória dos *Elements of Law*, nosso autor declara de modo veemente que o objetivo almejado por este seu tratado consiste em “reduzir esta doutrina às regras e à infalibilidade da Razão”¹⁸⁰, implicando com isso que a razão, por si só, possui força suficiente não só para educar os homens em matéria de justiça e política, mas também para convencê-los a agir em conformidade com seus retos ditames. Ao contrário dos autores humanistas, que justificavam o estudo da retórica acenando para uma suposta pluralidade irreduzível de opiniões entre os homens, Hobbes se propõe estabelecer um sólido e inquestionável ponto arquimediano a partir do qual se possa construir um saber político rigoroso e livre de controvérsias, assentado não mais na inconstância das paixões, mas na solidez da faculdade de cálculo da qual a natureza nos dotou.

Ainda na Epístola Dedicatória, Hobbes afirma ter descoberto os princípios fundamentais de uma ciência demonstrativa “da Justiça & da Política”¹⁸¹, e que será capaz de explicar, pela primeira vez, “a verdadeira fundação de tal ciência”¹⁸². Segundo Skinner, a afirmação de tal descoberta constitui nada menos que um ataque à tese humanista de que em matéria de política é sempre possível argumentar *in utramque partem*, sustentando com a mesma plausibilidade duas teses contrárias. Com efeito, a

¹⁷⁹ SKINNER, Q. *Visions of Politics*, V. 3; op. cit.; p. 74.

¹⁸⁰ *E.L.* Epístola Dedicatória, p. 19.

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Ibidem.*

idéia de uma pluralidade irreduzível de opiniões, tão cara aos humanistas, tem como consequência uma espécie de relativismo moral e político, no interior do qual nenhuma conclusão jamais poderia ser estabelecida com certeza demonstrativa. A cena política não seria, então, mais do que um espaço de disputa e de intermináveis controvérsias. Os mestres da antiga *Ars Rhetorica*, assim como os autores humanistas da Inglaterra elisabetana tinham plena consciência dessa consequência, mas a aceitavam de bom grado, pois acreditavam que os recursos de sua arte lhes proporcionariam uma saída satisfatória. Hobbes, ao contrário, não pode se contentar com tal solução protagórica, uma vez que a prioridade de seu projeto filosófico é transformar a ciência civil em uma disciplina capaz de produzir conclusões tão certas e indubitáveis quanto as demonstrações matemáticas.

O *Leviathan*, por sua vez, articula um conceito de ciência civil substancialmente diferente, que tem como consequência a reabilitação de algumas das teses tão duramente criticadas por seus primeiros tratados políticos. Segundo Skinner, enquanto “os *Elements* e o *De Cive* tinham se baseado na convicção de que a ciência civil deve transcender e repudiar as técnicas puramente persuasivas associadas com a arte da retórica e o ‘adorno’ da verdade”¹⁸³, o *Leviathan* “retorna ao pressuposto humanista de que, para que as verdades da razão sejam amplamente aceitas, os métodos da ciência precisarão ser suplementados e incrementados pela força cativante da eloquência”¹⁸⁴.

Não se deve pensar, todavia, que essa reaproximação da retórica constitui um simples *retorno* à concepção humanista de ciência civil. Com efeito, ao contrário dos autores humanistas segundo os quais a ciência política sempre nos permite

¹⁸³ SKINNER, Q. *Visions of Politics*, V. 3; op. cit.; p. 80.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

argumentar *in utramque partem*, Hobbes se mantém fiel à convicção de que a ciência civil é perfeitamente capaz de estabelecer conclusões definitivas e livres de controvérsias. O que o *Leviathan* deixa de lado é tão-somente a idéia de que a razão, por si só, é capaz de conquistar a opinião pública e modificar o comportamento dos homens, devendo, por isso, ser suplementada pelas técnicas ensinadas nos livros de retórica¹⁸⁵.

Esse ponto emerge de modo particularmente evidente quando Hobbes, ao analisar o conceito de razão no capítulo V do *Leviathan*, observa que, embora a razão em si mesma seja infalível, o uso que os homens fazem dela é passível de erros:

“E como em Aritmética, homens sem prática devem, e os próprios Professores podem freqüentemente errar, e coletar um resultado falso; também em qualquer outro assunto de Raciocínio, os homens mais aptos, mais atentos e mais acostumados podem enganar a si mesmos, e inferir falsas Conclusões; não que a Razão em si mesma não seja sempre Reta Razão, assim como a Aritmética é uma Arte certa e infalível: mas a Razão de nenhum homem, nem a Razão de qualquer número de homens faz a certeza; assim como nenhum cálculo é bem feito, apenas porque um grande número de homens o aprovou unanimemente”¹⁸⁶.

E no capítulo X, ao discutir o tema do poder, o autor escreve que “as ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e por isso não reconhecíveis em qualquer homem, senão em poucos; e neles, apenas em poucas coisas. Pois a ciência é

¹⁸⁵ Cf. SILVER, Victoria. “Hobbes on rhetoric”; in: SORELL, Tom, *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit..

¹⁸⁶ *Lev.* V, p. 32.

de tal natureza, que ninguém pode compreendê-la, a não ser aqueles que, em alguma medida, já a alcançaram”¹⁸⁷.

Bem, feitas todas essas considerações, podemos finalmente retornar às questões que formulamos no início de nossa discussão acerca do segundo abuso de linguagem, e tentar avançar algumas respostas.

Em primeiro lugar, observamos que, embora considere o uso de metáforas, assim como dos demais tropos e figuras de linguagem discutidos nos tratados de retórica, um abuso de linguagem, Hobbes não hesita em fazer uso de uma ampla variedade de recursos retóricos ao redigir o *Leviathan*. Seria, portanto, o caso de se concluir que o último de seus tratados políticos constitui mais propriamente um exemplo de obra retórica que um tratado científico acerca das origens e fundamentos do poder político? A essa pergunta, a resposta deve ser negativa pois, como acabamos de mostrar com a ajuda de Skinner, o *Leviathan* propõe um conceito de ciência civil substancialmente distinto daquele proposto pelos *Elements of Law* e pelo *De Cive*, com o propósito de reabilitar a arte da retórica. Se seus primeiros tratados políticos apresentassem um uso extensivo e recorrente de recursos retóricos, então haveria, de fato, um grande problema, uma vez que aqueles tratados condenam veementemente o uso de tais práticas. O *Leviathan*, contudo, aborda a política a partir de uma perspectiva no interior da qual o recurso à retórica se mostra não apenas legítimo, mas também necessário.

Resta, porém, o fato de que, no capítulo IV, o autor identifica de modo inequívoco o uso de palavras em sentido metafórico a um abuso de linguagem capaz de comprometer a produção do saber científico. Ora, se o *Leviathan* reabilita a

¹⁸⁷ Lev. X, p. 63.

retórica, qual seria o sentido exato de tal crítica? Nossa sugestão é que a resposta a essa questão encontra-se no capítulo V, onde o autor esclarece que o uso de metáforas, tropos e outras figuras retóricas não deve ser admitido na busca da verdade, ou seja, nas demonstrações científicas, sendo admissível, entretanto, na linguagem comum. Isso nos permite concluir que o *Leviathan* constitui um autêntico exemplo de tratado científico, uma vez que suas demonstrações se atêm coerentemente aos princípios metodológicos defendidos por Hobbes. Ao estabelecer as definições que fundamentam suas conclusões, assim como ao demonstrar logicamente essas mesmas conclusões, o autor se limita a utilizar termos tão precisos e inequívocos quanto possível. A “ornamentação da verdade”, por assim dizer, só é realizada uma vez concluídas todas as etapas do procedimento propriamente científico.

O terceiro abuso de linguagem ocorre quando “por palavras eles declaram ser sua vontade aquilo que não é”¹⁸⁸. Existem muitas situações em que os homens podem dissimular sua vontade, sem com isso trazer qualquer conseqüência de maior importância à vida em sociedade. Há, porém, uma situação específica em que a dissimulação da vontade pode representar um sério risco à saúde do Estado e, conseqüentemente, à própria vida social: o fenômeno da desobediência civil. Para compreendê-lo, é preciso levar em conta alguns aspectos fundamentais da convenção jurídica originária do Estado.

O contrato social hobbesiano tem por objetivo operar a unificação de uma multiplicidade de homens em uma pessoa única, capaz de reduzir suas vontades, originalmente em conflito, a uma vontade única. Mas de que maneira exatamente isso

¹⁸⁸ *Lev.* IV, p. 26.

ocorre? No capítulo XVI do *Leviathan*, Hobbes explica que a unificação de uma multidão de homens só é possível em virtude da unidade de seu representante:

“Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão.”¹⁸⁹

A unidade de uma pessoa, como se pode depreender desta passagem, não constitui uma virtude própria da multidão, não devendo ser compreendida, portanto, senão como o resultado da representação de cada indivíduo que compõe a multidão por um representante caracterizado pela unidade. Isso significa que há uma precedência da unidade da pessoa representativa em relação aos representados. Mas não nos deixemos enganar pela maneira talvez não muito rigorosa como Hobbes formula sua explanação. É verdade que nosso autor declara ser a multidão unificada por um só *homem* ou *pessoa*, mas isso não quer dizer de modo algum que o representante seja necessariamente um único indivíduo. No entanto, somos freqüentemente tentados a pensar que Hobbes está se referindo única e exclusivamente a um rei. Essa nossa tendência quase irrefreável se deve, em parte, à preferência que o filósofo inglês parecia nutrir pela monarquia, mas de modo muito

¹⁸⁹ *Lev. XVI*, p. 114.

particular à própria história da interpretação de suas obras¹⁹⁰. Com efeito, embora tenha sido propriamente um teórico da soberania e tenha tratado não apenas da monarquia, mas também da aristocracia e da democracia, Hobbes ainda tem seu nome freqüentemente associado ao absolutismo monárquico. O capítulo XVI do *Leviathan* nos mostra claramente, no entanto, que a pessoa do representante é única, não importa qual seja a forma de governo:

“Se o representante for constituído por muitos homens, a voz da maioria deverá ser considerada a voz de todos eles. Porque se a minoria votar a favor (por exemplo), e a maioria votar contra, haverá votos contrários mais do que suficientes para destruir os favoráveis. E assim o excesso de votos contrários, não sendo impugnados, é a voz única do representante.”¹⁹¹

Segundo Hobbes, o representante unifica uma multiplicidade de indivíduos não pura e simplesmente, mas com o consentimento de cada um dos que constituem a multidão. Nesse sentido, é preciso que cada indivíduo autorize o representante a agir e falar em seu nome, reconhecendo como sua, por meio desse ato jurídico, cada palavra e cada ação do representante. Mas, como nos mostra o eloqüente exemplo da representação de Deus por três pessoas distintas, é perfeitamente possível conceber situações em que alguém confere a indivíduos distintos direitos distintos para a realização de classes distintas de ações. A história da salvação, nesse sentido, nos mostra que Moisés, Cristo e os Apóstolos receberam de Deus a autoridade, ou direito, de realizar classes distintas de ações. A missão de redimir nossos pecados, por

¹⁹⁰ A esse propósito, cf. o apêndice 2 - “Breve história da historiografia hobbesiana” – de BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, op. cit.; pp. 185-191.

¹⁹¹ *Lev. XVI*, p. 114.

exemplo, coube tão-somente a Cristo, e não a Moisés ou aos Apóstolos. A estes foram designados direitos para o cumprimento de outras missões. Ora, a pessoa representativa da República só pode ser considerada única na medida em que recebe de cada um dos membros que compõem a multidão a autoridade para a realização de uma mesma classe de ações. Se o soberano recebesse de cada membro da multidão o direito para a realização de classes diferentes de ações, a pessoa representativa seria múltipla, e a República estaria inevitavelmente fadada àquela miserável condição de guerra de todos contra todos que assombra cada um com o perigo iminente de uma morte violenta. A esse propósito, Zarka esclarece que:

“A unidade da pessoa do representante implica retroativamente aquela do representado. A unidade da pessoa do representante, que é fundada sobre a identidade do ato pelo qual cada indivíduo de uma multidão desorganizada o autoriza (a autorização pode ser limitada ou ilimitada) a agir e a falar em seu nome, funda em retorno a unidade da pessoa do representado, quer dizer, faz passar a multidão desorganizada à organização ou à unidade jurídica. Dito de outra maneira, através dos atos do representante é cada um dos indivíduos singulares que é considerado agir, o ato do representante pode ser desde então considerado como um ato coletivo dos indivíduos representados que tornam-se assim uma só pessoa.”¹⁹²

O Estado hobbesiano constitui uma pessoa única na medida em que cada um dos membros que o compõem reconhece como suas as palavras proferidas por seu soberano/representante, assim como as ações por ele executadas. Neste grande teatro do poder concebido pelo teórico inglês, o soberano é um ator incomparável que

¹⁹² ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., p.217.

age em lugar e em favor de seus súditos, ao passo que estes agem e falam por intermédio daquele. Ao ser instituído, este ator exerce sobre seus criadores uma ação profunda, absorvendo-os num corpo jurídico único, em virtude de uma relação única de representação.

Hobbes distingue dois tipos fundamentais de mandato: os mandatos limitados e os mandatos ilimitados. Mandatos limitados são aqueles que autorizam o representante a realizar uma classe determinada de ações e a proferir uma classe determinada de palavras; mandatos ilimitados são aqueles que autorizam o representante fazer e dizer absolutamente tudo aquilo que lhe parecer conveniente. O representante que receber um mandato limitado deve agir e falar em nome do representado apenas dentro dos limites estabelecidos pelas cláusulas do mandato que o instituiu representante. Caso esses limites sejam ultrapassados, já não se trata mais de representação, e sim de usurpação. Mas para o representante que recebe um mandato ilimitado, não há qualquer restrição. Esta distinção fundamental entre mandatos limitados e ilimitados pode ser depreendida da seguinte passagem:

“Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam àquilo ou até o ponto em que os representará, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir.”¹⁹³

¹⁹³ *Lev. XVI*, p. 114.

O Estado hobbesiano é instituído mediante um mandato do tipo ilimitado e, portanto nenhuma quebra de contrato pode ser reivindicada pelos súditos contra seu governante. Tendo autorizado não algumas, mas todas as ações do soberano, cada súdito assume a responsabilidade por cada uma das ações executadas por aquele que o representa. A quebra de contrato, nesse sentido, configura-se como uma verdadeira impossibilidade, uma vez que a autorização ilimitada não deixa qualquer espaço para a usurpação. Podemos dizer, juntamente com Zarka, que “a convenção social é, portanto, uma convenção totalmente particular, uma vez que ela institui um juiz supremo, fazendo passar assim os indivíduos do estado de natureza ao estado civil”.¹⁹⁴ O contrato social configura-se, assim, como um ato jurídico criador das condições de sua própria validade, uma vez que, a partir de sua celebração, nada pode ser justamente recusado a seu beneficiário. Por meio deste argumento, Hobbes evita os riscos de uma possível revogação do contrato social. Não só no *Leviathan*, mas também em seus tratados políticos anteriores, nosso filósofo mobiliza argumentos suficientes para a interdição jurídica da quebra de contrato¹⁹⁵. No *Leviathan*, contudo, a teoria da representação oferece elementos que criam um novo enfoque a partir do qual a irrevogabilidade pode ser pensada. Este enfoque se mostra particularmente interessante quando se trata de fundamentar os direitos dos soberanos por aquisição, pois nesse caso o contrato não é inter-individual e em favor de um terceiro. Na origem dos Estados por aquisição, o contrato é celebrado diretamente entre os súditos e o soberano.

O caráter ilimitado do mandato que institui o soberano como governante absoluto tem também conseqüências importantes para a fundamentação das

¹⁹⁴ ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., pp. 222-223.

¹⁹⁵ Cf. *Lev.* XVIII.

obrigações dos súditos para com a pessoa representativa da República. Segundo Hobbes, os súditos são obrigados a obedecer àquilo que lhes for ordenado pelo soberano uma vez que, ao instituir o governo sob o qual vivem, assumiram *voluntariamente* o compromisso de reconhecer como suas todas as ações e palavras de seu representante, inclusive as leis por ele promulgadas¹⁹⁶. Ora, quando os homens decidem revogar o contrato ou desobedecer às ordens de seu soberano, sob a alegação de que não são obrigados a obedecer, cometem um grave abuso de linguagem, declarando ser sua vontade aquilo que não é. Afinal, o contrato social hobbesiano é um ato voluntário que torna manifesta a vontade de obedecer.

Finalmente, o quarto abuso de linguagem ocorre “quando eles as usam para ofender um ao outro: pois visto que a natureza armou as criaturas vivas, algumas com dentes, algumas com chifres, e algumas com garras, para ofender um inimigo, não é senão um abuso de linguagem ofendê-lo com a língua, a menos que se trate de alguém a quem somos obrigados a governar; mas nesse caso não se trata de ofender, mas sim de corrigir e emendar”¹⁹⁷. A linguagem foi originalmente criada pela humanidade com o propósito de tornar a vida mais fácil e mais confortável. Ora, a partir do momento em que os homens passam a usá-la com o único objetivo de ofender uns aos outros, as palavras acabam por se tornar uma ameaça à própria vida, uma vez que as ofensas em geral atraem a hostilidade alheia, e nesse sentido intensificam o conflito.

No capítulo XXVIII do *Leviathan*, Hobbes observa que “uma punição é um mal infligido pela autoridade pública, naquele que fez, ou omitiu aquilo que, pela mesma

¹⁹⁶ Como nos mostra Zarka, “toutes les paroles ou les actions du souverain reviennent donc aux sujets sous la forme d’obligations. La convention sociale fonde elle-même sa propre validité. Hors de toute récusation possible, le souverain devient le juge institué des actions des sujets, ayant seul le droit de légiférer et de prescrire ce qui doit être tenu pour juste ou injuste, bien ou mal dans l’État” (ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., p.223).

¹⁹⁷ *Lev. IV*, p. 26.

autoridade, é julgado ser uma transgressão da lei; para que a vontade dos homens seja dessa maneira melhor disposta à obediência”¹⁹⁸, e esclarece que o direito de punir é uma prerrogativa exclusiva do poder soberano: “as vinganças privadas, assim como as injúrias de homens privados, não podem ser propriamente consideradas punições, uma vez que não procedem da autoridade pública”¹⁹⁹. Isso significa que, no interior de uma República, a pessoa do soberano é a única que possui o direito de ofender, ou melhor, de corrigir ou emendar os homens por meio de palavras, de modo que toda ofensa proveniente de um cidadão privado deve ser considerada um ato de hostilidade passível de punição legal²⁰⁰.

Não podemos nos esquecer, todavia, que quando se trata de ofender seus oponentes, Hobbes se mostra um autor implacável, embora não tenha sido mais que um cidadão comum. É verdade que, no final do *Leviathan*, nosso filósofo manifesta um grande desejo de ver suas idéias políticas transformadas em doutrina oficial do Estado. Se isso algum dia tivesse acontecido, mesmo as mais virulentas de suas críticas poderiam ser consideradas exemplos de uma repreensão legítima e autorizada. O fato, porém, é que seus escritos, embora tenham caído nas mãos de muitos soberanos, nunca tiveram a felicidade de se tornar a doutrina oficial de qualquer Estado.

¹⁹⁸ *Lev.* XXVIII, p. 214.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ Sobre o direito de punir em Hobbes, cf. HÜNING, Dieter. “Hobbes on the Right to Punish”; in: SPRINGBORG, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, op. cit., e ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit. Terceira Parte, Capítulo X.

Capítulo III

O REINO DAS TREVAS

O Inferno é sem limites. Circunscrito
Não está a um lugar, pois, onde estamos,
Inferno é, e sempre aí estaremos.

- Marlowe, *Fausto*

Capítulo III

O Reino das Trevas

A mente em seu próprio lugar e por si mesma,
Do Inferno um Céu pode fazer, um Inferno do Céu.

- Milton, *Paraíso perdido*

No capítulo I, mostramos que Hobbes possui boas razões para se preocupar com a proliferação das doutrinas das trevas, e que se os cidadãos de um Estado se deixarem persuadir por doutrinas errôneas que possam levá-los a se comportar em oposição aos preceitos da razão, a ordem política tende a se dissolver e, conseqüentemente, as causas do conflito que caracterizam o estado de natureza se tornam novamente operantes. Neste capítulo, examinaremos as trevas espirituais derivadas da má interpretação das Escrituras, discutidas por Hobbes no capítulo XLIV do *Leviathan*, e explicitar os principais abusos de linguagem sobre os quais essas mesmas doutrinas repousam. Mas, antes disso, convém esclarecer, ainda que brevemente, o que exatamente nosso filósofo entende por Reino das Trevas.

Em primeiro lugar, é importante destacar que, logo no início do capítulo XLIV de seu principal tratado político, Hobbes faz questão de esclarecer que o poder dos governantes das trevas é um poder “deste mundo” e que “Satanás também é chamado *o príncipe do poder do ar*; e (porque ele governa nas trevas deste mundo *o príncipe deste mundo*: e como conseqüência, aqueles que estão sob seu domínio, em oposição

aos fiéis (...) são chamados *os filhos das trevas*²⁰¹. Com efeito, embora o ar não seja normalmente percebido pelo sentido da visão como o são os corpos em sua grande maioria, não há razão para que ele não seja incluído na classe dos seres corpóreos. Há ainda menos razão para se concluir que o poder do reino das trevas diz respeito a uma esfera sobrenatural da realidade apenas com base no fato de que Satanás é chamado de “príncipe do poder do ar”, pois o mundo do ar não é outro senão o mundo corpóreo onde vivemos. Ao contrário, portanto, do que um leitor contemporâneo poderia imaginar ao ler as Escrituras, e que certamente imaginaria caso estivesse sob a influência de tal poder, a expressão “Reino das Trevas” não se refere a um plano incorpóreo e puramente imaterial da realidade que seria habitada por demônios igualmente incorpóreos, mas simplesmente ao poder de certos grupos de indivíduos bem concretos cujas ambições não são menos concretas. Ao tratar do Reino das Trevas, Hobbes não está se debruçando sobre um mero problema abstrato, mas sobre a atividade real de instituições religiosas que, como veremos mais adiante, teriam tido um papel fundamental no processo revolucionário que conduziu a Inglaterra à guerra civil.

Mas em que exatamente consiste o reino das trevas? A resposta de Hobbes a essa questão pode parecer, pelo menos em um primeiro momento, um tanto geral e abstrata, mas nem por isso deixa de ser esclarecedora:

“o reino das trevas, tal como é apresentado nestes e outros textos das Escrituras, nada mais é do que uma *confederação de impostores que, para obterem o domínio sobre os homens neste mundo presente, tentam, por meio de doutrinas obscuras e errôneas, extinguir neles a luz, quer da*

²⁰¹ Lev. XLIV, p. 417.

*natureza, quer do Evangelho, e deste modo desprepará-los para a vinda do reino de Deus*²⁰².

Embora não aponte diretamente grupos historicamente concretos que possam ser incluídos entre aqueles que formam o reino das trevas, esta passagem é particularmente importante, uma vez que indica quais são os propósitos e os métodos de tais grupos: seu propósito consiste na obtenção do poder e seus métodos se resumem na introdução e na manutenção da ignorância e da superstição entre os homens. E não se trata de alcançar um poder qualquer, mas aquele que é o maior dos poderes humanos, ou seja, “aquele que é composto pelos poderes de vários homens”²⁰³. A princípio, poder-se-ia pensar que esse poder pertence exclusivamente ao Estado e só pode ser exercido por este. O capítulo X do *Leviathan*, no entanto, esclarece que este poder pode ser exercido também por uma facção, ou por várias facções coligadas, quando se encontra na dependência de indivíduos particulares. O poder do Estado, ou seja, “aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade”, constitui o exemplo mais eminente e paradigmático dos poderes humanos. Mas existe também a possibilidade de que esse poder se encontre na dependência da vontade de um indivíduo particular, como no caso de uma facção ou de várias facções coligadas. Do ponto de vista do direito, somente o poder do Estado é legítimo, mas existe uma possibilidade *de fato* de que este poder venha a se concentrar nas mãos de facções. Nesse caso, porém, já não se

²⁰² *Lev.* XLIV, p. 417-418.

²⁰³ *Ibid.*, X, p. 62.

trata de um poder legítimo, e sim de um poder usurpado, ou seja, exercido sem a autorização jurídica que confere legitimidade ao poder político.

A concentração de poder nas mãos daquele ou daqueles que constituem a pessoa representativa do Estado, por maior que seja, não é vista por Hobbes como um problema. Ao contrário, ela constitui uma exigência fundamental dos princípios de sua política. Além do mais, aquilo que dá vida ao Estado, ou seja, a soberania, não é outra coisa senão a supremacia absoluta do poder político sobre toda e qualquer forma de poder temporal²⁰⁴. Nesse sentido, pode-se dizer que um Estado que não seja capaz de se impor e de se elevar acima de todos os poderes humanos que possam existir em seu interior não seria capaz de se desincumbir satisfatoriamente de seu ofício, mas seria uma instituição doente, defeituosa e, conseqüentemente, incapaz de alcançar os objetivos de sua fundação. Por outro lado, a concentração de poder nas mãos de uma facção ou de várias facções coligadas, principalmente quando grande o bastante para rivalizar com o poder do Estado, é motivo de grande preocupação. Com efeito, o Estado só é capaz de garantir a segurança e a estabilidade das relações sociais dentro de seu território quando pode contar com a força de cada um de seus súditos. Ora, se além do poder do Estado houver algum outro poder que, embora não autorizado pelo soberano civil reivindique para si o direito de decretar regras com força de lei e de controlar as ações dos cidadãos, e se esses por acaso se sentirem convencidos de que devem obediência àquele poder não autorizado, o Estado ficará seriamente limitado em suas ações, pois não haverá mais garantias de que suas ordens e seus decretos serão cumpridos, ainda que perfeitamente legítimos do ponto de vista jurídico. Ademais, se é verdade que, na perspectiva hobbesiana, a força por si só não cria

²⁰⁴ Cf. BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, op. cit.; capítulo 2, e GOYARD-FABRE, Simone. “La notion de souveraineté de Bodin a Hobbes”; in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son Vocabulaire*, op. cit..

direito²⁰⁵, é verdade também que o direito, sem o assentimento dos cidadãos, não produz a força que um Estado deveria, ao menos em princípio, possuir a fim de poder alcançar os objetivos de sua fundação. Daí a preocupação de nosso filósofo com a influência do poder do reino das trevas sobre os homens. Pois, quando os governantes desse reino sombrio obtêm êxito em seduzir as vontades de um número relativamente grande de indivíduos com o veneno de suas doutrinas sediciosas, submetendo-os à sua própria vontade e a seu controle, o que se coloca em risco é a própria soberania do Estado e, conseqüentemente, a paz e a segurança dos cidadãos²⁰⁶.

Segundo Hobbes, o poder do reino das trevas não se estabelece em uma sociedade necessariamente por meio da força, uma vez que existem métodos mais sutis e talvez até mais eficazes do que a própria força para seu estabelecimento, a saber, a introdução de doutrinas obscuras que, embora falsas e errôneas do ponto de vista científico, possuem uma força persuasiva suficiente para conquistar os homens, principalmente quando seus proponentes são hábeis em manipular certas paixões humanas, tais como o medo e a esperança.

As trevas espirituais às quais Hobbes se refere ao longo de toda a quarta parte do *Leviathan* são, essencialmente, as trevas da ignorância e da superstição, ou seja, de tudo aquilo que ofusca nosso entendimento e nos impede de compreender as coisas tal como a razão exige que elas sejam compreendidas. Como vimos nos dois primeiros capítulos, o objetivo principal da razão científica consiste em estabelecer, por meio das operações da linguagem, os princípios que constituem o fundamento do saber científico e em extrair ou calcular as conseqüências lógicas desses mesmos princípios.

²⁰⁵ Cf. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*; op. cit., capítulo XII.

²⁰⁶ Cf. NICASTRO, Onofrio. “Le vocabulaire de la dissolution de l’État”; in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit..

Segundo Hobbes, se os princípios da ciência fossem corretamente estabelecidos, seríamos capazes de construir um saber sistemático ao mesmo tempo genuíno e inexpugnável, ou seja, verdadeiro e totalmente livre de controvérsias, pois de princípios sólidos e seguros não se poderia obter um conhecimento que não fosse igualmente sólido e seguro.

As autoridades do reino das trevas, todavia, não procedem dessa maneira: ao invés de construir suas doutrinas a partir de princípios evidentes estabelecidos pela razão, preferem construí-las com base em princípios obscuros e errôneos, derivados tanto da ignorância quanto da superstição. Se tais doutrinas possuíssem um caráter puramente contemplativo, seu ensino seria inofensivo e poderia até ser tolerado pela autoridade civil. O problema é que aqueles que propõem tais doutrinas tendem normalmente a ensiná-las com o objetivo de obter um poder cada vez maior sobre os homens, ainda que isso tenha como resultado o enfraquecimento ou mesmo a destruição da soberania. Segundo Hobbes, as proposições teológicas e religiosas afirmadas pelos governantes das trevas, embora não sejam mais que o resultado do uso de *nomes* ou *apelações*, podem produzir conseqüências sociais muito graves, que geralmente se manifestam na forma de conflitos e disputas de força, de tal modo que a eliminação de tais conflitos e desordens torna-se um problema político de primeira ordem.

Um homem de ciência, habituado a lidar com princípios, provavelmente não teria grandes dificuldades para perceber os erros inerentes às doutrinas das trevas. O vulgo, no entanto, parece ser totalmente destituído da mesma capacidade pois, como nos mostra o texto do *Leviathan*,

“assim como os homens que desde a nascença estão totalmente privados da luz dos olhos corporais não possuem qualquer idéia da luz, e ninguém concebe na imaginação uma luz maior do que a que alguma vez percebeu por seus sentidos externos; também o mesmo acontece com a luz do Evangelho e com a luz do entendimento: que nenhum homem pode conceber que haja um grau mais elevado de tal coisa do que aquele que ele já atingiu”²⁰⁷.

Cabe, portanto, ao filósofo político, ou seja, àquele que em boa medida já alcançou e compreendeu sua própria disciplina, a tarefa heróica de fazer com que os homens reconheçam suas próprias trevas e, dessa maneira, se tornem menos vulneráveis à influência daqueles que desejam aprisioná-los na escravidão da ignorância. Se levamos em conta os objetivos da quarta parte do *Leviathan*, assim como a intensidade e a virulência com que o autor apresenta suas críticas ao poder do reino das trevas, podemos dizer que Hobbes assumiu bravamente a tarefa de esclarecer os homens e livrá-los da ignorância em uma época em que seria mais seguro calar-se e curvar-se diante do poder daqueles que pretendiam ser os representantes de Deus na terra. Transformar Hobbes em um filósofo iluminista ou em um precursor do iluminismo apenas com base em seu empenho na luta contra a ignorância e a superstição seria sem dúvida um grande exagero, uma vez que boa parte de sua filosofia pressupõe conceitos teológicos. Por outro lado, é absolutamente forçoso reconhecer que seu nome merece, com toda justiça, um lugar de destaque na lista daqueles que ousaram criticar abertamente os erros e ambições da religião e que, nesse sentido, contribuíram para a emancipação espiritual do homem.

²⁰⁷ Lev. XLIV, p. 418.

A religião numa perspectiva histórica

No século XVII, a sociedade britânica abrigou uma multiplicidade de crenças religiosas que, sob vários aspectos, dividiu o país durante o governo dos três reis Stuart. Como resume Mark Kishlansky em *A Monarchy Transformed – Britain 1603-1714*²⁰⁸, a grande massa da população irlandesa era católica, ao passo que, na Escócia, a igreja predominante era essencialmente presbiteriana, sendo governada não por uma hierarquia episcopal, mas por leigos e presbíteros; na Inglaterra, a igreja episcopal fundada por Henrique VIII prevalecia, mas disputava espaço com católicos e um pequeno, mas barulhento, grupo de protestantes radicais que queriam sua igreja mais próxima da prática escocesa que da inglesa. Membros de grupos diferentes nem sempre conviviam muito bem, e seus esforços para alterar o equilíbrio e garantir a satisfação de seus próprios interesses inevitavelmente trouxeram crise. Na Irlanda, os chamados “novos ingleses” confiscaram terras para alimentar uma igreja episcopal que não possuía raízes e nem mesmo ramificações em território irlandês. Com base única e exclusivamente em sua religião, eles se abateram sobre os católicos “antigos ingleses”, e os privaram de seu poder político, de seu prestígio social, e até mesmo do acesso à justiça. Na Inglaterra, os esforços dos puritanos para reformar a igreja episcopal no início do século XVII e dos católicos para coexistir a seu lado desencadearam sérios transtornos políticos. Os esforços da coroa para estabelecer um mínimo de conformidade, tanto pela tolerância quanto pela intolerância, não produziram grandes resultados, e nenhuma política religiosa foi capaz de evitar o conflito de interesses

²⁰⁸ KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603-1714*, op. cit.; p. 49.

entre os diversos grupos. A multiplicidade de crenças religiosas era, portanto, mais perigosa que a própria pluralidade de reinos.

Após testemunhar de perto as conseqüências dos conflitos religiosos que dividiram seu país, e o precipitaram em uma sangrenta guerra civil, Hobbes empenhou-se em dissipar as trevas da ignorância e da superstição que, segundo ele, se encontravam na base das doutrinas espirituais esposadas pelos diversos grupos religiosos que participaram do longo e doloroso processo revolucionário inglês. Resta-nos entender de que maneira ele o fez. No caso específico do *Leviathan*, essa é uma questão da maior importância, uma vez que, ao contrário dos *Elements of Law*, originalmente dirigido a um público bastante restrito, e do *De Cive*, publicado originalmente em latim, em uma época em que a língua da antiga Roma já não era tão amplamente conhecida como fora no passado, o grande tratado de 1651 é dirigido a um público bem mais amplo, que certamente incluía leitores pouco acostumados a longas e difíceis demonstrações científicas. É óbvio, portanto, que ao se dirigir a esse público não iniciado nas ciências, nosso autor não podia se limitar a fazer uso de um certo tipo de discurso que provavelmente só agradaria e produziria efeito entre o seleto grupo dos iniciados em disciplinas científicas. O que se percebe no texto, então, é um amplo recurso à retórica, do qual já tratamos no capítulo precedente, e de modo particular à história²⁰⁹, que na perspectiva do autor outra coisa não é senão memória do passado. Nas palavras do autor:

“A parte mais obscura do Reino de Satã é aquela que está fora da Igreja de Deus, ou seja, entre aqueles que não acreditam em Jesus Cristo. Mas não se

²⁰⁹ Sobre o papel da história na filosofia de Hobbes, cf. BOROT, Luc. “History in Hobbes’s thought”; in: SORELL, Tom, *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit..

pode dizer, apenas a partir disso, que a igreja possua (como a terra de Goshen) toda a luz necessária para tanto. Pois como explicar que tenha havido na cristandade, quase que desde o tempo dos apóstolos, tantas lutas de uns contra os outros a partir de seus lugares, tanto por meio de guerra externa quanto por meio de guerra civil? Tanto estrebuchar a qualquer aspereza de sua própria fortuna, e qualquer pequena eminência da dos outros? E tal diversidade de maneiras na perseguição da mesma meta, a *Felicidade*, senão porque ainda nos encontramos na noite, ou pelo menos na névoa? Nós ainda nos encontramos, portanto, nas trevas”²¹⁰.

Para se dar conta das trevas de sua própria ignorância, portanto, os homens, de modo geral, só precisariam atentar para o fato de que, ao longo da história, a adesão a doutrinas obscuras e contrárias à razão tem sido freqüentemente seguida por guerras, tanto internas quanto externas. Em certo sentido, a guerra civil inglesa foi apenas um capítulo da longa história de guerras religiosas que se sucederam quase que desde a época dos apóstolos. Ora, se tais doutrinas produziram, ao longo dos séculos, resultados tão nefastos, o leitor atento deveria, no mínimo, suspeitar de que há algo de errado com elas e, conseqüentemente, se tornar mais crítico tanto no que diz respeito a seus conteúdos quanto aos propósitos daqueles que as ensinam.

A interpretação das Escrituras

Os governantes do reino das trevas conseguem perpetuar as trevas da ignorância, assim como seu próprio poder, por meio de quatro estratégias fundamentais: em primeiro lugar, “abusando e apagando as luzes das Escrituras, pois

²¹⁰ Lev. XLIV, p. 418.

erramos não conhecendo as Escrituras”²¹¹; em segundo lugar, “introduzindo a demonologia dos poetas gentios, isto é, suas fabulosas doutrinas referentes aos demônios, que não são senão ídolos ou fantasmas do cérebro, sem nenhuma natureza real própria”²¹²; em terceiro lugar, “misturando com as Escrituras diversos vestígios da religião, e muito da vã e errônea filosofia dos gregos, especialmente de Aristóteles”²¹³ e em quarto lugar, “misturando com ambas estas, falsas ou incertas tradições, e uma história nebulosa e incerta”²¹⁴. Antes de abordar a primeira dessas estratégias, ou seja, o abuso das Escrituras, convém esclarecer algumas das idéias fundamentais de Hobbes acerca da interpretação dos textos bíblicos.

Em primeiro lugar, é importante destacar que um texto bíblico, assim como qualquer outro texto, não é auto-interpretativo. Como observa Martinich, “Lutero admitia que a Bíblia é suficientemente clara em passagens que são essenciais à salvação, mas admitia também que outras são difíceis de interpretar”²¹⁵. Para Hobbes, assim como para Lutero, a dificuldade inerente a certas passagens constitui um fato, diante do qual torna-se necessário saber então não apenas como se deve interpretar a Bíblia, mas também quem tem o direito de interpretá-la. No *Leviathan*, nosso filósofo mostra que a resposta a essas questões não é simples, pois depende da época em que o intérprete vive. Antes da conversão dos reis e dos homens que possuíam o poder civil, o poder eclesiástico pertencia aos apóstolos e, conseqüentemente, estes eram os únicos que detinham o direito de interpretar as Escrituras. No entanto, após a conversão dos reis, o poder eclesiástico foi entregue nas mãos dos próprios reis que

²¹¹ Lev. XLIV, p. 418.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*; op. cit., p. 320.

havia sido ordenados como ministros de Deus, e estes se tornaram então os intérpretes autorizados das Escrituras²¹⁶.

Não se deve confundir, todavia, o direito de interpretar e ensinar uma doutrina com o direito de fazer com que essa mesma doutrina tenha força de lei. Com efeito, na terceira e quarta partes do *Leviathan*, nosso autor faz questão de deixar bem claro que o direito de conferir a uma doutrina a força de lei é exclusivo do soberano civil e, portanto, não pode ser reivindicado por nenhum grupo privado não autorizado pela autoridade soberana. No capítulo XXXIII, por exemplo, ao discutir o problema da autoridade das Escrituras, tão disputado entre as diversas seitas cristãs de sua época, o autor afirma que

“aquele, portanto, a quem Deus não revelou sobrenaturalmente, que elas são suas leis, nem que aqueles que as publicaram foram enviados por ele, não é obrigado a obedecer-lhes por nenhuma autoridade senão a daquela cujas ordens já têm a força de lei, quer dizer, por nenhuma outra autoridade que não a do Estado, residindo no soberano, que é o único a possuir o poder legislativo. E ainda, se não for a autoridade legislativa do Estado que lhes confere a força de lei, deve ser alguma outra autoridade derivada de Deus, seja pública ou privada”²¹⁷.

O poder de decidir sobre as coisas espirituais pertence exclusivamente ao Estado, de modo que não pode haver outra Igreja no Estado além daquela que é governada pelo próprio Estado²¹⁸. Não se pode negar, todavia, que mesmo sob a autoridade do Estado os cidadãos conservam a liberdade de ler e interpretar as

²¹⁶ Cf. *Lev.* XLII.

²¹⁷ *Ibid.*, XXXIII, p. 268.

²¹⁸ Como observa N. Bobbio, “a teoria da indivisibilidade do poder soberano, fundada na convicção de que o poder soberano ou é único ou não é soberano, desemboca numa total conversão da Igreja em instituição do Estado, bem como na afirmação – sem atenuantes, da religião de Estado” (BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, op. cit.; p. 56).

Escrituras. Com efeito, os apóstolos e os anciãos da Igreja costumavam se reunir para determinar o que deveria ser pregado e ensinado aos cristãos, e como as Escrituras deveriam ser interpretadas, principalmente quando surgia alguma dificuldade, mas não privavam o povo da liberdade de lê-las e interpretá-las. Ademais, os apóstolos enviavam às primeiras igrejas cristãs diversas cartas e outros escritos, que tinham o propósito de instruí-las, do que se pode inferir que elas tinham o direito de interpretá-las. Segundo Hobbes, “tal como acontecia no tempo dos apóstolos, assim deve ser também até o tempo em que houver pastores que possam autorizar um intérprete cuja interpretação deva ser geralmente aceite; mas isso não pode acontecer até o momento em que os reis forem pastores, ou os pastores forem reis”²¹⁹.

Há, portanto, uma diferença fundamental entre o direito de fazer com que uma determinada interpretação da Bíblia tenha força de lei e o direito de ler e interpretar os textos bíblicos. O primeiro, como mostramos há pouco, pertence exclusivamente ao Estado, e pode ser reduzido ao direito de legislar (que implica tanto o direito de promulgar leis quanto a própria obediência dos súditos); o segundo, ao contrário, diz respeito a nossos pensamentos e opiniões pessoais, que não podem ser regulados pelo Estado. As leis só se aplicam à esfera de nossas ações e, como conseqüência, um indivíduo só pode ser imputado pelo que fez, mas não pelo que pensou. Isso não significa, todavia, que os nossos pensamentos não tenham uma considerável importância para a política pois, como vimos nos capítulos anteriores, os homens tendem a agir segundo suas opiniões. Isso nos permite dizer que, se por um lado o Estado não pode exercer controle absoluto sobre nossos pensamentos, por outro, os rumos da política são determinados, em boa medida, por aquilo que pensamos, de

²¹⁹ Lev. XLII, pp. 355-356.

modo que opiniões corretas tendem a produzir resultados positivos, e opiniões errôneas podem produzir resultados simplesmente catastróficos, o que, na perspectiva hobbesiana, não significa outra coisa senão guerra civil. Ora, na perspectiva hobbesiana, as doutrinas das trevas, entre as quais se incluem aquelas derivadas da má interpretação das Escrituras, estão na origem de uma ampla variedade de opiniões que vão de encontro aos preceitos da razão e, nesse sentido, devem ser controladas ou, se possível, suprimidas pelo Estado.

Se levarmos em consideração o fato de que os cidadãos de um Estado qualquer possuem a liberdade de ler e interpretar as Escrituras para si mesmos, juntamente com o fato de que há sempre a possibilidade de que a interpretação seja incorreta, dando origem a conflitos e discórdia, não teremos dificuldade para perceber a importância que Hobbes atribui à determinação de um critério geral para a interpretação dos textos bíblicos. Vale destacar, a esse respeito, que logo no início da terceira parte do *Leviathan*, após anunciar que a partir de então tratará da natureza e dos direitos de um Estado cristão, “onde muitas coisas dependem das revelações sobrenaturais da vontade de Deus”²²⁰, nosso autor observa que, ao realizar tal investigação, “não convém renunciar aos sentidos e à experiência, e nem a nossa razão natural (que é a palavra indubitável de Deus)”²²¹.

²²⁰ *Lev. XXXII*, p. 255.

²²¹ *Ibidem*.

A hermenêutica do texto bíblico

A regra geral que deve conduzir a hermenêutica do texto bíblico resume-se na conformidade com os princípios da razão, uma vez que nem mesmo aquilo que se encontra acima da razão poderia ser contrário a ela: “embora haja na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão, quer dizer, que não podem ser demonstradas nem refutadas pela razão natural, não há nessa palavra nada que seja contrário a ela”²²². Além disso, “quando alguma coisa aí escrita se mostra muito difícil para nosso exame, devemos propor-nos cativar nosso entendimento às palavras, e não ao trabalho de peneirar uma verdade filosófica por intermédio da lógica, a respeito daqueles mistérios que não são compreensíveis”²²³. Segundo Hobbes, “com os mistérios de nossa religião se passa o mesmo que com as pílulas salutares para os doentes, que quando são engolidas inteiras têm a virtude de curar, mas quando mastigadas, voltam em sua maior parte a ser cuspidas sem qualquer efeito”²²⁴.

Por cativo de nosso entendimento, Hobbes não entende uma mera submissão de nossa faculdade intelectual à opinião de algum outro homem, mas à vontade de obedecer em todas as situações em que a obediência for devida, “pois os sentidos, a memória, o entendimento, a razão e a opinião não podem por nós ser mudados à vontade, mas sempre e necessariamente tais como as coisas que vemos, ouvimos e consideramos nos sugerem”²²⁵.

²²² *Lev. XXXII*, p. 256.

²²³ *Ibidem.*

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ *Ibidem.*

Alguns críticos de Hobbes o têm definido como um cético não só em questões morais, como também em questões religiosas. Richard Popkin, por exemplo, atribui a Hobbes a convicção de que em áreas de religião e moral não existe nenhum meio racional pelo qual as pessoas possam decidir entre afirmações conflitantes, e afirma que “uma vez que é necessário, por razões sociais, que decisões morais e religiosas sejam tomadas, o soberano toma a decisão (arbitrariamente do ponto de vista da evidência racional para a decisão), e a decisão deve ser aceita pela população como verdadeira”²²⁶. Ao contrário do que sugere Popkin, todavia, Hobbes acredita que a razão possa ser usada como critério para a decisão entre questões conflitantes, tanto no campo da moral quanto no da religião. Com efeito, no que diz respeito à ética, as leis de natureza constituem preceitos racionais que especificam as condições de superação do conflito que caracteriza o estado de natureza, e no que diz respeito à religião, a razão estabelece um critério objetivo para o trabalho hermenêutico sobre o texto bíblico.

A determinação de um critério geral para a interpretação das Escrituras possui uma importância crucial para a crítica que nosso filósofo faz à ação dos governantes das trevas na cena política e, de modo particular, à leitura que estes propõem de certas passagens da Bíblia. Com efeito, a má interpretação das Escrituras é a contrapartida da boa ou reta interpretação das mesmas, de modo que só faz sentido falar tanto em uma quanto na outra na medida em que dispomos de um critério por meio do qual nós possamos distinguir aquilo que é legítimo daquilo que é ilegítimo em matéria de interpretação. Na seqüência do texto, mostraremos que a determinação de tal critério pressupõe uma compreensão filosófica acerca do funcionamento da

²²⁶ POPKIN, Richard. *The History of Scepticism – From Savonarola to Bayle*, New York: Oxford University Press, 2003, p. 201.

linguagem e mesmo uma teoria da linguagem, além de complementar, sob vários aspectos, a abordagem acerca dos abusos de linguagem empreendida pelo autor no capítulo IV do *Leviathan*.

A má interpretação das Escrituras como abuso de linguagem

No capítulo IV do *Leviathan*, como vimos no capítulo II do presente trabalho, Hobbes distingue quatro usos especiais da linguagem, aos quais correspondem quatro abusos. A essa lista, podemos acrescentar agora um quinto abuso, que é cometido quando interpretamos um texto bíblico de modo contrário às exigências da razão. Com efeito, interpretar um texto outra coisa não é senão explicar ou comentar o sentido das palavras nele contidas, de modo que toda interpretação se realiza por meio de operações lingüísticas. Ora, se levarmos em consideração o fato de que a linguagem possui um caráter arbitrário²²⁷, assim como o fato de que uma única palavra pode assumir, no contexto geral de uma mesma língua, vários significados e denotar ou referir-se a coisas inteiramente distintas, de modo que um contexto específico pode admitir apenas um desses significados e excluir os demais, não teremos dificuldade para perceber que o trabalho do intérprete, pelo menos em princípio, é passível de erros, e tais erros podem muito bem ser caracterizados como abusos de linguagem. Essa conclusão é particularmente importante para os propósitos de nosso trabalho, pois nos ajuda a perceber que alguns aspectos importantes da teoria hobbesiana da

²²⁷ No capítulo IV de *Hobbes et la pensée politique moderne*, assim como no capítulo II da primeira parte de *La décision métaphysique de Hobbes*, Zarka empreende um exame bastante detalhado do caráter arbitrário da linguagem, mas não explora suas conseqüências para a hermenêutica do texto bíblico.

linguagem só são desenvolvidos e plenamente explicitados na terceira e quarta partes do *Leviathan*. Nesse sentido, podemos dizer que, longe de constituir apenas um acréscimo de importância secundária em relação às duas primeiras partes da obra, essas duas últimas partes constituem mais propriamente um desdobramento essencial de idéias que se encontram na própria base do pensamento de nosso filósofo. Ao contrário do que supõem alguns intérpretes da filosofia de Hobbes, entre os quais se encontram Q. Skinner, D. Gauthier e Edwin Curley, nosso autor deixa para discutir certos temas nas últimas partes do *Leviathan* não porque estes sejam *menos* importantes que aqueles discutidos nas primeiras partes, mas porque, além de serem numerosos e demasiado longos, pressupõem muitas das teses demonstradas nas duas primeiras partes. Skinner, por exemplo, em *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*²²⁸, examina a terceira e a quarta partes do grande tratado político de 1651 apenas na medida em que seu estudo possa contribuir para a explicitação do amplo conhecimento que o filósofo inglês tinha da *ars rethorica*. Não estamos sugerindo, aqui, que o uso da retórica no contexto específico do *Leviathan* não constitua um importante aspecto do pensamento de Hobbes, e nem poderíamos fazê-lo, uma vez que o consideramos fundamental para a compreensão do desenvolvimento da concepção hobbesiana de ciência civil. O que estamos tentando mostrar é que, nas duas últimas partes do *Leviathan*, Hobbes dá continuidade ao trabalho de demonstração de algumas teses que foram só parcialmente desenvolvidas nas duas primeiras partes. Como já verificamos, a discussão das trevas resultantes da má interpretação das Escrituras empreendida no capítulo XLIV do *Leviathan* pressupõe a compreensão do caráter arbitrário da linguagem, exposto no capítulo IV, da noção de

²²⁸ SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, op. cit..

razão, exposta no capítulo V, e do argumento político, desenvolvido nas duas primeiras partes da obra, mas ao mesmo tempo complementa a investigação desses temas todos, na medida em que expõe seus aspectos fundamentais.

Feitas essas considerações, podemos passar ao exame das principais doutrinas derivadas da má interpretação das Escrituras discutidas pelo filósofo inglês no *Leviathan*, assim como dos abusos de linguagem sobre os quais tais doutrinas repousam.

As doutrinas derivadas da má interpretação das Escrituras

No capítulo XLIV de seu mais célebre tratado político, Hobbes empreende o exame de um número considerável de teses e proposições sustentadas por autoridades religiosas de seu tempo com base na interpretação dos textos bíblicos, mas destaca que todas elas têm como ponto de convergência uma única idéia:

“o maior e principal abuso das Escrituras e ao qual quase todos os outros são, ou conseqüentes ou subservientes, é sua distorção, para provar que o Reino de Deus, mencionado tão freqüentemente nas Escrituras, é a atual Igreja, ou multidão de cristãos vivendo atualmente ou que, estando mortos, devem se reerguer no último dia”²²⁹.

Como vimos anteriormente, o critério geral para a interpretação das Escrituras proposto pelo autor no capítulo XXXII do *Leviathan* determina que a explicação do sentido das palavras contidas em qualquer texto bíblico se conforme às exigências da

²²⁹ *Lev.* XLIV, p. 419.

razão. Assim, se quisermos compreender em que sentido uma determinada interpretação do texto bíblico é abusiva, só precisaremos contrapô-la às exigências da razão e verificar o desacordo que resultará de tal contraposição. Resta-nos, portanto, esclarecer quais são exatamente essas exigências. Segundo Hobbes, a razão política prescreve certas normas de ação que especificam as condições de superação do conflito e de suas terríveis conseqüências, a saber, as famosas leis de natureza que já tivemos a oportunidade de discutir no primeiro capítulo. Sabemos também que, na visão do autor, não seria nem um pouco razoável observar tais preceitos em uma condição caracterizada pela guerra de todos contra todos, dado que a observância das leis de natureza só é razoável quando são removidas as causas da desconfiança quanto à sua não observância, ou seja, sob um poder coercitivo capaz de, a um só tempo, punir aqueles que se recusarem a observá-las e desencorajar sua não-observância pela ameaça de punição. Como bem lembra B. Landry, encontramos-nos diante de um círculo: “a paz exige a prática das leis de natureza e, por outro lado, estas leis só podem ser praticadas se cada um possui, previamente, a certeza de não ser atacado por seu vizinho”²³⁰. Em outras palavras, a instauração de uma paz estável supõe a instituição de um poder comum capaz de tornar obrigatória a observância das leis de natureza²³¹. Uma vez que, sob certos aspectos os preceitos da razão se mostram ineficazes ou insuficientes para garantir a paz no estado de mera natureza, resta aos homens a instauração de um ser artificial capaz de defendê-los das injúrias recíprocas,

²³⁰ LANDRY, B. *Hobbes*; op. cit., p. 163.

²³¹ “The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see them live in Commonwealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and fifteenth Chapters.” *Lev. XVII*, p. 117.

criando assim as condições objetivas para a observância das leis de natureza, mas que também possa defendê-los das invasões estrangeiras, pois de nada adiantaria regular as relações humanas no âmbito interno se a sociedade como um todo permanecesse vulnerável às possíveis investidas de forças inimigas no âmbito internacional.

Ao contrário do que supunha Aristóteles, que encarava os homens como criaturas essencialmente políticas e sociáveis, o acordo dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, “não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações para o benefício comum”²³².

Os pactos celebrados sob a ameaça da guerra não possuem validade, pois tal condição é marcada pela desconfiança quanto ao seu cumprimento. Um acordo estável e duradouro, portanto, só tem lugar sob a intervenção de um poder coercitivo que, curiosamente, é instituído e fundamentado mediante a celebração de um pacto muito especial, que deve ser capaz de criar, entre outras cousas, as condições de sua própria validade.

Outra exigência importante da razão política é a *indivisibilidade* da soberania. Em cada um de seus tratados consagrados à política, Hobbes faz questão de destacar que a soberania deve ser atribuída a uma *única* pessoa (seja ela um homem ou uma assembléia de homens)²³³. De acordo com os *Elements of Law*,

“Essa união assim feita é aquilo que os homens chamam nos dias de hoje um CORPO POLÍTICO ou sociedade civil; e que os gregos chamavam *polis*,

²³² Lev. XVII, p. 120.

²³³ Cf. BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, op. cit.; p. 42.

isto é, cidade; que pode ser definida como uma multidão de homens unidos como uma pessoa por um poder comum, para sua paz comum, defesa e vantagens comuns dos mesmos”²³⁴.

A formulação do *De Cive* introduz a idéia de uma unificação das vontades particulares dos homens em uma vontade única, mas é muito semelhante à dos *Elements of Law*:

“Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum”²³⁵.

A novidade do *Leviathan* em relação aos *Elements of Law* e ao *De Cive* é a noção de “autor”, mas a idéia de que o corpo político se define pela unidade continua presente:

“Uma pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, se fez autor, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”²³⁶.

A instituição do poder necessário à paz e à defesa comum realiza-se mediante a criação de uma pessoa artificial capaz de *unificar* as vontades individuais em *uma* só

²³⁴ *EL*, I, 19, 8; p. 107.

²³⁵ *DC*, V, 9; p. 97.

²³⁶ *Lev.* XVII, p. 121.

vontade. Em outras palavras, aquele que for designado como soberano civil, seja ele um homem ou uma assembléia de homens, deve operar a conversão das vontades particulares, originalmente em desacordo devido ao egoísmo característico da natureza humana, em uma vontade *única*.

Pode-se dizer que Hobbes tem boas razões para insistir de maneira tão incisiva na importância da unificação das vontades individuais. Com efeito, se cada indivíduo pudesse agir e governar sua vida como bem lhe aprouvesse, segundo a liberdade natural do estado de natureza, a guerra jamais chegaria a um fim:

“Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros.”²³⁷

Na perspectiva hobbesiana, o Estado é instituído como sujeito político, ou seja, como fonte suprema de decisões, e enquanto tal é responsável pela limitação daquela liberdade que cada indivíduo, no estado de natureza, teria para governar sua própria vida. Afinal, somente um poder comum, com vontade própria, seria capaz de conduzir as ações individuais em direção a um objetivo comum, impedindo assim que a oposição resultante da pluralidade radical de opiniões que divide os homens acabe por destruí-los. Se o Estado não possuísse a mesma capacidade de deliberação que os homens possuem, as causas do conflito se conservariam indefinidamente. Não é por acaso, portanto, que Hobbes descreve o Estado como uma criação concebida à imagem e semelhança do homem. Ao contrário do que se poderia imaginar, tal

²³⁷ *Lev. XVII*, p. 118.

descrição não constitui uma simples metáfora orgânica, segundo a qual haveria uma mera analogia entre as partes que compõem o homem e aquelas que compõem o Estado mas, mais precisamente, um paralelismo real, no sentido de que o Deus Mortal criado pelos homens é verdadeiramente um Homem Artificial, dotado de uma alma tão real, embora artificial, quanto a de seus artífices criadores. Pois, na perspectiva hobbesiana, não há propriamente uma relação de oposição entre o real e o artificial. O artificial se opõe, de fato, ao natural, mas ambos possuem uma realidade objetiva. Não se deve, portanto, supor que o artificial e o real se distinguem segundo graus de realidade. A vida criada pela arte divina, ao menos enquanto *realidade existente no mundo*, não possui qualquer privilégio em relação à vida criada pela arte humana. Assim como seu Criador, os homens são capazes de criar uma obra muito especial, concebida à sua imagem e semelhança, e tão real quanto eles próprios. “Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATHAN chamado República (*COMMON-WEALTH*), ou Estado (em latim *CIVITAS*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural.”²³⁸

Ademais, a unificação das vontades individuais em uma vontade única afasta a possibilidade de uma oposição entre as forças do soberano e as forças dos súditos. A convenção jurídica que dá origem ao Estado não opera uma transmissão real de forças, como se pode ler nos *Elements of Law*: “Porque é impossível a um homem transmitir realmente sua força a um outro, e a este outro de recebê-la; é preciso compreender que transferir seu poder e sua força não é outra coisa senão abandonar ou deixar seu direito de resistir àquele a quem ele o transfere”²³⁹. A teoria das leis de natureza admite, de fato, a possibilidade de uma concessão de direitos, mas é preciso destacar

²³⁸ *Lev.* Introdução, p. 9.

²³⁹ *EL.* I, XIX, 10, p. 107.

que não se trata de um mecanismo fundado sobre os princípios do modelo mecanicista teorizado no *De Corpore*. Em *Hobbes et La pensée politique moderne*, Zarka observa, a esse propósito, que “a instituição da pessoa civil, assim como o funcionamento do Estado, não resultam de uma simples física da força ou da composição dos conatus”²⁴⁰. Isso quer dizer que o modelo mecanicista proposto pelo teórico inglês é insuficiente para a fundamentação de um poder cuja natureza ultrapassa a dinâmica de forças própria da natureza. A teoria jurídica da instituição política, em cada uma de suas versões, tem o propósito de compensar esta insuficiência, permitindo a superação de certas dificuldades teóricas que seriam fatais para a política. Com efeito, uma teorização consistente da unificação das vontades teria a grande vantagem de evitar, ao menos no plano jurídico, a possibilidade de uma oposição entre as forças dos súditos e as forças do soberano. Pois a vontade não é outra coisa senão o ato final da deliberação, ao qual segue-se necessariamente a ação. Ora, uma oposição de vontades teria como conseqüência uma oposição de ações, cuja expressão seria uma oposição de forças. Segundo Lucien Jaume, Hobbes tentaria evitar que o Estado se dividisse, reduzindo-se unicamente ao poder soberano. A tese da unificação teria, nesse sentido, o propósito de impedir uma dualidade irreduzível entre o povo e seu soberano. A fim de comprovar sua tese, Jaume analisa o significado de uma possível separação entre o povo constituído pelos cidadãos, de um lado, e o soberano, de outro. Em primeiro lugar, observa o autor, uma tal distinção significaria que o povo simplesmente não recebeu unidade própria, permanecendo multidão: “Mas se a unidade do povo não é real, é a própria soberania que possui um vício de constituição: ela é somente ‘consenso ou concórdia’ em sua natureza interna,

²⁴⁰ ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., p. 202.

produzida pelos homens.”²⁴¹ O problema é que, na perspectiva hobbesiana, a unificação representa uma condição imprescindível para a constituição daquele poder comum necessário à instauração da paz. Na falta de uma unificação real das vontades, o poder político seria inoperante, e a soberania não seria senão um nome vazio. Em segundo lugar, se povo e soberano constituíssem realidades radicalmente distintas no seio do Estado, isso significaria que o povo possui uma unidade por si mesmo, independentemente do soberano. Haveria, então, uma soberania popular anterior à instituição política. Hobbes insiste, contudo, na idéia de que o povo não constitui um ente natural, mas artificial. Como declara Jaume, a incorporação dos indivíduos em uma pessoa civil única “simboliza a unificação obtida em retorno pela multidão dos indivíduos, a aparição de um povo na gênese do artificialismo prático.”²⁴²

Por fim, é preciso destacar que a insistência de Hobbes na idéia de que o poder soberano deve ser atribuído a uma pessoa *única* revela também uma grande preocupação com a unidade e a indivisibilidade do poder pois, embora a divisão dos poderes não conduza necessariamente à anarquia, ela pode criar as condições para que as causas da dissolução do Estado se tornem operantes e, conseqüentemente, para que os homens retornem ao estado de natureza. A indivisibilidade da soberania constitui uma exigência fundamental da razão política, e deve ser levada em conta no que diz respeito à hermenêutica do texto bíblico. Segundo Hobbes, uma interpretação das Escrituras que defenda a divisão dos poderes vai diretamente de encontro àquilo que a razão estabelece como condição para a superação da guerra de todos contra todos, e deve ser considerada abusiva.

²⁴¹ JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit., p. 50.

²⁴² *Ibid.* p. 51.

Em seus tratados políticos, nosso filósofo aponta duas causas principais da dissolução da unidade do Estado: a divisão dos poderes soberanos no interior do Estado e a separação entre poder espiritual e poder temporal. A primeira dessas causas ocupa um lugar proeminente no pensamento de hobbesiano, e é examinada com vigor desde os *Elements of Law*²⁴³, mas é a segunda que nos interessa nesse momento, pois é nela que se encontram as raízes daquele que é “o maior e principal abuso das Escrituras”, discutido por Hobbes no capítulo XLIV do *Leviathan*²⁴⁴.

A guerra civil inglesa, da qual Hobbes foi um espectador aterrorizado, teve o seu desenrolar ao longo de um período histórico marcado, entre tantas outras coisas, pela opinião de que a autoridade suprema poderia ser dividida entre dois poderes: um poder temporal e um poder espiritual. Nas palavras do autor: “Assim, alguns a repartem de modo a garantir a supremacia do poder civil no que diz respeito à paz e às vantagens desta vida, porém a transferem a outros nos assuntos referentes à salvação da alma”²⁴⁵. De modo geral, essa opinião era sustentada por autoridades religiosas que não apenas eram hostis à autoridade civil estabelecida, mas que também possuíam uma grande ambição pelo poder. Como observa N. Bobbio, “apesar da ruptura do universalismo religioso, nenhuma Igreja renunciara à pretensão da Igreja romana de ser a única intérprete autorizada da lei de Deus e, portanto, de ser superior ao

²⁴³ “Na época de Hobbes, os que defendiam a divisão dos poderes apoiavam-se na teoria clássica do governo misto, segundo a qual a melhor forma de governo é a que resulta de uma composição e de um acomodamento das três formas aristotélicas: monarquia, aristocracia e democracia. Entre os escritores do direito público inglês, o Estado era tradicionalmente figurado como um corpo político composto de uma cabeça (o rei) e de membros (as três ordens); os defensores das prerrogativas do parlamento contra a Coroa utilizaram a teoria do governo misto. Já nos *Elements*, Hobbes dá uma descrição acurada do governo misto como sendo o governo no qual ‘o poder de fazer leis é atribuído a uma grande assembleia democrática; o poder de julgar, a outra assembleia; e a tarefa de cuidar para que as leis sejam executadas, a uma terceira, ou a um homem qualquer’ (II, 1, 15)” BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*; op. cit., p. 52.

²⁴⁴ Uma importante contribuição em língua portuguesa ao estudo desse tema encontra-se em SOUKI, Nadia. *Behemoth contra Leviatã – Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*, São Paulo: Edições Loyola, 2008.

²⁴⁵ DC, XII, 5; pp. 186-187.

Estado”²⁴⁶, e isso valia não apenas para as Igrejas nacionais reformadas e para a Igreja Anglicana, mas também para as diversas seitas que se propagavam e que, com suas doutrinas sediciosas, promoviam o fanatismo religioso e incitavam a população à desobediência civil.

Os Aautos da Desobediência

No *Leviathan*, as críticas de Hobbes às autoridades religiosas cuja ambição pelo poder coloca em risco a soberania do Estado têm como alvo principal os papistas, ou seja, aqueles que sustentam a opinião segundo a qual o Papa teria direito ao poder temporal em todos os reinos da cristandade, de modo que todos os cidadãos de uma nação cristã teriam o dever de obedecer a seus comandos em tudo aquilo que diz respeito à salvação da alma. No entanto, é no *Behemoth* que o autor apresenta uma relação mais detalhada, embora não exaustiva²⁴⁷, dos diversos grupos religiosos que tiveram participação no processo que conduziu seu país à guerra civil, além de mostrar que em cada um deles verificam-se indícios da mesma pretensão ao poder encontrada entre os partidários do Papa.

Entre tais incitadores de rebelião, Hobbes destaca, em primeiro lugar, os presbiterianos²⁴⁸: “ministros, como se diziam, de Cristo e às vezes, em seus sermões ao

²⁴⁶ BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*; op. cit.; p. 54.

²⁴⁷ O próprio autor declara não se lembrar de todos os grupos religiosos envolvidos no processo que conduziu a Inglaterra à guerra civil: “Havia ainda diversas outras seitas, como os Quacres, Adamitas etc., cujos nomes e doutrinas peculiares não recordo muito bem” *B. I*, p. 33.

²⁴⁸ Sobre os esforços dos presbiterianos para suprimir o *Leviathan*, cf. COLLINS, Jeffrey R. “Silencing Thomas Hobbes – The Presbyterians and Leviathan”; in: SPRINGBORG, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit..

povo, embaixadores de Deus. E de Deus pretendiam ter o direito a governar cada um em sua própria paróquia e, através de sua assembléia, a nação inteira”²⁴⁹. Em *A Monarchy Transformed – Britain 1603 – 1714*, Mark Kishlansky observa que, como resultado da Reforma Protestante, o século XVI produziu muitos argumentos que sugeriam que há circunstâncias em que os reis poderiam ser julgados por seus próprios súditos, e destaca que os reformadores, entre os quais se encontravam os presbiterianos, acreditavam que a defesa da verdadeira religião se conformava a uma lei mais elevada que aquela promulgada pelos reis. Segundo eles, a injunção bíblica ‘Dai a César o que é de César’ governava a obediência em assuntos civis, ao passo que seu corolário ‘e a Deus o que é de Deus’ governava em assuntos espirituais, de modo que o dever de cada fiel seria resistir à destruição de suas igrejas²⁵⁰. Essa opinião teve grande impacto histórico na Europa e, como esclarece Kishlansky, foi responsável tanto pela revolta holandesa contra a Espanha quanto pelo levante Huguenote contra os reis da França, tendo sido igualmente adotada por teóricos católicos que pregavam a rebelião contra os príncipes protestantes. No entanto, nenhuma versão da teoria do direito de resistência aos reis foi mais radical do que aquela adotada pelos Presbiterianos Escoceses. Como observa o autor, na medida em que a formulação de teorias da resistência aumentava, as restrições sobre a ação dos indivíduos diminuía:

“Por volta do início do século dezessete, alguns teóricos da resistência consideraram que a tirania à qual se podia fazer oposição não era limitada a questões de consciência, assim como os opositores não se limitavam a magistrados menores. No final, essas idéias se desenvolveram em uma poderosa teoria da soberania parlamentar nos anos de 1640. Princípios tais

²⁴⁹ B. I, pp. 32-33.

²⁵⁰ KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603 – 1714*, op. cit.; pp. 38-39.

como *singulas major, universalis minor* - 'maior que qualquer um, mas menor que o todo': a asserção de que, enquanto o rei era o indivíduo mais poderoso, seu poder era menor que o da comunidade como um todo – foram convertidos em uma doutrina de coordenação que afirmava que o rei deve governar com o seu parlamento e que o poder de dois dos três elementos, a saber, Rei, Lordes e Comuns, era superior ao elemento restante”²⁵¹.

Não é por acaso, portanto, que Hobbes detestava tanto os presbiterianos; afinal, foram doutrinas como essa que permitiram ao Parlamento travar uma guerra civil contra o rei, alegando, ao mesmo tempo, que não estava lutando contra a monarquia.

Em segundo lugar, Hobbes aponta como responsáveis e incitadores de rebelião os próprios papistas que, “embora em número incomparavelmente inferior aos primeiros, não obstante um Ato do Parlamento ter abolido o poder temporal e eclesiástico do papa na Inglaterra, ainda conservavam a crença de que devêssemos ser governados pelo mesmo papa”²⁵².

Em terceiro lugar, vários grupos religiosos de opiniões diferentes que, embora não tenham se manifestado logo no início dos distúrbios, acabaram se declarando favoráveis a uma certa liberdade de religião, como os Independentes, que desejavam todas as congregações livres e independentes entre si, os Anabatistas, que sustentavam a ineficácia do batismo para os infantes e para quem não fosse capaz de compreender as razões do batismo, os Pentamonarquistas, que acreditavam que o

²⁵¹ KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603 – 1714*; op. cit. p. 39.

²⁵² B. I. p. 33.

reino de Cristo estava prestes a se concretizar na terra, além de diversas outras seitas, como os Quacres e os Adamitas²⁵³, que também se colocaram contra o rei.

No capítulo XLIV do *Leviathan*, Hobbes empreende um longo exame de diversas teses e proposições afirmadas por autoridades religiosas de seu tempo com base na leitura e interpretação dos textos bíblicos, e destaca que todas elas têm como ponto de convergência uma única e mesma idéia:

“o maior e principal abuso das Escrituras, e em relação ao qual quase todo o resto é conseqüente ou subserviente, é a sua distorção para provar que o reino de Deus, mencionado tão freqüentemente pelas Escrituras, é a atual Igreja, ou multidão de cristãos que vivem agora ou que, estando mortos, devem se reerguer no último dia”²⁵⁴.

Segundo nosso autor, essa interpretação do texto sagrado é equivocada uma vez que o Reino de Deus foi primeiramente instituído pelo ministério de Moisés apenas sobre os judeus, que por essa razão veio a ser chamado de povo eleito, mas chegou ao fim por ocasião da eleição de Saul, quando os próprios judeus se recusaram a ser governados por Deus e pediram um rei segundo o costume das demais nações, ao que Deus consentiu²⁵⁵. Entre o início do ministério de Moisés e a eleição de Saul, Deus governou o povo de Israel como um soberano civil, no sentido de que sua autoridade, assim como a de qualquer outro soberano, derivava de um pacto ou de uma convenção social celebrada entre os judeus. Segundo Hobbes, na maioria das passagens da Bíblia em que o termo “Reino de Deus” aparece, ele deve ser entendido como uma monarquia, ou seja, “um *reino propriamente dito*, constituído pelos votos

²⁵³ B. I, p. 33.

²⁵⁴ Lev. XLIV, p. 419.

²⁵⁵ *Ibidem*.

do povo de Israel de maneira peculiar, segundo a qual escolheram Deus como seu rei mediante um pacto celebrado com ele, após Deus ter-lhes prometido a posse da terra de Canaã²⁵⁶. A diferença entre o reinado de Deus sobre os israelitas e o reinado de Soberanos civis escolhidos à maneira das demais nações é que, no primeiro caso, o pacto foi celebrado entre os judeus em favor de Deus por intermédio de Moisés, que era o único que tinha acesso direto a Deus, ao passo que no segundo caso o pacto é celebrado em favor de um homem ou de uma assembléia de homens de carne e osso aos quais, pelo menos em princípio, se pode ter acesso direto. Além disso, no primeiro caso, Deus governou seu povo eleito por intermédio de Moisés e, posteriormente, dos sacerdotes, que recebiam Seus comandos e os transmitiam ao povo. Moisés governou a nação de Israel, portanto, como lugar-tenente de Deus que, embora em sua onipotência pudesse ter-se revelado a todos os homens e tornar-lhes manifestas as suas ordens, não o fez.

No capítulo XXXV do *Leviathan*, Hobbes discute longamente o significado do termo “Reino de Deus”, e justifica suas idéias por meio de um amplo número de citações extraídas das Sagradas Escrituras. No mesmo capítulo, o autor procura deixar claro que, com a eleição de Saul, Deus continuou a governar os homens por meio de sua palavra natural, mas que seu governo civil foi interrompido, devendo ser restaurado apenas com a segunda vinda de Cristo, que ainda não se verificou. No entanto, é somente por meio da teoria da representação, exposta no capítulo XVI do *Leviathan*, que se pode ter uma compreensão mais profunda do sentido jurídico e filosófico da crítica que Hobbes dirige àqueles que tentam provar, por meio das Escrituras, que o Reino de Deus é a atual Igreja ou comunidade de cristãos que vivem

²⁵⁶ Lev. XXXV, p. 280.

agora. Na seqüência, faremos uma breve exposição da referida teoria, e procuraremos mostrar em que sentido ela nos ajuda a entender que a tese segundo a qual o Reino de Deus é a atual Igreja constitui um abuso de linguagem.

A Teoria da Representação

A teoria da representação formulada no capítulo XVI do *Leviathan* é uma teoria jurídica por meio da qual Hobbes constrói a mais madura e elaborada versão de sua doutrina política. Desde o início de suas reflexões, o filósofo inglês sustenta a idéia de que a convenção social originária do Estado deve operar a unificação dos homens em uma pessoa única, capaz de reduzir suas vontades individuais, originalmente em conflito, a uma só vontade²⁵⁷. Esta é uma tese muito cara a Hobbes, que se mantém ao longo de toda a sua produção intelectual. Seus primeiros tratados políticos, contudo, não explicam de modo consistente como se opera uma tal unificação. É só no *Leviathan* que nosso autor consegue elucidar a constituição de uma pessoa civil, superando assim as dificuldades teóricas levantadas pelos *Elements of Law* e pelo *De Cive*.²⁵⁸ A teoria da representação oferece um rico aparato conceitual a partir do qual Hobbes realiza uma correção dos primeiros resultados de suas reflexões políticas, conservando assim o núcleo central de suas idéias acerca do Estado. Para

²⁵⁷ “In a sense”, afirma Richard Tuck, “in *Leviathan* Hobbes was working towards a theory rather like some later discussions of democracy and voting (for example, the theory in Rousseau – who was aware of some similarities between himself and Hobbes), in which he was trying to answer the puzzle about how someone can be said to be our ‘representative’, or how (in a direct democracy) we can be said to have ‘consented’ to the decision of our assembly, when we were outvoted and our apparent wishes were ignored”. TUCK, Richard. Introdução, in: HOBBS, T. *Leviathan*, op. cit., p.xxxvi.

²⁵⁸ Segundo Y. C. Zarka, a teoria da representação “est une pièce maîtresse à partir de laquelle Hobbes reconstruit l’ensemble de sa théorie de la convention sociale et de l’État. En effet, la convention sociale met en jeu le passage d’une multiplicité de personnes naturelles en conflit à une personne civile unique”. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., p.197.

compreender seu significado no conjunto da obra, é preciso partir de seu princípio mais elementar, a saber, o conceito de pessoa. Logo no início do capítulo XVI do *Leviathan*, o autor trata de determinar o sentido exato do termo, a fim de evitar possíveis equívocos. Com efeito, o termo pessoa, tendo a mesma origem arbitrária que qualquer outra palavra, pode ser empregado em contextos diversos, e com sentidos diversos. Bastaria uma leitura atenta dos escritos hobbesianos para se verificar alguns exemplos da variedade de significados que lhe podem ser atribuídos.²⁵⁹ No entanto, no contexto da teoria da representação há um único significado relevante, fixado por Hobbes nos seguintes termos:

*“Uma PESSOA é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdadeiramente ou por ficção. Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma pessoa natural. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma pessoa fictícia ou artificial.”*²⁶⁰

Na perspectiva hobbesiana, o termo pessoa designa uma fonte a partir da qual procede uma emissão de signos empiricamente observáveis. Com efeito, a noção de pessoa, segundo a definição do autor, supõe uma relação entre um indivíduo, de um lado, e palavras e ações, de outro. A pessoa é dita natural quando as palavras por ela proferidas, assim como as ações por ela realizadas, são consideradas como algo que

²⁵⁹ Na esteira de François Tricaud, Franck Lessay aborda os significados assumidos pelo termo pessoa nos escritos de Hobbes. Em contextos diferentes, o termo designa: a) o ser humano em geral; b) a identidade individual; c) a corporação; d) o direito de agir em nome ou por conta de alguém outro; e) o homem ou assembléia habilitados a agir por conta da república ou de uma corporação subordinada. LESSAY, Franck. “Le Vocabulaire de la Personne”, in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit., p. 161.

²⁶⁰ *Lev. XVI*, p.111.

lhe pertence. Nesse caso, a fonte a partir da qual procedem os signos que se tornam manifestos é considerada natural. Em contrapartida, a pessoa é dita fictícia ou artificial quando age e fala não em nome de si mesma, mas em nome de outro indivíduo. Nesse caso, a emissão de palavras e ações procede de uma fonte artificial, uma vez que são consideradas como representando as palavras e ações não daquele que as torna manifestas, mas de um outro indivíduo. Mas a noção de representação recobre ambos os casos e, juntamente com Franck Lessay, podemos dizer que “a pessoa é sempre um eu, uma identidade, mas um eu que se decompõe em dois elementos, pela virtude dessa *pessoa* reconduzida a seu sentido etimológico de máscara: um representante e um representado; um ator e um autor.”²⁶¹ No caso das pessoas artificiais, há dois indivíduos distintos, dos quais um é o representante e outro o representado, ao passo que no caso das pessoas naturais há também um representante e um representado, mas ambos coincidem no mesmo indivíduo, que age e fala em nome de si mesmo.

As pessoas artificiais são constituídas mediante um ato jurídico de autorização que, segundo Hobbes, é o princípio que confere legitimidade à representação:

“Das pessoas artificiais, algumas têm suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. E então a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o AUTOR, casos estes em que o ator atua por autoridade. Pois aquele que, ao falarmos de bens e posses, é chamado *proprietário*, em latim *Dominus*, e em grego *kurios*, ao falarmos de ações é chamado de um autor. E tal como o direito de propriedade se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama AUTORIDADE e às vezes *mandato*. De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa

²⁶¹ Lessay, Franck. “Le Vocabulaire de la Personne”, in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit., p. 158.

sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito.”²⁶²

O termo autoridade designa o direito de praticar uma ação, e por extensão o direito de proferir palavras. Uma pessoa artificial é constituída, portanto, quando um indivíduo X confere a um indivíduo Y, mediante um ato de autorização, o direito de realizar uma certa classe de ações, assim como o de proferir uma certa classe de palavras, reconhecendo-as como se fossem suas próprias ações e palavras. A autoridade, nesse sentido, não deve ser entendida como um atributo do autor, mas como um direito conferido ao ator mediante mandato.²⁶³ A propósito da delegação de autoridade, vale notar que o representado é obrigado a reconhecer como suas todas as palavras e ações realizadas pelo representante dentro dos limites da autorização, pois “quando o ator faz um pacto por autoridade, compromete assim o autor, não menos do que se este mesmo o fizesse, nem o sujeita menos a todas as suas conseqüências.”²⁶⁴ Entenda-se com isso que, além da noção de direito, a definição de autoridade implica também a noção de responsabilidade, pois ao constituir uma pessoa artificial, investindo um ator do direito de agir e falar em seu nome, o autor conseqüentemente assume a total responsabilidade pelos atos executados segundo os limites de sua autorização.²⁶⁵ O representado não pode, contudo, ser responsabilizado

²⁶² Lev. XVI, p. 112.

²⁶³ Cf. JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit., p.88.

²⁶⁴ Lev. XVI, p.112.

²⁶⁵ As implicações da definição hobbesiana de autoridade são tematizadas com grande clareza por Hanna Pitkin em seu livro *The concept of representation*, cujo primeiro capítulo é consagrado à discussão do problema da representação em Hobbes. Segundo a autora, “Hobbes recognizes two aspects of authority, or what it means to own an action. He defines it as the right to perform the action, but apparently regards it equally as responsibility for the action (as if one had done it oneself). This duality is reflected in two alternative ways of describing the authorization process. Sometimes Hobbes speaks as if a man who has the right to do an action commissions someone else to do it for him. At other times, Hobbes describes a man making himself owner of, making himself responsible for, what someone else is going to do. In both situations the rights and privileges accrue to the one who is authorized, the obligations and

pelas ações realizadas pelo representante fora dos limites do mandato que lhe foi concedido, pois nesse caso já não se trata mais de representação, mas de uma usurpação. E aquele que celebra um pacto com um representante, sem estar seguro da autoridade que este possui, assume todos os riscos que possam advir de uma tal convenção, pois “ninguém está obrigado por um pacto do qual não é autor, nem conseqüentemente por um pacto feito contra ou à margem da autoridade que ele mesmo conferiu.”²⁶⁶

As pessoas artificiais são constituídas mediante dois tipos fundamentais de mandato: os mandatos limitados e os mandatos ilimitados. Os mandatos limitados são aqueles que autorizam o representante a realizar uma classe determinada de ações e a proferir uma classe determinada de palavras, ao passo que os ilimitados o autorizam a fazer e dizer absolutamente tudo aquilo que lhe parecer conveniente. O representante que receber um mandato limitado deve agir e falar em nome do representado apenas segundo os limites estabelecidos pelas cláusulas do mandato que o instituiu representante, mas para o beneficiário de um mandato ilimitado não há restrições.

O soberano civil de um Estado hobbesiano é uma pessoa artificial, visto que suas palavras e ações são consideradas não como suas próprias, mas como pertencendo a cada cidadão. Ao celebrar a convenção jurídica que opera a passagem do estado de natureza ao estado político, cada indivíduo confere a seu representante, mediante um ato de autorização, o direito de agir e falar em seu nome, e se compromete, dessa maneira, a reconhecer como suas cada uma das palavras e ações respectivamente por ele proferidas e realizadas. Não se deve pensar, contudo, que

responsibilities to the one who authorizes”. PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*, Berkeley: University of California Press, 1967; p. 19.

²⁶⁶ *Lev. XVI*, p.112.

esse mandato seja do tipo limitado, pois, na perspectiva hobbesiana, um soberano civil só é capaz de garantir a segurança de seus cidadãos se possuir um poder absoluto e incomparável, de modo que, ao instituir o Estado, os homens devem assumir o compromisso de reconhecer como suas absolutamente *todas* as palavras e ações daquele que vier a se tornar seu representante; nas palavras do autor, “é como se cada homem dissesse a cada homem, *eu autorizo e transfiro meu direito de governar a mim mesmo a este homem ou a esta assembléia de homens, com a condição de que você transfira seu direito a ele, e autorize todas as suas ações da mesma maneira*”²⁶⁷. Do ponto de vista jurídico, portanto, não há limites para a autoridade do soberano.

O que confere ao soberano civil de um Estado o direito de governar seus súditos é o ato jurídico mediante o qual cada indivíduo de uma multidão autoriza suas palavras e ações, e assume o compromisso de reconhecer cada uma delas como suas próprias. Hobbes admite que o beneficiário desse direito possa ser um homem ou uma assembléia de homens, mas faz questão de destacar que em ambos os casos a pessoa representativa do Estado é *única*, pois o poder civil não é verdadeiramente soberano e não realiza a finalidade de sua instituição se não for indivisível. Ora, se a razão exige que a soberania seja absoluta e indivisível, e se o critério para a interpretação correta das Escrituras é a conformidade com as exigências da razão, a doutrina segundo a qual a Igreja atual, ou a multidão de cristãos que vivem agora ou que, estando mortos, devem ressuscitar no último dia, é o Reino de Deus só pode constituir um abuso de linguagem dos mais graves. Segundo Hobbes, as autoridades religiosas que solicitam obediência a suas próprias leis, e consideram que a obediência a essas leis é mais importante que a obediência às leis civis, com base na idéia de que os prêmios e

²⁶⁷ Lev. XVII, p. 120.

castigos eternos seriam mais desejáveis e temíveis que os prêmios e castigos temporais, não passam de impostores e usurpadores, uma vez que os membros de uma sociedade politicamente organizada devem obediência exclusivamente a seu governante civil. Do ponto de vista do direito, o portador da pessoa representativa do Estado, seja ele um homem ou uma assembléia, é o único que possui o direito de governar, mas, na prática, a mera presença de um poder espiritual que rivalize com o poder civil, exigindo a obediência dos cidadãos, equivale a uma divisão da soberania em dois poderes. Em princípio, uma lei canônica não se opõe necessariamente à lei civil, e pode até mesmo corroborá-la, mas a história nos mostra que grupos religiosos tendem a se comportar como inimigos do Estado, exigindo que seus seguidores lhes sejam mais obedientes que ao próprio Estado. Hobbes não acreditava que a religião pudesse ser suprimida da sociedade, uma vez que suas origens estão enraizadas na própria natureza humana, e até admitia que diferentes grupos religiosos pudessem conviver pacificamente em uma mesma nação, o que é evidenciado por sua tentativa de reduzir os artigos de fé necessários à salvação a um número mínimo. Mas a guerra civil que dividiu seu país no século XVII mostrou-lhe que os homens se deixam persuadir mais facilmente por doutrinas religiosas, mesmo que estas sejam contrárias à razão, que por demonstrações científicas. Daí a importância do controle da opinião pública por parte do Estado.

A crítica hobbesiana à demonologia

No *Leviathan*, Hobbes empreende também um ataque enérgico contra a doutrina oficial dos demônios sustentada por autoridades religiosas de seu tempo²⁶⁸. Segundo o filósofo inglês, a demonologia deve ser considerada uma doutrina errônea do ponto de vista científico e particularmente pernicioso do ponto de vista político. Sua reação negativa não constitui, todavia, um caso isolado em sua época. Com efeito, não são poucos os pensadores modernos que, através de seus escritos, contribuíram para o declínio do diabo²⁶⁹, opondo-se à visão de mundo medieval segundo a qual os homens estariam sujeitos não apenas à influência como também ao controle de espíritos maléficos. Aos olhos desses autores, a demonologia também se afigurou como uma doutrina contrária à razão e perigosa sob diversos aspectos. Historicamente, a ciência moderna, florescente nos séculos XVI e XVII, permitiu a esses filósofos mobilizar uma vasta gama de argumentos contra as teorias acerca do diabo que haviam prevalecido na Idade Média e que ainda resistiam às mudanças trazidas pelos novos tempos.

Os vários ataques contra a demonologia realizados no início da modernidade foram motivados pelas preocupações mais diversas. Segundo Jeffrey Burton Russell, uma das razões fundamentais para o ceticismo em relação aos demônios foi o declínio da “febre” relacionada à bruxaria (*witch craze*). As preocupações exacerbadas acerca da bruxaria atingiram um ponto crítico a partir do momento em que as suspeitas e

²⁶⁸ A propósito do conceito do Diabo na cultura inglesa entre a Reforma e o fim da guerra civil, cf. JOHNSTONE, Nathan. *The Devil and Demonism in Early Modern England*, New York: Cambridge University Press, 2006.

²⁶⁹ J. B. Russell realiza um levantamento dos autores modernos que, de alguma maneira, se opuseram à demonologia, entre os quais Descartes e Francis Bacon. Cf. RUSSELL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles: The devil in the modern world*. New York: Cornell University Press, 1990; Capítulo III.

processos por bruxaria começaram a atingir os poderosos. “As próprias elites,” observa Russell, “quando começaram a ser ameaçadas, emprestaram de bom grado sua influência ao processo de educação da população na nova ortodoxia do ceticismo”²⁷⁰. Foi então que os esforços no sentido de enfraquecer a crença na bruxaria começaram a obter êxito.

Russell destaca ainda o fato de que a figura do diabo havia alcançado uma posição de tamanha proeminência, que os teólogos passaram a temer a possibilidade de que ele se tornasse independente de Deus²⁷¹. Caso isso viesse a ocorrer, uma perigosa forma de maniqueísmo²⁷² poderia contaminar a doutrina cristã de modo subreptício, o que seria uma grave heresia. Para se preservar a ortodoxia da doutrina cristã seria preciso, então, evitar a representação de Deus e do diabo como princípios opostos e com poderes equiparáveis. Daí a necessidade de se moderar a importância conferida ao demônio.

Embora seja muito pouco provável que Hobbes tenha permanecido alheio às preocupações concernentes aos processos movidos contra os suspeitos de bruxaria, assim como às preocupações de caráter teológico, seus escritos revelam uma preocupação de caráter predominantemente político, que vai além das preocupações

²⁷⁰ RUSSELL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles: The devil in the modern world*; op. cit.; pp. 77-78.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*; p.78.

²⁷² Ao comentar as teorias da redenção mais importantes da Idade Média, A. P. Martinich aponta a exagerada e problemática proeminência conferida ao diabo pela teoria agostiniana do resgate: “According to the ransom theory, which was developed most fully by Saint Augustine, human beings were originally under the control of God. After they sinned, they came under the control of the devil and needed to be redeemed. Since they had been captured by the devil through an injustice – disobedience to God – they could be redeemed only through an injustice. That injustice was the death of Jesus on the cross, because, as a wholly innocent man, he did not deserve to die. While there is some biblical support for this theory, it nonetheless has serious problems, which were exposed by Anselm of Canterbury in the late eleventh century. He pointed out that it is Manichean. If humans are under the control of the devil and God must defeat him in order to reestablish control, then the devil is on the same level as God. But that is heretical. The devil is a creature just like humans and is under the dominion of God” (MARTINICH. A. P. *The two gods of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2002; p.267).

apontadas por Russell. O que suas idéias colocam em questão, acima de tudo, são as pretensões políticas dos responsáveis pela sustentação da doutrina dos demônios.

O capítulo XLV do *Leviathan*, intitulado “Da demonologia e outras relíquias da religião dos gentios”, atesta o fato de que, não obstante os muitos esforços empreendidos na modernidade com o intuito de desconstruir ou ao menos enfraquecer a força da demonologia, o ceticismo com relação aos demônios ainda encontrava resistência. O diabo, portanto, estava em declínio, mas de modo algum suprimido²⁷³. Com efeito, uma discussão da demonologia em um tratado consagrado à política só se justifica na medida em que tal doutrina não apenas encontra autores dispostos a apoiá-la, como também pessoas dispostas a agir politicamente segundo as proposições por ela sustentadas.

Nesta seção, tentaremos mostrar que, na perspectiva hobbesiana, a demonologia, assim como as demais doutrinas das trevas discutidas por Hobbes na quarta parte do *Leviathan*, também pode ser entendida como um abuso de linguagem. Para isso, empreenderemos um exame de alguns dos pontos centrais da doutrina dos demônios discutidos por nosso autor no capítulo XLV do *Leviathan* a partir dos princípios da teoria da linguagem exposta no capítulo IV da mesma obra.

Hobbes inicia sua crítica à demonologia retomando algumas das considerações acerca da visão e da imaginação apresentadas logo nos capítulos iniciais do *Leviathan*, e lembra que a impressão causada pelos objetos exteriores sobre o órgão da vista produz imaginações que parecem ser não apenas representações mentais, mas os próprios objetos exteriores. No entanto, um simples experimento é suficiente para mostrar que tais imaginações não existem senão na mente. Quando pressionamos com

²⁷³ A esse propósito, conferir RUSSELL, J. B. *Mephistopheles: the devil in the modern world*, op. cit.; p. 78.

força o órgão da vista, percebemos uma luz que não é vista por mais ninguém, e que continua a ser percebida mesmo depois que a pressão cessa. A visão desta luz se explica pelo fato de que a pressão exercida no olho dá início a um movimento interno que produz a imaginação da luz. Não é preciso, portanto, supor que as imagens percebidas pela mente sejam os próprios objetos exteriores²⁷⁴.

Esta explicação acerca do mecanismo da visão é importante na medida em que constitui o fio condutor da crítica hobbesiana à demonologia. Com efeito, a partir dela o autor acredita poder oferecer um argumento eficaz contra a doutrina oficial dos demônios. Ao que tudo indica, a abordagem proposta por Hobbes representa uma tentativa de submeter um assunto até então tratado predominantemente pela religião aos rigores da ciência²⁷⁵.

O autor argumenta então que as imagens às quais os homens dão o nome de demônios não passam de representações existentes apenas na mente daqueles que as percebem, causadas por algum destempero nos órgãos da visão:

“Essa natureza da visão, não tendo sido jamais descoberta pelos homens que nos tempos antigos aspiravam ao conhecimento natural, e muito menos por aqueles que não consideram coisas tão remotas (como é esse conhecimento) do seu uso presente, foi difícil aos homens conceber essas imagens na imaginação e nos sentidos a não ser como coisas realmente existentes fora de nós. Algumas das quais (porque evanescem não se sabe por que nem como) terão de ser absolutamente incorpóreas, quer dizer, imateriais, formas sem matéria, cor ou figura sem nenhum corpo colorido ou figurado, e que eles podem colocar em corpos aéreos (como uma roupa)

²⁷⁴ Cf. *Lev.* XLV, p. 440.

²⁷⁵ Segundo A. P. Martinich, não há nada de impertinente na abordagem hobbesiana da percepção no contexto da demonologia: “Hobbes is indicating, I believe, that the scientific account of perception must be accepted; that religious beliefs have to be accommodated within the scientific view if they are to be preserved; and that there is no incongruity in discussing scientific issues within the context of religious issues” (MARTINICH, A. P. *The two gods of Leviathan*. op. cit., p.253).

para as tornarem visíveis quando quiserem aos nossos olhos corpóreos; e outros dizem que são corpos e criaturas vivas, mas feitas de ar ou outra matéria mais sutil e etérea, que, (quando são vistos) se condensam. Mas ambos concordam com uma designação para elas: DEMÔNIOS.”²⁷⁶

Segundo Hobbes, a palavra *demônio* é empregada por aqueles homens pouco instruídos que, desconhecendo a natureza da visão, erroneamente denominam certas imagens na imaginação ou nos sentidos como se estas fossem coisas existentes no mundo e independentes da mente. Ora, de acordo com o capítulo IV do *Leviathan*, há um abuso de linguagem sempre que “os homens registram erradamente os seus pensamentos; pela inconstância da significação das suas palavras, com as quais registram como concepções suas aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam”²⁷⁷. O que a crítica hobbesiana à demonologia procura mostrar é que as imagens conhecidas como demônios são concebidas pela mente como algo que *parece* existir exteriormente e independentemente de nossas mentes, mas na realidade não correspondem a algo que *realmente* exista fora de nossos corpos, e que não se pode passar da ordem do parecer para a ordem do ser, uma vez que este salto é desautorizado pela razão. Mas é exatamente isso o que fazem os homens ao dar o nome de demônios a meras representações do espírito, entendendo pela palavra demônio um objeto existente no mundo. Na medida em que desconhecem a natureza da visão, assim como a natureza imaginária dos conteúdos percebidos pela mente, denominam erroneamente seus pensamentos, os homens cometem um abuso de

²⁷⁶ Lev. XLV, pp. 440-441.

²⁷⁷ Ibid. IV, p. 25.

linguagem, cujas conseqüências podem ter um alcance muito maior do que se possa imaginar.

Vale notar ainda que Hobbes propõe uma distinção fundamental entre quatro tipos de denominações: as denominações de corpos, de acidentes, de representações e de denominações²⁷⁸. As denominações de corpos, tais como vivo, móvel e quente, designam a matéria propriamente dita; as denominações de acidentes designam as propriedades percebidas na matéria, tais como o ser movido e o ser quente; as denominações de representações designam as propriedades de nossos próprios corpos, tais como a visão, a cor ou a idéia de algo em nossa imaginação; por fim, as denominações de denominações, tais como geral e universal, designam os próprios nomes²⁷⁹. Os homens enganam-se sempre que atribuem uma determinada denominação a algo que não lhe convém, como quando, por exemplo, dão uma denominação de coisa a algo que, a rigor, não passa de uma propriedade existente apenas na mente. Ora, se aquilo a que os homens chamam de demônio não é outra coisa senão uma imagem produzida na mente, é claro que a única espécie de denominação que lhe convém é aquela que convém a todas as demais representações mentais. Entrementes, porém, pelo fato de desconhecerem a natureza da visão, assim como o estatuto das diferentes partes do discurso, os homens ignorantes designam aquilo que consideram espíritos imateriais e independentes da mente por meio de denominações que não convêm a tais concepções, cometendo assim um abuso de linguagem. O uso da palavra demônio seria filosoficamente justificável apenas se por meio dela os homens significassem de modo suficiente a concepção que têm de uma

²⁷⁸ Cf. *Lev.* IV, pp. 20-30.

²⁷⁹ A esse propósito, conferir: ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit; Segunda Parte, Cap. IV. ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes – Conditions de la politique*, op. cit; Primeira Parte, cap. II.

mera imaginação produzida pelo destempero de seus órgãos da visão. Entretanto, uma vez que empregam o termo para designar algo que acreditam ter concebido não apenas como representação, mas como uma coisa exterior à mente, são passíveis de censura, e tanto mais por acreditarem que tais espíritos são desprovidos de matéria.

Palavras são palavras, e a elas nós damos o significado que quisermos (assim pelo menos foi quando as línguas foram criadas). No capítulo IV do *Leviathan*, como vimos anteriormente, Hobbes faz questão de assinalar o caráter arbitrário da imposição de nomes aos objetos com os quais entramos em contato. Não há nada na natureza que nos sugira os nomes que damos às coisas²⁸⁰. Daí a diversidade das línguas faladas ao redor do mundo e sua evolução ao longo dos séculos. Segundo o autor, Deus teria ensinado a Adão os nomes de alguns objetos, mas coube a Adão e à sua descendência denominar as demais coisas, conforme as exigências com as quais se deparavam. Ademais, as palavras são signos do pensamento, e não das coisas propriamente ditas, às quais simplesmente se referem, como mostra o *De Corpore*²⁸¹. Os objetos e estados de coisas existentes no mundo são denotados pelas palavras, ou seja, são apontados ou designados, mas não significados. Em sentido próprio, a linguagem significa apenas o pensamento. Ora, se a imposição de nomes é arbitrária, e se o nome é signo do pensamento, pode-se concluir facilmente que uma mesma palavra pode assumir os significados mais diversos, segundo o arbítrio dos homens. Foi exatamente isso o que aconteceu com a palavra demônio. Hobbes faz notar que, entre os gregos, o termo era atribuído tanto aos espíritos considerados bons quanto àqueles considerados maus. Ao chegar aos judeus, contudo, o termo passou a designar apenas

²⁸⁰ Cf. A esse propósito, conferir: MARTINICH, A. P. *Hobbes*, op. cit.; cap. V; ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, cap. IV. ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes – Conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987, Primeira Parte, cap. II.

²⁸¹ Cf. *D.Co.* II, 5.

os espíritos maus. A propósito, esta foi a significação herdada pela tradição cristã em seu conjunto.

Um dos fatores que contribuíram para o declínio da demonologia no início da modernidade, como vimos no início dessa seção, foi a preocupação de alguns teólogos com a possibilidade de que o demônio se tornasse uma figura independente de Deus, tamanha era a proeminência a ele conferida por alguns autores desde a Antiguidade. Em *Discoverie of Witchcraft* (1584), por exemplo, Reginald Scot questiona com grande preocupação os excessos da demonologia representados pela bruxaria, na medida em que eles poderiam conduzir a uma visão de mundo maniqueísta. Segundo Jeffrey Burton Russell, Scot não colocava em dúvida a existência de Satã, uma vez que suas idéias inscrevem-se ainda no quadro da antiga visão de mundo, mas apenas procurava chamar a atenção para o fato de que “muitas das referências bíblicas aos demônios são figuras de linguagem, e o Cristianismo não exige nem deveria tolerar a superstição de que nós estamos constantemente sob o ataque de espíritos maus”²⁸². A posição de Hobbes é muito próxima da de Reginald Scot, e não apenas porque considera certas referências bíblicas aos demônios figuras de linguagem, mas também na medida em que sua crítica questiona a base bíblica da demonologia, tal como sustentada pelos “governantes das trevas”.

Hobbes pergunta, em primeiro lugar, por que razão a demonologia, sendo uma doutrina falsa, não foi contestada por Cristo, que em diversas ocasiões fala de uma maneira que parece confirmá-la. Com efeito, “quando Cristo diz: *um espírito não tem carne nem ossos*, embora mostre que há espíritos, não nega que sejam corpos”²⁸³, e “quando São Paulo diz: *Ressuscitaremos como corpos espirituais*, ele reconhece a

²⁸² RUSSELL, J. B. *Mephistopheles: The devil in the modern world*; op. cit., p.78.

²⁸³ Lev. XLV, p. 442.

natureza dos espíritos, mas que eles são espíritos corpóreos, o que não é difícil de compreender”²⁸⁴. Pois há diversos corpos que ocupam lugar no espaço e que, todavia, não são feitos de carne e osso. Um exemplo é o ar. Aqueles que sustentam a demonologia, por outro lado, se referem aos demônios como espíritos imateriais, destituídos de corpo, o que não é confirmado nem pela razão, nem tampouco pelas palavras de Cristo²⁸⁵.

Segundo as Escrituras, ademais, Cristo fala ao diabo e lhe ordena que saia do corpo de um homem. Hobbes pergunta então se esse modo de falar não seria impróprio, se por diabo se entender uma doença, um frenesi, um lunatismo ou um espírito corpóreo. Pois não parece razoável supor que as doenças possam *ouvir* uma ordem. Hobbes responde então que não há nada de impróprio na fala de Cristo, uma vez que ela é metafórica, ou seja, é uma figura de linguagem – para usar a expressão de Reginald Scot:

“O comando de nosso Salvador dirigido à loucura ou ao lunatismo que ele cura não é mais impróprio do que sua censura à febre, ou ao vento e ao mar, pois também estes não ouvem; ou do que a ordem de Deus à luz, ao firmamento, ao sol e às estrelas, quando lhes ordenou que existissem, pois não podiam ouvir antes que tivessem um ser. Mas essas falas não são impróprias, porque significam o poder da palavra de Deus; por isso, também não é impróprio dar ordens à loucura ou ao lunatismo (sob a designação de diabos, pela qual eram então comumente entendidos) para que se afastassem do corpo de um homem.”²⁸⁶

²⁸⁴ Lev. XLV, p. 442.

²⁸⁵ No próximo capítulo, trataremos do materialismo hobbesiano.

²⁸⁶ Lev. XLV, pp. 442-443.

Na seqüência de sua argumentação, Hobbes afirma jamais ter encontrado uma passagem bíblica que pudesse endossar a idéia segundo a qual um homem poderia ser possuído por um outro espírito corpóreo além de seu próprio espírito. As diversas passagens que parecem confirmar tal idéia devem ser entendidas segundo os diversos sentidos atribuídos pela Bíblia ao termo espírito²⁸⁷, e não literalmente, como pretendem os defensores da demonologia.

Apesar de todos estes argumentos mobilizados contra a doutrina dos demônios, permanece, contudo, uma dificuldade que não é ignorada por Hobbes. Trata-se de explicar por que razão, afinal, Cristo e seus apóstolos não ensinaram ao povo, do modo mais claro possível, que não existem espíritos incorpóreos. Mas nosso autor contenta-se em responder que tais questões “são mais curiosas do que necessárias para a salvação dos cristãos”²⁸⁸. Com efeito, a finalidade da pregação de Jesus na terra teria consistido apenas em mostrar-nos que “*ele era o Cristo, o filho do Deus vivo, enviado ao mundo para se sacrificar pelos nossos pecados e, ao retornar, reinar gloriosamente sobre seus eleitos, e para salvá-los dos seus inimigos eternamente*”²⁸⁹. Nesse sentido, podemos dizer, juntamente com A. P. Martinich, que “se Jesus tivesse tentado argumentar que demônios não existem, ele teria se engajado em ciência natural e não na missão pela qual estava na terra”²⁹⁰.

No que diz respeito a suas conseqüências para a política, Hobbes faz questão de notar que, como todas as demais doutrinas do Reino das Trevas, a demonologia é mantida pelas autoridades eclesiásticas com vistas ao ganho pessoal. Muito embora não haja nada a se temer da parte dos demônios, uma vez que estes não passam de

²⁸⁷ Cf. Lev. XLV, p. 442.

²⁸⁸ *Ibid.* XLV, p. 444.

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ MARTINICH, A. P. *The two gods of Leviathan*; op. cit., p.254.

imagens existentes apenas no espírito, os “governantes das trevas” insistem em promover entre os homens o temor às forças demoníacas, como se os demônios fossem entidades independentes de nossas mentes, pois “por sua demonologia, e pelo uso do exorcismo, e outras coisas pertencentes a isto, conservam (ou julgam conservar) mais o povo espantado por seu poder”²⁹¹. Ora, a esse propósito vale lembrar que, segundo o capítulo IV do *Leviathan*, há um abuso de linguagem sempre que os homens “usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e através disso enganam os outros”²⁹². Como podemos observar, este abuso de linguagem compreende dois elementos distintos: o uso metafórico das palavras, por um lado, e o propósito de enganar, por outro. A partir do que foi dito acima acerca do uso metafórico que Cristo faz do termo demônio, fica patente que o uso de metáforas, considerado isoladamente, não constitui de modo algum uma condição suficiente para a caracterização de um abuso de linguagem. Não haveria nada mais desrespeitoso, no século XVII, do que a afirmação ou a suposição de que Cristo teria tido a intenção de enganar seus discípulos. É verdade que Hobbes muitas vezes ataca seus adversários eclesiásticos de modo sarcástico e terrivelmente insultuoso, mas em seus escritos não há sequer um único insulto dirigido à pessoa de Jesus. O uso de metáforas, portanto, não constitui um motivo suficiente para repreensão. A esse propósito, vale ainda lembrar que o próprio autor, de modo particular no *Leviathan*, faz uso sistemático de metáforas e muitos outros recursos retóricos, a começar pelo título da obra. Se o emprego de metáforas, por si só, bastasse para a caracterização de um abuso de linguagem, poder-se-ia levantar uma grave suspeita acerca da credibilidade daquele que foi o mais célebre dos tratados

²⁹¹ *Lev.* XLVII, p. 477.

²⁹² *Ibid.*, IV, p. 26.

políticos de Hobbes. A esse respeito, Q. Skinner²⁹³ mostra que, ao escrever o *Leviathan*, Hobbes se viu compelido por uma série de razões a reconsiderar suas críticas à metáfora apresentadas em suas obras compostas em uma primeira fase de sua carreira intelectual, fase esta que foi marcada por uma oposição à cultura humanista, profundamente retórica em sua essência. Segundo a tese proposta por Skinner, em uma fase mais tardia, à qual corresponde à redação do *Leviathan*, Hobbes teria então se convencido de que o raciocínio, por si só, não é suficiente para persuadir as pessoas acerca das verdades por ele descobertas. Nesse sentido, a exposição do conhecimento científico deveria ser complementada pelo uso não apenas da metáfora, mas também de uma vasta gama de recursos retóricos capazes de produzir persuasão. A isso poderíamos talvez acrescentar que no *Leviathan* persiste uma interdição ao uso de metáforas, mas apenas no que diz respeito à construção das definições a partir das quais a ciência se constitui.

Além do emprego de metáforas, o segundo abuso de linguagem referido por Hobbes supõe algo que poderia ser chamado de *propósito* ou *intenção* de enganar. A doutrina dos demônios poderia, portanto, ser considerada um abuso de linguagem na medida em que aqueles que a sustentam pretendem com isso manter o controle sobre as almas dos homens. Aliás, logo no início da quarta parte do *Leviathan* o autor não hesita em atribuir esse propósito escuso aos governantes do Reino das Trevas. Com efeito, segundo a definição proposta, o Reino das Trevas, ao qual as Sagradas Escrituras fazem referência, não é outra coisa senão uma “*confederação de impostores que, para obter domínio sobre os homens no mundo presente, tentam, por meio de*

²⁹³ SKINNER, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Parte II.

*obscuras e errôneas doutrinas, extinguir neles a luz, tanto da Natureza quanto do Evangelho, e assim desprepará-los para o Reino vindouro de Deus*²⁹⁴.

A sustentação de uma doutrina errônea tal como a demonologia seria desculpável apenas entre aqueles que, desconhecendo a natureza da visão, davam o nome de demônio a certas imagens produzidas pelo destempero do órgão da visão, entendendo pelo nome demônio um espírito incorpóreo existente fora da mente. Mas, uma vez demonstrada a impropriedade do significado até então atribuído ao termo, não há mais motivo para sua utilização em caráter oficial. Cabe lembrar, a esse respeito, que ao falar em demonologia, Hobbes tem em mente não exatamente a crença nos demônios, mas a doutrina oficial dos demônios, sustentada por autoridades que se arrogam o direito de comandar os homens em geral, inclusive aqueles que não se encontram dentro dos limites de seus domínios políticos. Hobbes, por sua vez, não sente o menor constrangimento em se apresentar ao leitor como alguém que, de modo definitivo, logrou êxito em solapar os fundamentos da demonologia. Partindo-se do pressuposto de que sua crítica é teoricamente consistente, não haveria mais razão para a sustentação da doutrina em questão. Se as autoridades eclesiásticas persistem num erro suficientemente desmascarado, é porque estão mal intencionadas.

Segundo o capítulo IV do *Leviathan*, há também um abuso de linguagem quando, “pelas palavras eles [os homens] declaram ser sua vontade aquilo que não é”²⁹⁵. Dito de outra maneira, os homens abusam da linguagem quando mentem acerca de sua vontade. Ora, ao aterrorizar os homens com sua demonologia, as autoridades eclesiásticas declaram ser sua vontade promover a salvação dos homens. No entanto, sua verdadeira vontade está voltada para os ganhos que possam ser

²⁹⁴ *Lev.* XLIV, pp. 417-418.

²⁹⁵ *Ibid.* IV, p. 26.

auferidos do medo insuflado nos homens. A demonologia seria, nesse sentido, um dos recursos dos quais os eclesiásticos lançam mão a fim de assegurar a obediência dos homens, ainda que em detrimento da obediência que estes devem a seus legítimos soberanos. Se for verdade que o diabo realmente não existe, deve-se concluir, então, que a demonologia deve ser temida muito mais do que as potências do inferno. Nesse sentido, seria preciso exorcizar não o diabo propriamente dito, mas as doutrinas oficiais a seu respeito. Mal podia Hobbes imaginar que, alguns séculos mais tarde, numa época em que a ciência faria progressos inconcebíveis até mesmo pelas mentes mais brilhantes do século XVII, a doutrina dos demônios continuaria a amedrontar um bom número de pessoas. Nesse futuro distante, contudo, os interesses de caráter político subjacentes à demonologia dariam lugar, em grande medida, à ganância de pessoas ambiciosas e desprovidas do menor escrúpulo, que não hesitam em explorar a credulidade do povo sob pretexto de religião.

Capítulo IV

AS TREVAS RESULTANTES DA VÃ FILOSOFIA

Torn from the Heavens, they fall from the Sky and walk

The streets among mortal men

They hide in shadows, keepers of the night

Mortal life is weak, can't hold back the demons

The blood pours as rain and soon you'll be alone.

Misfits, 'Descending Angel'

CAPÍTULO IV

AS TREVAS RESULTANTES DA VÃ FILOSOFIA

Nenhuma paixão é tão eficaz ao despojar a mente de toda a sua capacidade de agir e raciocinar quanto o medo.

Edmund Burke, “Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo”

Uma das grandes ambições de Hobbes, senão a maior, era ver suas obras de filosofia política e natural transformadas, por ordem do soberano, em doutrina oficial do Estado²⁹⁶. Nosso filósofo acreditava firmemente ter sido capaz de demonstrar, de maneira suficiente e segundo princípios evidentes, as regras do justo e do injusto²⁹⁷, mesmo aos de capacidade medíocre, e não tinha dúvidas de que, se sua doutrina tivesse sido devidamente compreendida pela maioria dos homens de seu tempo, todas as injustiças e loucuras que ele próprio testemunhara, como que do alto da Montanha do Diabo²⁹⁸, poderiam ter sido evitadas. Mas, se tais regras não faltaram e, “a despeito da obscuridade de seu autor brilharam aos homens de boa educação não apenas

²⁹⁶ Como vimos no capítulo precedente, este desejo é manifesto pelo autor no capítulo XXXI do *Leviathan*.

²⁹⁷ Nos *Elements of Law*, seu primeiro grande tratado político, o autor já expressa sua certeza de ter sido o primeiro a ter demonstrado, como nenhum outro autor havia feito até então, a doutrina da justiça e da política: “To reduce this doctrine [of justice and policy] to the rules and infalibility of reason, there is no way, but first, to put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting may not seek to displace: And afterward to build thereon the truth of cases in the Law of nature (which hitherto have been built in the air) by degrees, till the whole be inexpugnable. Now (my Lord) the principles fit for such a foundation, are those which I have heretofore acquainted your Lordship withal in private discourse; and which, by your command I have here put into method” (*E.L.* Epístola dedicatória, p. 19).

²⁹⁸ No *Behemoth*, a expressão “Montanha do Diabo” é uma referência ao episódio bíblico em que o Diabo conduz Jesus ao alto de um monte para tentá-lo, narrado em Lucas 4: 5,6.

daqui, como também dos países estrangeiros”²⁹⁹, por que não receberam a adesão de todos? Em primeiro lugar, esclarece o *Behemoth*, porque “estes [os homens de boa educação] são poucos, se comparados ao restante dos homens, dos quais a maioria não sabe ler; muitos, embora saibam, não dispõem de lazer, e grande parte desses que dispõem tem o espírito inteiramente ocupado e tomado por seus negócios ou prazeres privados”³⁰⁰. O autor reconhece, portanto, que por razões que variam desde o analfabetismo até a falta de ócio derivada da ocupação excessiva com os negócios e prazeres privados, não se pode esperar que os homens, em sua maioria, tenham condições de se dedicar ao estudo da filosofia. Conseqüentemente, não se pode esperar também, como pretendem os *Elements of Law* e o *De Cive*, que a razão, por si só, possa ser capaz de persuadir os homens a aceitar e agir em conformidade com os princípios por ela descobertos, uma vez que, na realidade, são poucos os homens que dispõem do tempo e das competências necessárias à compreensão de tais princípios. Ora, para quem um dia havia demonstrado tanta confiança na força persuasiva da razão, não deve ter sido fácil reconhecer suas limitações. Mas o fato é que isso não impediu nosso autor de afirmar que “é impossível que algum dia a multidão venha a aprender seus deveres de outra maneira que não seja através do púlpito e nos dias de festa”³⁰¹. Ora, essa conclusão é particularmente interessante, uma vez que, corroborando a tese defendida por Q. Skinner e por nós apresentada no capítulo II deste trabalho, nos mostra que a filosofia de Hobbes, pelo menos em sua fase mais madura, é marcada por uma certa desconfiança em relação ao poder da razão, à qual

²⁹⁹ B. I, pp.77-78.

³⁰⁰ *Ibid.*, I, p. 78.

³⁰¹ *Ibidem.*

se acrescenta uma tendência à reabilitação da retórica, tão criticada nos *Elements of Law* e no *De Cive*³⁰².

Para melhor compreender essa reabilitação da retórica, é importante levar em conta o fato de que os pregadores da época de Hobbes, assim como todos aqueles que haviam freqüentado um ginásio elisabetano, eram muito mais versados na arte de manipular as emoções do público por meio de técnicas retóricas do que na arte de demonstrar verdades científicas a partir de princípios³⁰³ e, por essa razão, seu discurso tinha um alcance muito mais amplo que o complicado discurso dos filósofos, que geralmente só faz sentido para aqueles que, em alguma medida, também são filósofos e possuem as competências necessárias à sua compreensão.

Ao retornar do topo da Montanha do Diabo e fazer um balanço de todos os acontecimentos que abalaram seu país entre os anos de 1640 e 1660, nosso filósofo não hesita em apontar o púlpito como único meio capaz de instruir a multidão acerca das regras do justo e do injusto, bem como de seus deveres para com seus governantes, uma vez que o púlpito é o lugar por excelência do exercício da retórica. Mas essa reabilitação da retórica não constitui, de modo algum, uma mera rejeição ou um simples abandono da razão científica. Com efeito, mesmo reconhecendo os limites do poder de persuasão da razão demonstrativa, Hobbes continua convencido do caráter inexpugnável de suas demonstrações, de modo que seria um grande equívoco imaginar que a reabilitação da retórica verificada a partir da redação do *Leviathan*

³⁰² Alguns intérpretes de Hobbes, como Y. C. Zarka e Lucien Jaume, parecem desconsiderar a importância da retórica na filosofia do autor, dado que suas leituras sequer fazem referência à sua presença e ao seu possível significado no *Leviathan*.

³⁰³ Em *Razão em Retórica na Filosofia de Hobbes*, Q. Skinner empreende um amplo e detalhado estudo acerca da educação ginasial na época de Hobbes e mostra que, embora o currículo em cinco partes, composto de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral constituísse, para todos os humanistas da era Tudor, a essência dos *studia humanitatis*, o estudo da gramática e da retórica ocupavam um lugar absolutamente central na formação intelectual dos jovens da época. A esse propósito, cf. SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, op. cit.; parte 1 – A eloquência clássica na Inglaterra renascentista.

poderia ter transformado o filósofo e mero orador. Equívoco maior ainda seria imaginar que a defesa da retórica, empreendida pelo autor, equivaleria a uma defesa da religião em detrimento da filosofia. Afinal, a época de Hobbes foi marcada não apenas por crises políticas, mas também por grandes descobertas científicas que viriam a abalar, de modo decisivo, os paradigmas até então dominantes, assim como a suposta autoridade científica dos líderes religiosos³⁰⁴. Ademais, após o ano de 1640, vários aspectos da ciência produzida na Inglaterra se tornaram sensivelmente diferentes em relação ao período anterior, uma vez que o interesse em assuntos científicos ultrapassou os limites do estreito círculo de cientistas que havia até então, e espalhou-se, de maneira nunca vista até então, entre círculos bem mais amplos. John Aubrey escreveu, a esse propósito, que “a pesquisa no campo do conhecimento natural não começou senão a partir ou por volta da morte do Rei Carlos I”³⁰⁵. Embora esta observação possa minimizar a importância dos cientistas do século XVI e do início do século XVII, ela é importante na medida em que mostra a relevância dos trabalhos produzidos nas décadas de 1640 e 1650 para a história da ciência, assim como sua aceitação pela comunidade intelectual da época.

Em *The Stuart Age – England 1603-1714*, Barry Coward observa, a respeito do mesmo período, que tanto em Oxford quanto em Cambridge, as revoltas iniciais causadas pela guerra civil foram rapidamente superadas, e destaca que, “embora os

³⁰⁴ A esse propósito, vale a pena conferir o parágrafo final do capítulo XLVI do *Leviathan*, no qual o autor critica a supressão da ciência pelas autoridades eclesiásticas de seu tempo e faz referência à perseguição sofrida por aqueles que ousaram desafiá-las, propondo modelos alternativos de explicação do mundo: “With the Introduction of False, we may joyn also the suppression of True Philosophy, by such men, as neither by lawfull authority, nor sufficient study, are competent Judges of the truth. Our own Navigations make manifest, and all men learned in humane Sciences, now acknowledge there are Antipodes: And every day it appeareth more and more, that Years, and Dayes are determined by Motions of the Earth. Neverthelesse, men that have in their Writings but supposed such Doctrine, as an occasion to lay open the reasons for, and against it, have been punished for it by Authority Ecclesiasticall” (*Lev. XLVI*, 473-474).

³⁰⁵ Citado em COWARD, Barry. *The Stuart Age – England 1603-1714*. Harlow: Person Education, 2003; p. 466.

estatutos das universidades refletindo a preocupação convencional com os estudos escolásticos permanecessem inalterados, havia um enorme interesse acadêmico em todos os aspectos da filosofia natural”³⁰⁶. Segundo o historiador, a principal diferença entre as universidades era manifesta pela ênfase que os acadêmicos de Cambridge (onde John Ray era uma personalidade particularmente influente) colocavam no estudo das ciências biológicas, ao passo que os cientistas de Oxford se concentravam mais no estudo das ciências físicas. É importante destacar também que, durante a década de 1650, as cidades de Oxford, Cambridge e Londres testemunharam o desenvolvimento de clubes científicos, nos quais vários cientistas se reuniam tanto para propor quanto para discutir novas idéias científicas, assim como os resultados de suas pesquisas. O mais famoso desses clubes, segundo Coward, era o Oxford Experimental Philosophy Club, cujos membros se reuniam no alojamento de John Wilkins, que era o diretor do Wadham College³⁰⁷.

Mas nenhuma associação científica foi mais famosa que a Royal Society de Londres³⁰⁸, da qual Hobbes sonhava em fazer parte, e cujas origens formais podem ser reconduzidas a novembro de 1660, quando um grupo de cientistas, reunidos no Gresham College, decidiram instituir reuniões semanais regulares, tendo John Wilkins como diretor. Segundo Coward, a carta de autorização recebida pela Royal Society do

³⁰⁶ COWARD, Barry. *The Stuart Age – England 1603-1714*; op. cit.; p. 467.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ “Thomas Hobbes morreu em Hardwick Hall, em Derbyshire, no dia 4 de dezembro de 1679. Àquela altura, fazia quase vinte anos que a Royal Society fora criada, e fazia uma geração ou mais que muitas das mais célebres contribuições inglesas para a revolução científica estavam impressas. William Harvey havia publicado suas descobertas sobre a circulação sanguínea em sua *Exercitatio Anatomica*, em 1628. Em meados do século, John Napier, Isaac Barrow e John Wallis haviam concluído, todos eles, seu mais importante trabalho matemático, havendo Napier anunciado sua descoberta dos logaritmos, pela primeira vez, já em 1614. O *De Magnete*, de William Gilbert, fora publicado antes mesmo dessa data, ao passo que Robert Boyle deu início a seus experimentos de física no correr da década de 1640, acabando por publicar sua comprovação do fenômeno ainda hoje conhecido como lei de Boyle na segunda edição de seus *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Air* [Novos experimentos físico-mecânicos concernentes ao ar], em 1662” (SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*; op. cit.; p. 293).

Rei Carlos II um ano e meio após sua primeira reunião formal, juntamente com seu amplo número de membros, provenientes tanto das classes profissionais quanto das que eram proprietárias de terras, ilustram de modo significativo a nova e influente posição da ciência na sociedade da Inglaterra Restaurada³⁰⁹.

Hobbes foi bastante sensível às descobertas científicas de sua época, e viveu o bastante para participar ativamente do debate sobre sua importância³¹⁰. Ademais, seu desejo de ser lembrado pela posteridade como cientista, juntamente com sua ambição de ser aceito como membro da Royal Society de Londres³¹¹, são sinais evidentes de que, segundo nosso filósofo, um mero retorno à religião, que exigisse uma renúncia às conquistas da ciência, seria simplesmente impensável. O uso da retórica na instrução dos homens deve ser entendido, portanto, como um complemento necessário ao trabalho da razão, na medida em que este geralmente só pode ser acompanhado e apreciado por aqueles que, em algum grau, já estão familiarizados com as demonstrações científicas, mas nunca como substituto daquela faculdade calculadora tão nobre que nos coloca acima das demais criaturas.

³⁰⁹ COWARD, Barry. *The Stuart Age – England 1603-1714*; op. cit.; p. 467.

³¹⁰ “Ele discute a afirmação gilbertiana de que a terra é um ímã no decurso de seu extenso manuscrito de 1642-1643 sobre o *De Mundo*, de Thomas White, trabalho em que também externa, pela primeira vez, suas opiniões parcialmente céticas a respeito da idéia do vácuo. Hobbes teve inúmeros encontros com Harvey no início da década de 1650 e, na carta dedicatória da versão inglesa do *De Corpore*, referiu-se com admiração ao trabalho desse cientista como um raro exemplo de aceitação universal de uma nova teoria científica durante a própria vida de seu autor. Pouco tempo depois, Hobbes publicou um vigoroso ataque contra a explicação do vácuo fornecida por Boyle em seu *Dialogus Physicus*, de 1661, o que instigou Boyle a publicar uma réplica digna, porém mordaz, na segunda edição de seus *Novos experimentos*, no ano seguinte. De maneira ainda mais imprudente, Hobbes tentou descartar o valor da *Arithmetica Infinitorum* de Wallis em suas *Six Lessons [Seis lições]*, de 1656, declarando haver ‘refutado de maneira integral e clara’ a linha de raciocínio de Wallis. Isso acarretou uma resposta imediata e desdenhosa, dando origem a uma acerba guerra panfletária com Wallis e seus associados, a qual continuou a retumbar pelos vinte anos subsequentes”(SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*; op. cit.; p. 294).

³¹¹ Sobre os motivos que levaram a Royal Society a relutar em aceitar Hobbes como membro ativo, cf. MALCOLM, Noel. “A summary biography of Hobbes”; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*; op. cit.; p. 35.

Curiosamente, e a despeito de todo o esforço para a reabilitação da retórica, verifica-se também, a partir do *Leviathan*, uma certa tensão entre razão e retórica que, na filosofia de Hobbes, jamais se resolve inteiramente. Pois, ao mesmo tempo em que lança mão de uma ampla variedade das técnicas retóricas discutidas tanto pelas principais autoridades no assunto do passado quanto de seu próprio tempo, com o propósito de incrementar e aumentar a força persuasiva de seus argumentos, Hobbes não se cansa de alertar o leitor para os riscos de um uso indiscriminado da própria retórica. Em outras palavras, o filósofo inglês admite que há situações em que o discurso científico não só pode como também deve ser acompanhado pelo discurso retórico, uma vez que, do contrário, o leitor não familiarizado com demonstrações científicas poderá não se convencer da verdade daquilo que se lhe demonstra, ainda que as demonstrações sejam impecáveis do ponto de vista lógico; mas ao mesmo tempo, faz questão de deixar bem claro que o uso da retórica deve ser controlado pela razão. Isso significa que, ao cientista, não é permitido fazer uso da retórica para convencer o leitor a aceitar qualquer conclusão, mas tão-somente aquelas conclusões que passarem pelo crivo da razão e que forem demonstradas pela própria razão. É somente nesse sentido que a relação de complementaridade que afirmamos existir entre razão e retórica pode ser compreendida, e é nesse sentido também que um mero retorno não-racional à religião se mostra impensável no quadro da filosofia hobbesiana. Podemos afirmar, portanto, que a instância legitimadora do uso da retórica no discurso científico é, para Hobbes, a razão pois, além dela, não há outro critério por meio do qual se possa verificar se aquilo que se afirma por meio do discurso retórico é verdadeiro ou falso. É verdade que somente aqueles que são suficientemente versados nas ciências têm condições de fazer uso de tal critério, mas

isso não altera em nada o fato de que o uso segregado, ou seja, não supervisionado pela razão, da retórica não pode valer como substituto da ciência.

O perigo do aristotelismo nas Universidades

Nos parágrafos anteriores, vimos que, segundo Hobbes, a despeito de terem sido demonstradas de maneira suficiente em seus tratados políticos, as regras do justo e do injusto não receberam a adesão de todos, uma vez que os homens de boa educação são poucos, se comparados ao restante dos homens, que nem sequer sabem ler ou, quando sabem, não dispõem de tempo e lazer suficientes para a consideração de assuntos de natureza filosófica. Mas o *Behemoth* menciona ainda um outro motivo para o sucesso relativamente pequeno da obra de seu autor entre seus contemporâneos, qual seja, a enorme autoridade das universidades de seu tempo:

“a luz daquela doutrina, portanto, tem estado até o presente coberta e guardada sob uma nuvem de adversários, a qual nenhuma reputação pessoal é capaz de dissipar sem a autoridade das *universidades*. No entanto, todos esses pregadores que disseram o contrário provieram das *universidades*, as quais são para esta nação o que o cavalo de madeira foi para os troianos”³¹².

De acordo com Hobbes, as universidades foram instituídas pelo papa com o único propósito de promover sua própria autoridade nos países onde foram erigidas. E

³¹² B, I, p. 78.

o fato das autoridades eclesiásticas terem se lançado com tanta rapidez ao trabalho de se apoderar dos direitos dos reis, mediante termos e distinções ininteligíveis que não fazem senão cegar os olhos dos outros homens, seria uma prova manifesta de tal desígnio³¹³. No *Behemoth*, o autor afirma que a chamada Teologia Escolástica foi introduzida nas universidades por Pedro Lombardo, o primeiro reitor da Universidade de Paris, o qual foi secundado por João Scot de Duns, e observa que

“[q]ualquer leitor engenhoso, ignorando tal desígnio, poderia julgar que se tratasse de dois dos mais egrégios imbecis do mundo, tão obscuros e disparatados eram seus escritos. Seus sucessores escolásticos aprenderam com eles o truque de impor a seus leitores o que bem entendessem, e de debilitar a força da verdadeira razão com tridentes verbais”³¹⁴.

Esses tridentes verbais - no original, *verbal forks* – aos quais o autor se refere, nada mais são do que as complicadas distinções da escolástica, por meio das quais tantos filósofos medievais procuraram validar os artigos de fé ordenados pelos papas. Nesse esforço de justificação racional da fé, nosso filósofo identifica nada menos que dois grandes problemas: em primeiro lugar, o fato de uma boa parte dos artigos de fé ordenados pelo papa estarem em contradição com os direitos dos reis; em segundo, a constatação de que as distinções e categorias metafísicas utilizadas pelos escolásticos não passam de termos vazios de significado, que não servem para nada a não ser confundir os homens. Mas é exatamente nesse segundo ponto que reside sua eficácia, pois os homens, de modo geral, tendem a temer tudo aquilo que não compreendem. Podemos dizer, nesse sentido, que a terminologia metafísica dos escolásticos constitui

³¹³ Cf. *B. I*, p. 78.

³¹⁴ *Ibid.*, I, p.79.

um importante, senão o maior, instrumento por meio do qual as autoridades religiosas promovem seu poder. A esse propósito, vale lembrar que o frontispício do *Leviathan* mostra, do lado esquerdo, alguns fuzis, espingardas e mosquetes, que representam o poder temporal e, do lado direito, um conjunto de forquilhas e tridentes, que representam o poder espiritual³¹⁵. Essa estratégia visual³¹⁶ empregada pelo autor é particularmente interessante, pois constitui uma prefiguração da crítica que Hobbes viria a dirigir à metafísica escolástica.

No contexto da discussão sobre a instituição das universidades, a tensão entre razão e retórica torna-se particularmente evidente pois, como observa o autor, “foi também das universidades que procederam todos os pregadores, os quais foram despejados na cidade e no campo para aterrorizar o povo, levando-o a uma absoluta obediência aos cânones e ordens do papa”³¹⁷, e embora seja impossível que a multidão venha, algum dia, a aprender seus deveres em relação a seus governantes de outra maneira que não seja através do púlpito e nos dias de festa, “aí [do púlpito], e daí, foi que aprendeu a desobedecer”³¹⁸. Na medida em que os filósofos escolásticos não têm nenhum compromisso com a verdade científica, mas apenas buscam

³¹⁵ Em *The Two Gods of Leviathan*, A. P. Martinich nos oferece uma esclarecedora explicação dos tridentes e forquilhas retratados no frontispício do *Leviathan*: “Beneath the Cannon is the paraphernalia of battle: crossed muskets, drum and drumsticks, flags, fasces, and pikes. Beneath the thunderbolts are the weapons of intellectual disputation, as it is practiced by the clergy-dominated universities. At the left is a trident, labeled ‘Syllogism’. In the middle is a two-pronged fork, with one prong labeled ‘Spiritual’ and the other ‘Temporal’. Crossing behind this fork is another, which also has two prongs, one of which is straight and labeled ‘Directe’; the other is curved and labeled ‘Indirecte’. These probably refer to the distinction between direct and indirect moods of the syllogism, since that distinction was controversial in the sixteenth and early seventeenth century (...) and the terms ‘direct’ and ‘indirect’ had not yet been applied to proofs, to my knowledge. To the right is a two-pronged fork, of which one is labeled ‘Real’ and the other ‘Intentional’. These prongs represent the two classes of real beings, according to late scholastic ontology. The term ‘real being’ is self-explanatory. ‘Intentional beings’ refers to the objects of thought alone. In the foreground of this panel is a pair of horns that encompasses the instruments just described; the horns are labeled ‘Dilema’ (MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*; op. cit.; 366).

³¹⁶ A esse propósito, cf. BREDEKAMP, Horst. “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit..

³¹⁷ *Ibid.*, I, p. 79.

³¹⁸ *Ibid.*, I, p. 78.

promover a autoridade do papa nos países em que as universidades foram estabelecidas, o uso que fazem de certas distinções metafísicas é puramente retórico. Mas, nesse caso, é óbvio que não se trata da boa retórica, utilizada pelo próprio autor como coadjuvante da razão demonstrativa, mas da má retórica, ou seja, daquela cujo uso não é regulado pelos princípios da razão. Então, ao mesmo tempo em que reconhece que a razão, por si só, não possui ou pode não possuir a força persuasiva necessária para obter a adesão da maioria dos homens em torno de certas verdades cientificamente demonstradas, devendo ser suplementada pela retórica, Hobbes faz questão de manifestar sua preocupação com o mau uso que se pode fazer das técnicas retóricas, e não só daquelas discutidas pelas principais autoridades no assunto do passado e de seu próprio tempo, mas também daquelas criadas e desenvolvidas nas universidades da cristandade, com o único propósito de manipular o medo dos homens e, assim, torná-los obedientes aos decretos do papa.

A crítica à doutrina das essências separadas

Ainda no *Behemoth*, Hobbes observa que “foi nas universidades que a filosofia de Aristóteles se tornou um ingrediente em religião, servindo de unguento para um sem-número de artigos absurdos relativos à natureza do corpo de Cristo e à condição dos anjos e santos no céu”³¹⁹, e explica que as autoridades eclesiásticas julgaram adequado levar os homens a acreditar neles, “porque de uns extrairiam proveito e, de

³¹⁹ B, I, p. 79.

outros, reverência ao clero, mesmo a seus mais desprezíveis membros”³²⁰. No que diz respeito ao proveito que tiraram da filosofia de Aristóteles, nosso autor explica que “serviram-se mais de sua obscuridade que de sua doutrina, já que nenhum dos escritos dos filósofos da Antigüidade compara-se aos de Aristóteles quanto à capacidade de confundir e enredar os homens com palavras”³²¹, ecoando as palavras do *Leviathan*, onde havia declarado, em termos não muito lisonjeiros, que

“dificilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a *metafísica de Aristóteles*, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse em sua *Política*, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua *Ética*”³²².

Entre os vários pontos da filosofia de Aristóteles dos quais se serviram as autoridades eclesiásticas no caminho para a promoção de seu próprio poder no mundo, Hobbes confere, tanto no *Leviathan*³²³ quanto no *Behemoth*, uma atenção especial à doutrina das essências separadas discutida na *Metafísica* que, para nosso autor, constitui uma obra tão longe da possibilidade de ser compreendida e tão

³²⁰ B, I, pp. 79-80.

³²¹ *Ibid.*, I, p. 80.

³²² *Lev.* XLVI, 461-462.

³²³ “This doctrine ‘*de essentiis et formis substantialibus separatis*’ is also refuted in the Latin *Leviathan*, Chapter xlvi, but in a much shorter space than in the English text. In truth the chapter in the English *Leviathan* is elliptical enough on these questions, discussing at much greater length the motives behind ‘this doctrine of *Separated Essences*, built on the vain Philosophy of Aristotle’. The motives are ‘political’, Hobbes surmises. Through their teachings on separate essences and on incorporeal souls, phantoms and occult qualities, the scholastics conjured up the existence of a ‘spiritual’ kingdom, already present in this world and thus superior to the ‘political’ kingdom of the sovereign; the ultimate goal of scholastic philosophy being to distract citizens ‘from Obeying the Laws of their Country, with empty names’” (PAGANINI, Gianni. “Hobbes’s Critique of the Doctrine of Essences and its Sources”; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 338-339).

contrária á razão natural que “quem quer que pense que há algo para ser compreendido por ela, deve considerá-la sobrenatural”³²⁴.

Segundo Hobbes, a metafísica de Aristóteles está centrada em torno da idéia de que existem no mundo certas essências separadas dos corpos, às quais chamam essências abstratas e formas substanciais. Mas em que exatamente consistiriam tais essências? Embora o *Behemoth* as defina simplesmente como seres separados de tudo o que existe³²⁵, o *Leviathan* oferece uma discussão muito mais ampla e detalhada do assunto, apontando os abusos de linguagem sobre os quais tal doutrina se assenta.

É interessante notar que o fio condutor da crítica à doutrina das essências separadas empreendida no capítulo XLVI do grande tratado político de 1651 é a afirmação da materialidade do universo, em uma passagem que pode muito bem ser considerada a carta magna do “corporeísmo hobbesiano”:

“O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam *homens mundanos*, mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é *nada*, e conseqüentemente está em *nenhures*”³²⁶.

Apesar da clareza com que é formulado, não são poucas as dificuldades levantadas pelo “corporeísmo hobbesiano”. Uma dificuldade particularmente importante diz respeito à natureza de Deus. Pois, se o universo em sua totalidade,

³²⁴ *Lev.* XLVI, 463.

³²⁵ Cf. *B.*, I, p. 80.

³²⁶ *Lev.* XLVI, p. 463.

assim como cada uma de suas partes, é corpóreo, e se aquilo que não é corpo não é parte do universo e, portanto, não existe, uma vez que o universo é tudo o que existe, segue-se que, se Deus existe, ele também é corpo. Hobbes não chega a afirmar com todas as letras tal conclusão, mas ninguém precisa ter grandes conhecimentos em lógica para saber que, com base nas premissas de seu argumento, essa é a única conclusão possível. Mas a dificuldade do argumento não reside na inferência lógica propriamente dita, e sim na verdade, tanto da conclusão à qual as premissas conduzem quanto das próprias premissas, de modo que podemos dizer, sem mais, que não se trata de um problema lógico, mas epistemológico. Com efeito, se a lógica nos conduz à conclusão de que Deus é corpóreo, qual é a garantia epistêmica que temos de que a corporeidade que se predica de Deus, admitindo-se que ele exista, realmente corresponde a uma de suas características ou propriedades essenciais? Para encontrarmos uma resposta para essa questão, precisamos fazer uma série de esclarecimentos.

Em primeiro lugar, é preciso destacar que, muito embora tenha sido considerado um filósofo ateu por muitos de seus contemporâneos³²⁷, Hobbes jamais negou a existência de Deus, e chegou mesmo a admitir que sua existência pode ser provada por meio de argumentos racionais³²⁸, como podemos verificar nos *Elements of Law*:

³²⁷ A esse propósito, cf. MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*, op. cit.; Capítulo 1 – Considerations upon the reputation and religion of Mr. Hobbes.

³²⁸ Alguns autores consideram Hobbes um “ateu disfarçado”, e argumentam que sua obra está impregnada de conceitos teológicos cujo propósito seria apenas mascarar suas opiniões reais. Cf. TRALAU, Johan. “Leviathan, the Beast of Myth – Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes’s Sovereign Monster”; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit., e CURLEY, Edwin. “Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 34, no. 2, April 1996, 257-71. Ao contrário desses autores, todavia, sustentamos que Hobbes não apenas acreditava ser possível demonstrar racionalmente a existência de Deus, como também construiu seu sistema filosófico a partir de conceitos religiosos e teológicos.

“Pois os efeitos que nós reconhecemos naturalmente necessariamente incluem um poder de sua produção, antes que eles tivessem sido produzidos; e esse poder pressupõe alguma coisa existente que tenha tal poder; e essa coisa existente com poder de produzir, se não for eterna, deve ter sido produzida por algo anterior a ela; e esse algo por alguma coisa ainda anterior, até que chegamos ao eterno, ou seja, a um primeiro poder de todos os poderes, e causa primeira de todas as causas. E isso é o que todos os homens chamam pelo nome de DEUS: implicando eternidade, incompreensibilidade e onipotência. E assim, todos os homens que considerarem a questão, podem naturalmente saber que Deus é; pois até mesmo um homem cego de nascença, embora não seja possível para ele ter qualquer imaginação de que tipo de coisa é o fogo, ele sabe que há algo ali que os homens chamam de fogo, porque isso o aquece”³²⁹.

No *Leviathan*, nosso filósofo apresenta uma versão bastante semelhante do mesmo argumento, e deixa claro que a busca do fim de uma cadeia de causas e efeitos é uma característica da mente genuinamente científica, e não da pessoa meramente supersticiosa:

“A curiosidade, ou amor pelo conhecimento das causas, afasta o homem da contemplação do efeito para a busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta idéia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter em nosso espírito uma idéia dele que corresponda a sua natureza. Porque tal como um homem que tenha nascido cego, que ouça 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 a que os homens chamam *fogo*, e é a causa do calor que sente, mas é incapaz de

³²⁹ *E.L.* I, XI, 2, pp. 64-65.

imaginar como ele seja, ou de ter em seu espírito uma idéia igual à daqueles que vêem o fogo; assim também, através das coisas visíveis deste mundo, e de sua ordem admirável, se pode conceber que há uma causa dessas coisas, a que os homens chamam Deus, mas sem ter uma idéia ou imagem dele no espírito”³³⁰.

Como se pode verificar facilmente a partir das citações precedentes, para Hobbes, o fundamento com base no qual podemos acreditar confiantemente na existência de Deus é muito semelhante ao fundamento com base no qual acreditamos na existência dos corpos. Como representante de uma longa tradição filosófica que remonta à Antigüidade Clássica, nosso autor concebe o fenômeno do conhecimento como uma relação entre um sujeito cognoscente, de um lado, e um objeto cognoscível, de outro, que lhe é exterior e transcendente. Mas não se trata de uma relação imediata ou direta, uma vez que, entre o pólo do sujeito e o pólo do objeto encontra-se uma representação mental que se produz na mente do sujeito por ocasião de seu encontro com o objeto. A esse propósito, o texto do *Leviathan* é inequívoco, sobretudo quando destaca que “*isoladamente*, cada um deles [de nossos pensamentos] é uma *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um *objeto*”³³¹. O sujeito cognoscente jamais tem acesso direto ao objeto, uma vez que este só se dá a conhecer por intermédio da representação. Mas isso não significa, em absoluto, que a crença na existência dos corpos seja totalmente desprovida de razões que a corroborem. Como observa A. P. Martinich, “uma vez que as únicas coisas às quais os homens têm acesso cognitivo direto são suas próprias idéias, a crença nos corpos deve

³³⁰ *Lev.* XI, 74-75.

³³¹ *Ibid.*, I, p. 13.

ser uma inferência, mas uma inferência que é completamente justificada. Não se pode imaginar o oposto”³³². Ao contrário de Descartes, que em suas *Meditações* coloca em dúvida, ainda que em caráter provisório, a existência do mundo³³³, Hobbes parece não levar muito a sério a possibilidade do solipsismo: para ele, a existência de objetos independentes de nossa mente constitui um fato, e não é tratada como um problema.

Mas a afirmação de que há uma base sólida e racional para a existência de Deus não nos conduz, necessariamente, à afirmação de que podemos ter alguma concepção de Deus:

“Seja o que for que imaginemos é *finito*. Portanto não existe qualquer idéia, ou concepção, de algo que denominamos *infinito*. Nenhum homem pode ter em seu espírito uma imagem de magnitude infinita, nem conceber uma velocidade infinita, um tempo infinito, ou uma força infinita, ou um poder infinito. Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas de nossa própria incapacidade. Portanto o nome de *Deus* é usado, não para nos fazer concebê-lo (pois ele é *incompreensível* e sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos venerar”³³⁴.

³³² MARTINICH. A. P. *The Two Gods of Leviathan*; op., cit. pp. 192-193.

³³³ “Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo” (DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973; p. 94).

³³⁴ *Lev.* III, p. 23.

Embora não seja um filósofo empirista³³⁵ e negue, em mais de um de seus escritos, que a totalidade do conhecimento humano possa ser derivada da experiência sensível³³⁶, Hobbes sustenta que “a origem de todas elas [das idéias] é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos)”³³⁷. Isso quer dizer que todas as idéias concebidas pelo espírito, mesmo as mais abstratas e aparentemente mais distantes da experiência, podem, em última instância, ser reduzidas a sensações. Ora, Deus não constitui objeto da sensação e, como conseqüência, nenhuma idéia de Deus pode ser concebida pelo espírito.

Hobbes nega também que a mente humana possa ter qualquer conhecimento da natureza divina. Com efeito, conhecer a natureza de uma coisa significa conhecer o que essa coisa é em si mesma, assim como suas propriedades e operações reais³³⁸. Ora, como observa A. P. Martinich, “conhecer algo sobre um objeto, mas não sua natureza, é conhecer o que é accidental ou extrínseco à sua essência ou conhecê-la em relação a outras coisas”³³⁹. Segundo o mesmo autor, essa distinção entre o conhecimento da natureza de uma coisa e o conhecimento das propriedades extrínsecas pode ser relacionada à distinção que Locke faz entre essências ‘reais’ e ‘nominais’³⁴⁰.

³³⁵ Apesar das várias declarações de Hobbes em contrário, é surpreendente que uma boa parte dos manuais destinados a estudantes de filosofia incluam Hobbes entre os empiristas ingleses. Cf., por exemplo, ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna – da revolução científica a Hegel*, São Paulo: Loyola, 2006; e REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia* - vol. II, São Paulo: Paulus, 1990.

³³⁶ A esse propósito, conferir o capítulo I do *De Corpore* e o capítulo V do *Leviathan*, ambos dedicados à definição do conhecimento científico e à determinação de sua especificidade em relação a outros tipos de conhecimento.

³³⁷ *Lev.* I, 13.

³³⁸ Cf. MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*; op. cit.; p. 190.

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibidem.*

A distinção entre o conhecimento da natureza de um objeto e o conhecimento das propriedades extrínsecas ou acidentais de um objeto pode ser ilustrada por um exemplo contemporâneo, que também nos é oferecido por Martinich: “Ter o número atômico 2 e ser composto de dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio são propriedades relevantes ao conhecimento da natureza das coisas. Mas, ser inodoro e incolor são propriedades relevantes à essência nominal das coisas”³⁴¹. Para Hobbes, nenhum ser humano pode conhecer a natureza de Deus, uma vez que esta é incompreensível e ultrapassa infinitamente os limites da mente de qualquer mortal. Mas isso não significa que não possamos compreender ou mesmo afirmar algo de verdadeiro sobre Deus, pois a posse de uma idéia apropriada de alguma coisa não constitui uma condição necessária para que possamos fazer asserções sobre ela³⁴². Hobbes acredita que os homens são capazes de saber, por exemplo, que Deus existe, e que sua existência implica que ele é infinito, eterno, incompreensível e onipotente e, de acordo com Martinich, alguns pontos de vista adotados por nosso autor parecem até mesmo indicar que muito mais pode ser dito a respeito de Deus como, por exemplo, que ele é o autor das leis de natureza e que se revelou a várias pessoas na Bíblia³⁴³.

Vimos acima que, para Hobbes, o universo, entendido como a totalidade de tudo aquilo que existe, assim como cada uma de suas partes, é corpóreo, e tudo aquilo que não é corpo não faz parte do universo e, conseqüentemente, está em nenhures,

³⁴¹ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*; op. cit.; p. 190.

³⁴² “For example, Hobbes points out that it is impossible to conceive of infinite division and to have an image of a quantity that is infinitely small; yet it is certain that there are such entities, and mathematics and physics are filled with talk of such entities (Hobbes, 1643, pp. 29-30). In general, Hobbes believes that it is a mistake to think that ‘infinity ought to be represented in mind by means of an image as though it were something positive’ (ibid., p. 340). Hobbes makes this comment in the context of a discussion of motion, but it applies equally well to God. In short, to say that God is infinite is not to hold that nothing true can be said about him” (MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*, op. cit.; p. 191).

³⁴³ Cf. MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*, op. cit.; p. 198.

ou seja, não existe, de modo que, se Deus existe, ele também é corpóreo; verificamos também que a afirmação da corporeidade divina levanta alguns problemas de ordem epistemológica acerca do conhecimento que temos sobre Deus, uma vez que nosso filósofo não deixa claro, ou parece não deixar claro, se a corporeidade, ou seja, a qualidade daquilo que tem largura, comprimento e profundidade, se encontra de fato na natureza divina. A partir das considerações feitas nos parágrafos precedentes, podemos finalmente retornar a esse problema, e tentar oferecer-lhe uma solução.

Com a ajuda das reflexões de A. P. Martinich acerca da posição de Hobbes em relação aos limites do conhecimento que podemos ter acerca de Deus, podemos constatar que no pensamento de nosso filósofo encontra-se uma distinção fundamental entre aquilo que Locke viria a chamar de essência real e essência nominal, sendo que a primeira diz respeito às qualidades ou propriedades que realmente se encontram em um determinado objeto, determinando sua natureza mais íntima, ao passo que a segunda se refere às qualidades extrínsecas ou acidentais de um objeto. Verificamos também que, embora não acredite que os homens possam ter qualquer idéia sensória de Deus, assim como qualquer conhecimento acerca da natureza divina, Hobbes admite que algumas proposições verdadeiras podem ser afirmadas acerca de Deus. Ora, com base nessas constatações, podemos concluir com segurança que a afirmação da corporeidade divina constitui um exemplo de afirmação verdadeira a respeito de Deus que, no entanto, não descreve as qualidades reais que determinam a natureza de Deus. Com efeito, na perspectiva hobbesiana, a afirmação da corporeidade de Deus equivale à definição de sua essência nominal, uma vez que constitui uma mera atribuição de propriedades que, embora lhe sejam acidentais ou

extrínsecas, são verdadeiras ou pelo menos racionalmente justificáveis, pois não apenas fazem sentido, como também são exigidas pela razão.

A crítica hobbesiana à metafísica tradicional e a fundamentação racional do corporeísmo

Após haver discutido, nos parágrafos precedentes, alguns dos muitos problemas levantados pela afirmação da materialidade do universo, devemos agora retroceder um pouco na ordem das razões e tratar de uma questão ainda mais fundamental, que diz respeito ao valor epistemológico da própria afirmação de que tudo o que existe possui dimensões. Com efeito, embora tenha sido um pensador sistemático e, de modo geral, tenha procurado, ao menos em seus escritos científicos, derivar suas conclusões de princípios solidamente estabelecidos pela razão, e que constituiriam, nesse sentido, o alicerce de todo o sistema, Hobbes parece apresentar seu corporeísmo mais como um mero pressuposto não-demonstrado³⁴⁴ que como uma conseqüência inferida dos princípios propriamente ditos de seu sistema. Isso não comprometeria necessariamente o valor do pensamento de nosso filósofo, uma vez que não há filósofo que não tenha construído seu pensamento sobre pressupostos, mas o fato é que o texto do *Leviathan* contém certos elementos que, talvez, possam nos ajudar a propor uma leitura alternativa, segundo a qual o corporeísmo seria

³⁴⁴ Segundo A. Pacchi, o materialismo é só uma hipótese para Hobbes, não uma verdade afirmada. Cf. PACCHI, A. *Thomas Hobbes, Logica, libertà e necessità*, Milão: Principato, 1969; PACCHI, A. *Introduzione a Hobbes*, Bari: Laterza, 1971.

demonstrado não por uma via direta, mas por meio de uma crítica semântica a um dos principais fundamentos do discurso metafísico escolástico sobre o qual se apóia a afirmação da existência de uma dimensão incorpórea ou imaterial do universo. Em outras palavras, acreditamos ser possível mostrar que Hobbes fundamenta seu corporeísmo com base em sua crítica ao aristotelismo que dominava as universidades e que, segundo o *Behemoth*, misturado à religião cristã, deu origem à filosofia escolástica.

A estruturação do campo da significação e o estatuto das partes do discurso

O estudo da linguagem empreendido por Hobbes no capítulo IV do *Leviathan* mostra, como vimos anteriormente, que os nomes foram originalmente estabelecidos como marcas sensíveis ou notas de lembrança, por meio das quais registramos nossos pensamentos e os recordamos quando são passados. Essas mesmas marcas, todavia, podem se tornar signos quando são usadas pelos homens para significar uns aos outros aquilo que concebem ou pensam, e também aquilo que desejam ou temem, assim como o objeto de suas paixões. Enquanto marcas sensíveis, as palavras não pressupõem a existência de um espaço de inter-relação entre os homens e podem ser usadas isoladamente, ou seja, sem nenhuma conexão com outras palavras, mas o uso de signos geralmente pressupõe um certo encadeamento discursivo, de modo que não

se pode falar em um uso de signos propriamente dito sem que haja uma certa articulação sintática das palavras³⁴⁵.

No capítulo XLVI do *Leviathan*, nosso filósofo desenvolve sua crítica à doutrina aristotélica das essências separadas lembrando que, no plano da organização sintática da linguagem, é preciso distinguir quatro tipos principais de denominações:

“Algumas destas palavras são os nomes das coisas concebidas, como os nomes de todas as espécies de corpos que atuam sobre os sentidos e deixam uma impressão na imaginação. Outras são os nomes das próprias imaginações, isto é, daquelas idéias, ou imagens mentais que temos de todas as coisas que vemos ou recordamos. E outros finalmente, são os nomes de nomes, ou de diferentes tipos de discurso, como *universal, plural e singular* são os nomes de nomes, e *definição, afirmação, negação, verdadeiro, falso, silogismo, interrogação, promessa, contrato* são os nomes de certas formas de discurso. Outros servem para mostrar a conseqüência, ou incompatibilidade, de um nome em relação com outro, como quando se diz, *um homem é um corpo*, pretende-se que o nome *corpo* é necessariamente conseqüente ao nome *homem*, como sendo apenas vários nomes da mesma coisa, *homem*, a qual conseqüência é significada através da ligação dos dois nomes com a palavra *é*”³⁴⁶.

No capítulo IV da mesma obra, o autor já havia explicado que as denominações ou apelações empregadas no discurso são usadas com os mais diferentes propósitos, e possuem certas particularidades que nos permitem classificá-las em grupos específicos. Nas palavras do autor, “[e]m primeiro lugar, uma coisa pode entrar em conta para *matéria* ou *corpo*, como *vivo, sensível, racional, quente, frio, movido, parado*, com todos os quais nomes a palavra *matéria* ou *corpo* é entendida, sendo

³⁴⁵ Cf. RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*, op. cit.; e ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*; op. cit.; p. 76.

³⁴⁶ *Lev. XLVI*, p. 464.

todos eles nomes de matéria”³⁴⁷. Em segundo lugar, continua o autor, uma coisa “pode entrar em conta, ou ser considerada para algum acidente ou qualidade, que concebemos estar nela, como para *ser movido, ser tão longo, ser quente, etc.*; e então, do nome da própria coisa, por uma pequena mudança ou alteração, fazemos um nome para aquele acidente que consideramos”³⁴⁸. Em terceiro lugar, “consideramos as propriedades de nossos próprios corpos mediante as quais estabelecemos distinções, como quando alguma coisa é *vista* por nós, nós contamos não a própria coisa, mas a *visão, a cor, a idéia* dela na fantasia”³⁴⁹. E, em quarto e último lugar, “levamos em conta, consideramos e denominamos os próprios *nomes e discursos*, pois *geral, universal, especial, equívoco*, são nomes de nomes. E *afirmação, interrogação, ordem, narração, silogismo, sermão, oração*, e tantos outros, são nomes de discursos”³⁵⁰.

Comparando as duas passagens acima citadas, podemos verificar, em primeiro lugar, que no capítulo XLVI o autor não faz referência às denominações de acidentes, ou seja, às denominações por meio das quais denominamos não uma *coisa* propriamente dita, mas um de seus acidentes ou propriedades, discutidas no capítulo IV. Em segundo lugar, constatamos que, no mesmo capítulo, o autor examina um termo de uso muito particular que não havia sido incluída na lista de denominações apresentada no capítulo IV, a saber, o verbo *ser* e suas declinações. Numa leitura superficial, poderíamos ser tentados a incluí-lo no grupo das denominações metalingüísticas de denominações³⁵¹, uma vez que o autor parece encerrar sua lista

³⁴⁷ *Lev. IV*, p. 29.

³⁴⁸ *Ibidem.*

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 29-30.

³⁵¹ O termo denominações metalingüísticas de denominações não é empregado por Hobbes, mas por Zarka. Cf. ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*; op. cit.; p. 90.

com esse grupo³⁵², mas o fato é que o verbo *ser* constitui uma parte muito específica do discurso que não pode ser reduzida a nenhum outro grupo de denominações. Diferentemente das demais partes do discurso, o verbo *ser* serve para estabelecer a conexão entre o sujeito e o predicado de uma proposição, mostrando a “conseqüência, ou incompatibilidade de um nome em relação a outro”³⁵³.

A função do verbo ser segundo a análise clássica da dedução

O estudo clássico ou aristotélico da dedução, ou seja, daqueles argumentos cujas premissas constituem provas decisivas para a verdade de sua conclusão, fundamentava-se em argumentos formados por proposições de um tipo muito especial, chamadas proposições categóricas, que podem ser definidas como asserções sobre classes, que afirmam ou negam que uma classe esteja incluída na outra, seja no todo ou em parte³⁵⁴.

Segundo essa análise tradicional, os termos sujeito e predicado de uma proposição categórica de forma típica designam classes, ou seja, coleções de objetos que possuem alguma característica específica em comum, e são conjugados por alguma forma do verbo *ser* (acompanhado da palavra *não* nas proposições particulares negativas). Assim, na proposição *todo filósofo é grego*, o termo sujeito designa uma

³⁵² “E outros finalmente são os nomes de nomes, ou de diferentes tipos de discurso, como *universal*, *plural*, e *singular* são os nomes de nomes, e *definição*, *afirmação*, *negação*, *verdadeiro*, *falso*, *silogismo*, *interrogação*, *promessa*, *contrato* são os nomes de certas formas de discurso” (*Lev.* XLVI, p. 464).

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Cf. COPI, I. M. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1981; capítulo 5.

classe formada por indivíduos que possuem uma característica em comum, a saber, o fato de serem filósofos; e o predicado, de modo análogo, designa a classe daqueles indivíduos que têm em comum o fato de serem gregos; o verbo *ser*, por sua vez, é o elemento que articula ambas as classes, afirmando a relação de inclusão da primeira na segunda.

Se levarmos em conta a explicação que o capítulo XLVI do *Leviathan* nos oferece acerca do uso do verbo *ser* no discurso, podemos dizer com segurança que, do ponto de vista da análise estritamente lógica, Hobbes também o considera como um signo de ligação por meio do qual construímos proposições categóricas, pois dizer que ele serve para mostrar a conseqüência ou incompatibilidade de um nome em relação a outro equivale a dizer que sua função consiste em conjugar a classe designada pelo termo sujeito com a classe designada pelo termo predicado. Vale destacar também que, na seqüência do texto, o autor esclarece que “quando se diz *um homem é um corpo*, pretende-se que o nome *corpo* é necessariamente conseqüente ao nome *homem*, como sendo apenas vários nomes da mesma coisa, homem, a qual conseqüência é significada através da ligação de dois nomes pela palavra *é*”³⁵⁵. A proposição *um homem é um corpo* é uma asserção sobre duas classes, a saber, a classe dos homens e a classe dos corpos, e afirma que a primeira está incluída ou contida na segunda, de modo que todo membro da primeira classe é também membro da segunda classe. Trata-se de uma proposição particular afirmativa, pois o quantificador do termo sujeito nos permite afirmar apenas que *algum* ou *alguns* membros da classe dos homens são também membros da classe dos corpos. Não se afirma isso dos homens universalmente, ou seja, não se diz, de um modo geral, que todos os homens

³⁵⁵ Lev. XLVI, p. 464.

sejam corpos, mas apenas algum homem ou alguns homens em particular. Esta proposição não afirma nem nega que *todos* os homens sejam corpos, e tampouco afirma literalmente que alguns homens não sejam corpos. O que ela afirma literalmente é que a classe dos homens e a classe dos corpos possuem algum ou alguns membros em comum. Nesse caso, portanto, o verbo ser é usado para mostrar a consequência ou compatibilidade de dois nomes, embora somente uma parte da classe dos homens coincida com a classe dos corpos.

Apesar de Hobbes oferecer apenas um exemplo de proposição categórica em sua discussão da função do verbo *ser* no capítulo XLVI do *Leviathan*, é importante destacar que a mesma análise que acabamos de fazer se aplica às demais formas típicas de proposições categóricas. Assim, podemos dizer que proposição universal afirmativa *todo homem é corpo* é uma asserção sobre duas classes, a classe dos homens e a classe dos corpos, e que ela afirma que a primeira está incluída ou contida na segunda, de modo que todo membro da primeira classe é também membro da segunda classe. Nesse exemplo, o termo sujeito *homem* designa toda a classe dos homens, e o termo predicado *corpo* a classe dos corpos, embora não em sua totalidade. O quantificador lógico *todo*, que precede o termo sujeito, nos permite dizer que a proposição afirma uma relação de inclusão entre as duas classes e que a inclusão é completa ou universal, no sentido de que todos os membros da classe designada pelo termo sujeito são membros da classe designada pelo termo predicado. É exatamente a essa relação inclusão que Hobbes se refere quando sugere, no texto do *Leviathan*, que “homem” e “corpo” são nomes da mesma coisa, pois a classe dos homens, em sua totalidade, coincide com uma parte da classe dos corpos.

A proposição universal negativa *nenhum homem é corpo*, por sua vez, nega, universalmente, que os homens sejam corpos. Essa proposição também constitui um exemplo de asserção sobre classes, mas sua especificidade reside no fato de que a primeira classe está totalmente excluída da segunda, o que equivale a dizer que não há um único membro da primeira que seja membro da segunda. Em termos hobbesianos, isso significa que, nessa proposição, o verbo *ser*, juntamente com o quantificador lógico *nenhum* (que além de expressar a quantidade universal serve também para indicar a qualidade negativa da proposição), é usado para mostrar a incompatibilidade de um nome em relação a outro, como sendo nomes de coisas distintas.

Finalmente, a proposição particular negativa *alguns homens não são corpos* nega que os membros particulares da primeira classe a que se refere estejam incluídos na segunda classe. Em termos hobbesianos, isso quer dizer que, nesse tipo de proposição, o verbo *ser* serve para indicar a incompatibilidade de dois nomes, sendo que a classe designada pelo termo “homem” não é tomada em sua totalidade ou de modo universal.

Uma vez que algumas proposições categóricas de forma típica são negativas, vale acrescentar que, no capítulo IV do *Leviathan*, nosso filósofo trata também dos chamados “nomes negativos”, “que são notas para significar que uma palavra não é o nome da coisa em questão, como estas palavras *nada, ninguém, infinito, indizível, três não são quatro*, e outras semelhantes que, contudo, se usam no cômputo, ou na correção do cômputo”³⁵⁶, e esclarece que essas palavras “trazem ao espírito nossas cogitações passadas, muito embora não sejam nomes de coisa alguma, porque nos

³⁵⁶ *Lev. IV*, p. 30.

fazem recusar admitir nomes que não são adequadamente usados”³⁵⁷. A propósito da negação, é importante notar, em primeiro lugar, que ela supõe a linguagem pois, como observa Zarka, “não há idéias negativas, assim como não há coisas negativas”³⁵⁸, ou seja, da mesma maneira que não existem objetos negativos no mundo, tampouco existem representações mentais negativas pois, “se nós podemos nos representar a diferença que há entre o branco e o preto, em contrapartida nós não podemos ter qualquer idéia específica do não-branco que envolva não somente o preto, mas igualmente as outras cores distintas do branco”³⁵⁹. Um segundo ponto a ser destacado é que, além de ser uma condição da negação, a linguagem é também condição da contradição: “esta [a contradição], com efeito, não tem lugar nem nas coisas nem nas idéias; somente dois nomes, dos quais um é positivo e outro negativo, podem ser ditos contraditórios”³⁶⁰.

Dois nomes cujas significações sejam contraditórias como, por exemplo, *corpo* e *incorpóreo* ou, o que para Hobbes é o mesmo, *substância* e *incorpórea*, podem ser colocados juntos, de modo que venham a formar um único nome – *corpo incorpóreo* ou *substância incorpórea*. Tais nomes, no entanto, quando são colocados lado a lado e tornados um só, em uma afirmação falsa, não significam absolutamente nada e são absurdos:

“Por exemplo, se for uma afirmação falsa dizer ‘um quadrângulo é redondo’, a expressão *quadrângulo redondo* nada significa e é um simples som. Do mesmo modo, se for falso dizer que a virtude pode ser infundida, ou insuflada e retirada, as expressões *virtude infundida*, *virtude insuflada*,

³⁵⁷ *Lev.* IV, p. 30.

³⁵⁸ ZARKA, Y. C. Hobbes *et la pensée politique moderne*; op. cit.; p. 74.

³⁵⁹ *Ibidem.*

³⁶⁰ *Ibidem.*

são tão absurdas e insignificantes, como um *quadrângulo redondo*. E, portanto, dificilmente encontraremos uma palavra destituída de sentido e insignificante que não seja formada por alguns nomes latinos e gregos”³⁶¹.

No plano estritamente lógico, como vimos acima, Hobbes considera o verbo *ser* como um signo de ligação por meio do qual mostramos a consequência ou incompatibilidade de um nome em relação a outro, e sua análise, sob esse aspecto, aproxima-se da análise clássica da proposição, uma vez que Aristóteles também considerava o verbo *ser* como um termo que articula o sujeito e o predicado lógicos de uma proposição categórica. No plano metafísico, todavia, ambas as análises conduzem a resultados inteiramente diferentes pois, se para Aristóteles a palavra *ser* é também a denominação de uma realidade existente por si mesma, para Hobbes ela se reduz a um mero signo lingüístico de ligação³⁶².

No capítulo XLVI do *Leviathan*, nosso autor observa que, assim como os falantes da língua inglesa usam a forma *is* do verbo *to be* para conjugar dois nomes em uma proposição, os latinos usam o verbo *est* e os gregos o *ésti* em todas as suas declinações³⁶³, e admite não saber se existe alguma língua falada por alguma nação do mundo que não tenha uma palavra que lhe corresponda, mas afirma com toda a veemência que “não têm necessidade dela [de tal palavra], pois colocar os dois nomes

³⁶¹ *Lev.* IV, p. 30.

³⁶² Embora negue, de maneira constante, que o emprego do verbo *ser* como cópula implique necessariamente a afirmação da existência da coisa, “Hobbes apresenta, algumas vezes, o juízo de existência como uma proposição onde o verbo *ser* envolve ao mesmo tempo a significação de cópula e a de predicado, de modo que quando se diz que ‘alguma coisa é’ (aliquid est) simplesmente, o predicado está compreendido na cópula, o que equivale a dizer que ‘alguma coisa é ser’ (aliquid est ens) ou que ‘alguma coisa é existente’ (aliquid est existens)” (ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*; op. cit.; p. 130). Consideramos que a explicitação da função lógica de ligação desempenhada pelo verbo *ser* seria suficiente para os propósitos deste capítulo, uma vez que o capítulo XLVI do *Leviathan* concentra-se exclusivamente em tal função, e nem sequer faz referência a seu sentido existencial.

³⁶³ Cf. *Lev.* XLVI, p. 464.

em ordem poderia servir para significar sua conseqüência, se fosse esse o costume (pois é o costume que dá às palavras sua força), tal como as palavras *é* ou *ser*, ou *são*, e outras semelhantes³⁶⁴. Segundo nosso autor, a ausência do verbo *ser* não comprometeria em absolutamente nada a possibilidade da enunciação de proposições, e tampouco o raciocínio e a atividade filosófica pois, “se assim fosse, se houvesse uma língua sem qualquer verbo correspondente a *est*, ou *é*, ou *ser*, os homens que dela se servissem não estariam de modo algum menos capacitados para inferir, concluir, e para toda espécie de raciocínio do que os gregos e latinos³⁶⁵. Hobbes não pretende, aqui, sugerir o uso do verbo *ser* na linguagem, e muito menos propor a criação de uma língua da qual ele esteja ausente; o objetivo principal de sua reflexão é mostrar que a função lógica de estabelecer a conexão entre duas palavras não lhe é exclusiva, mas poderia ser desempenhada, por exemplo, com a mesma eficácia e o mesmo efeito, por uma ordenação dos nomes que também servisse para indicar a conseqüência ou incompatibilidade de ambos. Nas palavras de Y. C. Zarka, “a redução do verbo *ser* a sua função lógica de signo de conexão equivale (...) a *lhe recusar* não apenas a significação própria da qual dispõem os outros verbos, mas também todo valor específico, uma vez que esta função lógica pode muito bem ser assumida pela simples aposição de duas denominações³⁶⁶”.

Um dos principais objetivos da teoria hobbesiana da linguagem é mostrar que o verbo *ser* possui apenas a função de signo lingüístico de ligação, servindo para conjugar o termo sujeito com o termo predicado de uma proposição. Resta destacar que todo esse esforço de redução do verbo *ser* a sua função lógica equivale a uma

³⁶⁴ *Lev.* XLVI, p. 464.

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*; op. cit.; p. 110.

crítica do discurso metafísico tradicional, uma vez que este, com suas interpretações ontológicas dos modos de predicação, acaba por tomar o *ser* mais como um objeto do discurso do que como mero signo de ligação. Para Hobbes, Aristóteles e seus seguidores tomaram o sujeito de uma proposição como denominação de uma coisa, o predicado como denominação de uma segunda coisa, e o verbo *ser*, que estabelece a ligação entre ambos, como denominação de uma terceira coisa, o que é absurdo, uma vez que o *ser* possui, enquanto parte do discurso, um estatuto muito particular, e difere de todas as demais partes do discurso. Hobbes não pretende, em absoluto, decretar algo como uma interdição a qualquer tipo de discurso que tome o verbo *ser* como objeto, e nem poderia fazê-lo de modo coerente, uma vez que ele mesmo propõe a discussão sobre a especificidade do verbo *ser* e a considera um assunto de suma importância, não só para a ciência em geral como também, e de modo especial, para a política. O que ele pretende é mostrar que qualquer discurso que procure elevar o *ser* da categoria de mero signo lingüístico de ligação à categoria de denominação de alguma realidade existente por si mesma constitui um abuso de linguagem e, conseqüentemente, deve ser evitado. Como observa Zarka, “na proposição, nós não fazemos outra coisa senão ligar as diferentes concepções que nós temos de uma coisa de acordo com as diferentes relações sob as quais nós a consideramos, sem que esta ligação (ou separação) reflita as articulações do *ser*”³⁶⁷. Isso quer dizer que não se deve esperar que o uso do verbo *ser* implique, no plano ontológico, a existência de uma realidade que lhe corresponda, e tampouco que o *ser* seja o objeto por excelência, ou constitua o horizonte do discurso filosófico³⁶⁸.

³⁶⁷ ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*; op. cit.; p. 111.

³⁶⁸ *Ibidem*.

A propósito da especificidade do verbo *ser* como signo lingüístico de ligação, Hobbes ainda esclarece que todos os termos dele derivados, tais como *entidade*, *essência*, *essencial*, *essencialidade*³⁶⁹ e outros que destes dependem, não são nomes de coisas, mas sinais por meio dos quais “tornamos conhecido que concebemos a conseqüência de um nome ou atributo em relação a outro”³⁷⁰. Assim, “quando dizemos que *um homem é um corpo vivo*, não queremos dizer que o *homem* seja uma coisa, o *corpo vivo* outra, e o *é* ou *sendo* uma terceira, mas que o homem e o corpo vivo são a mesma coisa, porque a conseqüência verdadeira, significada por aquela palavra *é*”³⁷¹.

Feitas essas considerações, podemos finalmente compreender que o corporeísmo hobbesiano está longe de constituir um mero pressuposto não-demonstrado no quadro do pensamento de nosso autor. Com efeito, ao empreender sua crítica aos fundamentos do discurso metafísico tradicional e mostrar que todos os termos derivados do verbo *ser*, assim como o próprio verbo *ser*, não podem ser legitimamente tomados por denominações de coisas, Hobbes demonstra, ainda que por uma via indireta, que a crença na existência de uma suposta dimensão incorpórea da realidade não possui qualquer base racional e, portanto, é absurda e ilusória. Hobbes, portanto, não recusa, pura e simplesmente, a existência da substância espiritual, entendida como algo não-corpóreo, a partir da mera suposição de que o universo, em sua totalidade, seja corpóreo. O que ele faz, na verdade, é mostrar que a crença na existência da substância espiritual é derivada de uma compreensão

³⁶⁹ A propósito da aplicação dos termos “*ens*”, “*esse*” e “*essentia*” no vocabulário da *philosophia prima* hobbesiana, cf. PÉCHARMAN, Martine “Le vocabulaire de l’être dans la philosophie première : ens, esse, essentia”; in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*; op. cit.; pp. 31-59.

³⁷⁰ *Lev.* XLVI, pp. 464-465.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 465.

equivocada ou de um desconhecimento da especificidade do verbo *ser* como signo de ligação e, portanto, carece de fundamento racional³⁷².

Metafísica e Política

A crítica hobbesiana à doutrina metafísica das essências separadas constitui um empreendimento particularmente importante para o conhecimento científico em geral, como vimos anteriormente, sobretudo quando consideramos a presença marcante do aristotelismo nas universidades da época de nosso autor. Mas o objetivo principal de tal crítica no contexto específico do *Leviathan* é, nas palavras do próprio autor, fazer com que

“os homens possam deixar de ser enganados por aqueles que, com essa doutrina das *essências separadas*, construída sobre a vã filosofia de Aristóteles, os quiserem impedir de obedecer às leis de seu país com nomes vazios, tal como os homens assustam os pássaros do trigo com um gibão vazio, um chapéu e um cajado”³⁷³.

³⁷² A esse propósito, escreve Zarka: “A existência de uma substância espiritual é, por sua vez, inútil e ilusória. Inútil, de início, porque nós não precisamos de uma tal substância para dar conta das operações do pensamento: quer se trate da sensação, da imaginação, das paixões ou da vontade, essas são todas funções ou atos do corpo; colocar a existência de uma alma seria criar uma hipótese gratuita (cf. C.D.M.; chap. XXVII, 19-20, pp. 326-328). Ilusória, em seguida, pois se é verdade que no *cogito* eu penso a mim mesmo como *res cogitans*, e que eu formo a idéia de matéria como *res extensa*, seria contra toda razão disso inferir uma distinção paralela entre duas substâncias, se isso não é senão o que se pressupõe, sem confessá-lo entretanto, que se detem com a distinção de dois conceitos a distinção de duas essências” (ZARKA. Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*; op. cit.; pp. 143-144).

³⁷³ *Lev.* XLVI, p. 465.

No capítulo III deste trabalho, vimos que Hobbes define o “Reino das Trevas” ao qual as Escrituras fazem referência como uma confederação de impostores que, por meio de falsas doutrinas, procuram apagar nos homens a luz, tanto da razão quanto do Evangelho, e destacamos, no início do presente capítulo, que, segundo nosso filósofo, é por meio dessas doutrinas que os governantes das trevas conseguem controlar os homens mais facilmente e promover seu próprio poder sobre a terra. Vimos também, no presente capítulo, que um dos objetivos principais do capítulo XLVI do *Leviathan* é mostrar que uma boa parte das doutrinas mobilizadas pelos governantes das trevas no caminho da realização de suas ambições políticas é derivada de uma má compreensão da especificidade das partes do discurso, que culminou com o surgimento da filosofia escolástica, e que tais doutrinas, na medida em que vão de encontro com os direitos dos governantes ou são contrárias aos princípios da obediência civil, são particularmente nocivas à saúde do corpo político e podem comprometer, de modo decisivo, a paz e a estabilidade das relações sociais entre os homens. Podemos dizer, portanto, que, ao criticar a doutrina das essências separadas, no *Leviathan*, nosso filósofo persegue um objetivo que é, acima de tudo, político. Com efeito, ao mostrar que uma parte considerável dos termos empregados pelos filósofos escolásticos não constituem, a despeito do que eles pretendiam, denominações de coisas, mas tão-somente nomes vazios de significado, e que, portanto, não precisam ser temidos, Hobbes procura alertar os homens, de modo geral, quanto aos erros sobre os quais se apóiam as doutrinas sustentadas pelas autoridades eclesiásticas de seu tempo, mas também as autoridades civis quanto aos riscos de sua tolerância em relação ao ensino de tais doutrinas nas universidades que se encontram em seus domínios. Pois, se os

líderes religiosos que promovem o ensino da filosofia escolástica não passam de impostores cuja meta principal é usurpar o poder que, por direito, pertence à autoridade civil, os governantes que permitem o ensino dessas mesmas doutrinas em seus territórios comportam-se como alguém que abriga um inimigo em sua própria casa. Para Hobbes, o controle da opinião pública por parte do Estado deve ser visto como uma condição fundamental não só para a saúde do corpo político, como também para a manutenção de uma paz estável e duradoura entre os homens. É claro que, quanto maior for o controle exercido pelo soberano sobre a opinião pública, menor será a liberdade de expressão daqueles que se encontrarem sob seu poder, mas isso não representa um problema realmente sério para nosso filósofo, uma vez que, para ele, a imposição de restrições sobre a liberdade de ensinar algo publicamente é preferível à liberdade irrestrita de que gozavam as universidades de sua época.

Os erros derivados da doutrina das essências separadas

Segundo Hobbes, aqueles que se deixam enganar pela doutrina das essências separadas são necessariamente conduzidos a uma série de outros erros e absurdos que também só servem para enfraquecer a obediência dos súditos em relação a seus soberanos. Com efeito, é com base em tal doutrina que, “quando um homem morre e é sepultado, dizem que sua alma (isto é, sua vida) pode andar separada do corpo e é vista de noite por entre os túmulos”³⁷⁴, que “a figura, e a cor, e o sabor de um pedaço

³⁷⁴ Lev. XLVI, p. 465.

de pão têm um ser, lá onde dizem que não há pão”³⁷⁵ e que “a fé e a sabedoria e outras virtudes são por vezes *infundidas* no homem, outras vezes *assopradas* do céu para dentro dele, como se o virtuoso e suas virtudes pudessem estar separadas”³⁷⁶.

A crítica à doutrina das essências separadas, juntamente com a defesa de um rigoroso controle da opinião pública por parte do Estado, fazem todo sentido no contexto de uma psicologia segundo a qual as ações dos homens são determinadas, em última instância, por suas opiniões. Como vimos no capítulo I, Hobbes distingue dois tipos de movimento no interior dos corpos dos animais que são absolutamente fundamentais para a formulação de seu argumento político, a saber, os *movimentos vitais*, tais como a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição e a excreção, que têm início com a geração e continuam sem interrupção ao longo de toda a vida, não dependendo em nada da imaginação, e os *movimentos animais*, também chamados de *movimentos voluntários*, tais como andar, falar, e mover qualquer um dos membros, que dependem sempre de um pensamento, e nesse sentido têm a imaginação como sua origem interna³⁷⁷. Para Hobbes, nós sempre agimos em conformidade com as opiniões que abraçamos em nosso espírito, pois elas são o único critério de que dispomos para distinguir entre o bem e o mal e, além disso, não existe, para além delas, nenhum outro princípio que possa ser apontado como causa de nossas ações. Assim, se nós nos deixarmos persuadir por doutrinas equivocadas como, por exemplo, a doutrina das essências separadas, atribuída por nosso autor a Aristóteles, nossas ações seguirão, inevitavelmente, o curso apontado

³⁷⁵ *Lev.* XLVI, p. 465.

³⁷⁶ *Ibidem.*

³⁷⁷ Para uma compreensão mais aprofundada desse assunto, cf. BARNOUW, Jeffrey. “Le vocabulaire du conatus”; in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*; op. cit.; pp. 103-124.

por essas doutrinas e seus proponentes como sendo o melhor³⁷⁸. Consideremos, a título de ilustração, o caso de um indivíduo que se encontra diante de dois caminhos que conduzem a destinos opostos: se ele se sentir convencido de que um desses caminhos é o melhor a ser seguido, ele necessariamente irá segui-lo, a menos que seja impedido de o fazer, ou obrigado a seguir outro caminho, por uma força que seja superior à de suas próprias opiniões.

A opinião individual, todavia, só serve de critério para a determinação do bem e do mal, assim como para a tomada de decisões, no estado de mera natureza, “pois na condição de homens que não têm outra lei além de seu próprio apetite não pode haver uma regra geral das boas e más ações”³⁷⁹. Em um Estado politicamente organizado, tanto o discurso quanto as ações dos homens devem estar de acordo com a opinião pública, ou seja, com as leis decretadas por seu soberano, sob pena de guerra civil: se o soberano permitir que haja um desacordo entre as ações dos cidadãos e as leis, a pluralidade radical de opiniões que divide os homens inevitavelmente os precipita naquela miserável condição de guerra de todos contra todos conhecida como estado de natureza. É verdade que nosso autor admite, como vimos no capítulo precedente, que, mesmo sob a autoridade de um soberano civil, os homens podem muito bem abraçar, em seu íntimo, opiniões que não estejam inteiramente de acordo com as leis de seu Estado, mas cumpre notar, aqui, que, em nossas deliberações, essas opiniões não podem ter um peso maior que as opiniões do Estado, pois

³⁷⁸ Cf. TRICAUD, François. “Le vocabulaire de la passion”; in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*; op. cit.; pp. 139-154.

³⁷⁹ *Lev.* XLVI, p. 469.

“quem tentará obedecer às leis, se esperar que a obediência lhe seja infundida ou assoprada para dentro? Ou quem não obedecerá a um padre que pode fazer Deus, de preferência a seu soberano, e mais, de preferência ao próprio Deus? Ou quem, tendo medo dos fantasmas, não terá mais respeito àqueles que sabem fazer a água benta capaz de afastá-los dele?”³⁸⁰.

Para Hobbes, portanto, o Estado é instituído como sujeito político, ou seja, como fonte suprema de decisões, limitando a liberdade que, no estado de natureza, cada indivíduo teria para governar sua própria vida, pois somente um poder comum, com vontade própria, teria condições de regular as ações humanas de acordo com um objetivo comum, impedindo assim que a oposição resultante da pluralidade radical de opiniões que divide os homens acabe por destruí-los, e uma parte particularmente importante do ofício do soberano consiste na regulação da opinião pública por meio das leis, que outra coisa não são senão a manifestação, por signos suficientes, da vontade do soberano. Ora, uma vez que as doutrinas das trevas, entre as quais se inclui a doutrina das essências separadas que acabamos de investigar, representam uma grave ameaça à soberania, seu controle pode ser contado entre as prioridades do Estado.

³⁸⁰ *Lev. XLVI*, p. 465.

O Reino das Fadas

A quarta parte do *Leviathan*, da qual nos ocupamos em boa parte de nosso trabalho, inicia-se com uma comparação entre o papado e a hierarquia eclesiástica, juntamente com suas doutrinas errôneas e obscuras, ao “Reino das Trevas” ao qual as Escrituras tantas vezes fazem referência. No final do capítulo XLVII, com o qual o autor encerra sua discussão acerca do Reino das Trevas e o próprio tratado - pois a este capítulo segue-se a Conclusão – o papado e toda a sua hierarquia eclesiástica são comparados ao *reino das fadas*, isto é, “às fábulas contadas por velhas na Inglaterra referentes aos *fantasmas* e *espíritos* e às proezas que praticavam de noite”³⁸¹. Segundo o autor, “se alguém atentar no original deste grande domínio eclesiástico verá facilmente que o *Papado* nada mais é do que o *fantasma* do defunto *império romano*, sentado de coroa na cabeça sobre o túmulo deste, pois assim surgiu de repente o Papado das ruínas do poder pagão”³⁸². Para Hobbes, apesar de sua origem e de sua natureza fantasmagórica, a Igreja foi capaz de estabelecer ao longo dos séculos de sua existência um poder tão grande no mundo, e a ambição daqueles que obtiveram os principais cargos eclesiásticos tornou-se gradualmente tão desmedida, que sua mera presença nos domínios de qualquer soberano civil passou a representar uma verdadeira ameaça à manutenção da paz e da estabilidade das relações sociais entre os homens. Curiosamente, todo esse poder conquistado pela Igreja ao longo de sua história não tem nada de legítimo, mas constitui uma mera usurpação do poder que, por direito, pertence ao soberano civil de cada Estado. Isso fica claro quando

³⁸¹ *Lev.* XLVII, p. 480.

³⁸² *Ibidem.*

contrastamos os diferentes sentidos que o termo *poder* assume na filosofia de Hobbes. O termo *power* é o equivalente inglês dos termos latinos *potentia* e *potestas*, que assumem significados particularmente distintos nos escritos latinos de Hobbes³⁸³. A distinção entre os conceitos de *potentia* e *potestas* é da maior importância, e por isso devemos evitar uma possível confusão. De maneira geral, o conceito de *potestas* refere-se a um poder legítimo, constituído juridicamente mediante um contrato. O conceito de *potentia*, por sua vez, refere-se aos meios de que um homem dispõe presentemente para a obtenção de um bem aparente futuro.

No capítulo X do *Leviathan*, Hobbes empreende um estudo particularmente interessante acerca do poder, entendido como *potentia*, e esclarece, logo de início, que “o PODER de um Homem, (considerado Universalmente) consiste em seus meios presentes para a obtenção de algum bem aparente futuro. É *Original* ou *Instrumental*”³⁸⁴.

Os poderes dos homens, segundo sua especificidade e os efeitos que produzem, distinguem-se em dois tipos fundamentais, que nosso autor explicita também no capítulo X do *Leviathan*:

“O Poder Natural é a eminência das Faculdades do Corpo ou do Espírito: como força extraordinária, Beleza, Prudência, Artes, Eloquência, Liberalidade, Nobreza. Instrumentais são aqueles que, adquiridos pelos primeiros, ou pela fortuna, são meios e Instrumentos para adquirir mais: como Riquezas, Reputação, Amigos e as secretas operações de Deus, que os homens chamam Boa Sorte. Pois a natureza do Poder, neste ponto, cresce,

³⁸³ Luc Foisneau oferece um estudo detalhado da constituição dos conceitos de *potentia* e *potestas*. Cf. FOISNEAU, Luc. “Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power”, in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, op. cit.; pp. 83-102.

³⁸⁴ *Lev. X*, p. 62.

como a da Fama, à medida que progride; ou como o movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais velozes se tornam.”³⁸⁵

Os poderes humanos distinguem-se em originais e instrumentais. Embora os poderes originais sejam também chamados de poderes naturais, não é preciso concluir que sejam inatos.³⁸⁶ Com efeito, entre os exemplos desta espécie de poderes encontram-se a prudência, as artes e a eloquência. Ora, estes poderes não nos acompanham desde a geração, mas são adquiridos ao longo da vida. A distinção entre ambos reside no efeito produzido por cada um: o efeito dos poderes originais (ou naturais) é a obtenção de um bem, enquanto o dos poderes instrumentais é a obtenção de mais poder. “Com efeito, se as potências naturais de um homem são orientadas para a produção ou a obtenção de um bem necessário ou útil à conservação da vida, elas podem ser igualmente utilizadas para adquirir potências instrumentais”.³⁸⁷

Hobbes não empreende uma investigação exaustiva de poderes diversos e de seus efeitos particulares, mas concentra-se no estudo do maior dos poderes humanos:

“O Maior dos Poderes humanos é aquele composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consenso em uma pessoa, Natural ou Civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade; tal como o poder de uma República, ou dependendo das vontades de cada particular, tal como o poder de uma Facção, ou de diversas facções

³⁸⁵ Lev. X, p. 62.

³⁸⁶ Raymond Polin entende por faculdades naturais aquelas que são inatas: “Les facultés et les aptitudes que nous appelons unanimement ‘naturelles’ et qui sont contenues dans la définition de l’homme, se rangent sous ces mots, ‘animal et rationnel’. Il entend ici par naturelles les facultés et les aptitudes que nous possédons de naissance et, par conséquent, de façon innée” (POLIN, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, op. cit., p.3). Os exemplos de poderes naturais dados por Hobbes, no entanto, evidenciam que as faculdades naturais não são necessariamente inatas.

³⁸⁷ ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*, op. cit., p.296.

coligadas. Por isso ter servidores é Poder, ter amigos é Poder: pois eles são forças unidas”.³⁸⁸

O que nos interessa entender a partir dessa discussão é que, ao contrário do poder do Estado, que é constituído juridicamente mediante um contrato, o poder de um homem ou de uma facção se reduz aos meios que este homem ou essa facção dispõe presentemente para a obtenção de um bem aparente futuro, e que todo o poder conquistado pela Igreja ao longo dos muitos séculos de sua história, com exceção daquele que é exercido nos territórios em que o papa governa como soberano civil, pertence ao segundo grupo. Com efeito, o capítulo XVI do *Leviathan* deixa claro que a *autorização* é o princípio que confere legitimidade a convenção social que institui um soberano civil como representante³⁸⁹. A autoridade, por sua vez, designa o direito de praticar uma ação e, por extensão, o direito de proferir palavras. Uma pessoa artificial, como o Estado, é constituída quando um indivíduo X confere a um indivíduo Y, mediante um ato de autorização, o direito de realizar uma certa classe de ações, e de proferir uma certa classe de palavras, reconhecendo-as como suas próprias ações e palavras. A autoridade, portanto, não deve ser entendida como um atributo do autor, mas como um direito conferido ao ator mediante mandato. O que Hobbes procura nos mostrar, principalmente na quarta parte do *Leviathan*, é que o papa, embora possa também ser considerado uma pessoa artificial sob certos aspectos, não

³⁸⁸ Lev. X, p.62.

³⁸⁹ “Das pessoas artificiais, algumas têm suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. E então a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o AUTOR, casos estes em que o ator atua por autoridade. Pois aquele que, ao falarmos de bens e posses, é chamado *proprietário*, em latim *Dominus*, e em grego *kurios*, ao falarmos de ações é chamado de um autor. E tal como o direito de propriedade se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama AUTORIDADE e às vezes *mandato*. De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito” (Lev. XVI, p. 112).

pode ser considerado representante civil de nenhuma nação além daquelas onde ele próprio exerce seu poder como soberano civil, pois falta-lhe a autoridade que uma pessoa deve possuir a fim de poder ser reconhecida como pessoa representativa do Estado.

Ademais, desde seus primeiros tratados políticos Hobbes atribui à soberania o direito de legislar, e pretende claramente que os súditos são obrigados a obedecer às leis civis pois, sem tal direito, o soberano permaneceria irremediavelmente privado daquela força suprema sem a qual não se pode obrigar os súditos ao respeito mútuo. Mas a obediência, assim como o direito conferido ao soberano, devem fundar-se no pacto celebrado entre os homens, pela simples razão de que ninguém está obrigado àquilo que não contratou.³⁹⁰ Segundo Hobbes, os súditos são obrigados a obedecer àquilo que lhes for ordenado pelo soberano uma vez que, ao instituir o governo sob o qual vivem, assumiram o compromisso de reconhecer como suas todas as ações e palavras de seu representante, inclusive as leis por ele promulgadas³⁹¹.

Mas qual é, então, o fundamento sobre o qual repousa todo o poder conquistado pela Igreja nas terras onde esta se estabeleceu? Segundo Hobbes, esse fundamento, longe de ser um ato de autorização constitutivo de um representante civil, deve ser reconduzido às doutrinas sustentadas pelas autoridades eclesiásticas, e que também podem ser relacionadas ao mundo imaginário das fadas:

³⁹⁰ “For in the act of our *Submission*, consisteth both our *Obligation*, and our *Liberty*; which must therefore be inferred by arguments taken from thence; there being no *Obligation* on any man, which ariseth not from some Act of his own; for all men equally, are by Nature Free” (*Lev.* XXI, p.150).

³⁹¹ Como nos mostra Zarka, “toutes les paroles ou les actions du souverain reviennent donc aux sujets sous la forme d’obligations. La convention sociale fonde elle-même sa propre validité. Hors de toute récusation possible, le souverain devient le juge institué des actions des sujets, ayant seul le droit de légiférer et de prescrire ce qui doit être tenu pour juste ou injuste, bien ou mal dans l’État”. ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., p.223.

“Os *eclesiásticos* tiram dos jovens o uso da razão por meio de certos encantos compostos de metafísica e milagres e tradições e Escrituras deturpadas, pelo que estes ficam incapazes seja para o que for exceto para executarem aquilo que lhes for ordenado. Do mesmo modo as *fadas*, segundo se diz, tiram as crianças de seus berços e transformam-nas em loucos naturais, a que o vulgo natural chama *duendes* e que têm tendência para praticar o mal”.

O poder dos governantes das trevas se alimenta, portanto, do medo e da ignorância daqueles que se deixam seduzir pelas falsas interpretações das Escrituras, assim como pelas falsas doutrinas sustentadas pelas autoridades eclesiásticas, da mesma maneira que “as *fadas* só têm existência na fantasia de gente ignorante, que se alimenta das tradições contadas pelas velhas ou pelos poetas antigos”³⁹². Isso explica por que, ao Rei Henrique VIII e à Rainha Elizabeth I não foi difícil expulsá-los de seus domínios.

³⁹² Lev. XLVII, p. 482.

Conclusão

How blessed are some people,
Whose lives have no fears, no dreads,
To whom sleep is a blessing that comes nightly,
And brings nothing but sweet dreams.

Bram Stoker, *Dracula* (1897)

Conclusão

O estudo da linguagem ocupa um lugar central na filosofia de Hobbes, uma vez que, em muitos de seus escritos filosóficos, o autor aborda uma ampla variedade de questões a partir de uma perspectiva lingüística. Nesta pesquisa, argumentamos que as doutrinas espirituais discutidas pelo autor na quarta parte do *Leviathan*, intitulada Do Reino das Trevas, podem ser compreendidas como abusos de linguagem, pois uma doutrina religiosa nada mais é do que o resultado do uso de denominações ou apelações, e a teoria hobbesiana da linguagem estabelece critérios para o uso legítimo e racional das palavras.

No primeiro capítulo, mostramos que a filosofia política de Hobbes é construída a partir de duas premissas antropológicas fundamentais: que os homens, na ausência de um poder coercitivo capaz de mantê-los em respeito mútuo, tendem a se comportar de maneira agressiva uns em relação aos outros, e que na própria natureza humana encontram-se elementos capazes tanto de controlar aquela agressividade quanto de criar as condições para uma paz estável e duradoura, dos quais os mais importantes são o medo da morte e a razão. A partir dessas premissas, reconstruímos o argumento político hobbesiano, e pudemos compreender os motivos que levaram o filósofo inglês a se preocupar tanto com a proliferação de certas doutrinas espirituais defendidas por clérigos e autoridades eclesiásticas de seu tempo. Constatamos que, na perspectiva hobbesiana, há uma oposição fundamental entre aquelas doutrinas, que

em sua maioria espalham as sementes da rebelião, e o desejo de auto-preservação, que constitui um dos fundamentos da vida social, pois ao se deixarem seduzir por doutrinas errôneas e contrárias à razão, os homens colocam em risco nada menos que a soberania do Estado, da qual dependem tanto a paz quanto a estabilidade das relações sociais. Nesse sentido, podemos concluir que a crítica às doutrinas das trevas empreendida por nosso autor na quarta parte do *Leviathan* ocupa um lugar absolutamente central no quadro de sua filosofia política, e que, ao contrário do que supõem aqueles autores que preferem uma leitura mais secular dos escritos hobbesianos, e que tendem a minimizar ou mesmo a negar a importância da discussão de idéias religiosas para sua compreensão, Hobbes concebia a religião como um problema político de primeira ordem.

No segundo capítulo, investigamos a relação entre ciência e linguagem na filosofia de Hobbes, e mostramos que, embora a posse de competências lingüísticas constitua uma condição fundamental para o conhecimento científico, a razão científica determina os critérios do uso legítimo da linguagem. Examinamos também os usos gerais da linguagem, assim como seus usos especiais e os abusos que a eles correspondem, e indicamos sua relevância para a compreensão das doutrinas das trevas. A filosofia de Hobbes tem sido amplamente investigada nas últimas décadas, e atualmente não são poucos os trabalhos que abordam longamente e com riqueza de detalhes a teoria da linguagem apresentada em tantos de seus escritos, assim como não são poucos os trabalhos que investigam a posição de Hobbes em relação à religião, e que procuram explicitar a importância da idéia de Deus e de certos conceitos teológicos para a formulação de seu argumento político. Como, no entanto, são raros os estudos que procuram estabelecer uma conexão entre religião e

linguagem na filosofia de Hobbes, e como o problema principal do qual nos ocupamos ao longo de todo nosso estudo diz respeito aos abusos de linguagem subjacentes às doutrinas das trevas, procuramos identificar, ao longo de nossa exposição da teoria hobbesiana da linguagem, os princípios que nos permitem discernir, do ponto de vista lingüístico, uma doutrina religiosa legítima de uma doutrina abusiva.

No terceiro capítulo, examinamos as trevas resultantes da má interpretação das Escrituras, ou seja, as doutrinas espirituais que defendem a desobediência civil com base na distorção dos textos bíblicos, e procuramos identificar, no *Leviathan*, um critério objetivo para sua interpretação. Constatamos que esse critério não é outro senão a própria razão política, e que uma interpretação das Escrituras só pode ser considerada correta na medida em que se conforma com as conclusões do argumento político hobbesiano. A partir dessa constatação, pudemos então concluir que, na perspectiva hobbesiana, toda e qualquer doutrina espiritual que não atenda às exigências da razão política constitui um abuso de linguagem. Mostramos também que o que confere a força de lei a uma dada interpretação das Escrituras é a autoridade do soberano civil, e que em um Estado hobbesiano não há espaço para a divisão entre poder civil e poder eclesiástico. Ao investigar a crítica hobbesiana à demonologia, constatamos que, na concepção hobbesiana, aquilo que os homens chamam de demônio nada mais é do que um ídolo do cérebro, ou seja, uma imagem produzida no espírito devido ao destempero ou mau funcionamento dos sentidos, e que a afirmação de que tais imagens correspondem a objetos reais e independentes da mente constitui um abuso de linguagem.

No quarto capítulo, investigamos a doutrina das essências separadas atribuída por Hobbes a Aristóteles, e explicitamos os abusos de linguagem sobre os quais ela

repousa. Constatamos que, segundo o autor, a afirmação de que existem no mundo “formas abstratas” ou “substâncias incorpóreas” é o resultado de uma compreensão equivocada do estatuto das partes do discurso, e que o verbo *ser*, tomado pelos filósofos escolásticos como uma denominação de algo, nada mais é que um signo lingüístico de ligação, por meio do qual os termos sujeito e predicado de uma proposição se articulam.

Bibliografia

Bibliografia

Obras de Hobbes

Behemoth ou o Longo Parlamento (1666-1668), trad. Eunice Ostrensky; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

De Cive (1642), – na tradução inglesa do autor, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, in: *English Works*, ed. Molesworth, vol. II. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997; *Do Cidadão*, trad. Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

De Corpore (1655), – na tradução inglesa, *Concerning Body*, in: *English Works*, ed. Molesworth, vol. 1. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997.

Leviathan (1651), – Ed. Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Ana Beatriz N. da Silva, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Human Nature and De Corpore Politico (1640), New York: Oxford University Press, 1999.

Outras obras

ANGOULVENT, A. L. *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris: PUF, 1992.

BARNOUW, Jeffrey. "Le vocabulaire du conatus"; in: ZARKA, Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

BERNARDES, J. *Hobbes e a liberdade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, trad. Carlos Néelson Coutinho, Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOROT, Luc. "History in Hobbes's thought"; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BREDEKAMP, Horst. "Thomas Hobbes's Visual Strategies"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

COLLINS, Jeffrey R. "Silencing Thomas Hobbes: The Presbyterians and *Leviathan*"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

COPI, Irving M. *Introdução à Lógica*, São Paulo: Mestre Jou, 1981.

COWARD, Barry. *The Stuart Age – England 1603-1714*, Harlow: Pearson Education Limited, 2003.

CURLEY, Edwin. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian"; in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 34, no. 2, April 1996.

DESCARTES, René. *Meditações*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FOISNEAU, Luc. "Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power", in: ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell - uma vida*, trad. Marcos Aarão Reis, Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *As seis mulheres de Henrique VIII*, trad. Luiz Carlos do Nascimento e Silva, Rio de Janeiro: Record, 1996.

GASKIN, J. C. A. Introduction, in: HOBBS, Thomas. *Human Nature and De Corpore Politico*, New York: Oxford University Press, 1999.

GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

GERT, Bernard. "Hobbes's psychology"; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's science of politics*, New York, 1966.

_____. "Hobbes on law"; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GOYARD-FABRE, Simone. "La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes"; in: ZARKA, Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, São Paulo: Loyola, 1999.

HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*, New York: Cambridge University Press.

HILL, Christopher. *Intellectual origins of the English Revolution*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. *Society and puritanism in pre-revolutionary England*, Harmondsworth: Penguin Books, 1986.

HOEKSTRA, Kinch. "Hobbes on the Natural Condition of Mankind"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of "Leviathan"*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

HÜNING, Dieter. "Hobbes on the Right to Punish"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

JAUME, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

_____. "Le Vocabulaire de la Représentation Politique", in: ZARKA Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

JOHNSTON, David. *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

JOHNSTONE, Nathan. *The Devil and Demonism in Early Modern England*, New York: Cambridge University Press, 2006.

KISHLANSKY, Mark. *A Monarchy Transformed – Britain 1603-1714*, London: Penguin Books, 1997.

LANDRY, B. *Hobbes*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

LESSAY, Franck. “Le Vocabulaire de la Personne”, in: ZARKA, Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*, São Paulo: Loyola, 1998.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.

MACPHERSON, C. B. Introduction, in: HOBBS, Thomas. *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin, 1968.

MALCOLM, Noel. “A summary biography of Hobbes”; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MALHERBE, M. *Hobbes*; Paris: Vrin, 2000.

MARTINICH, A. P. *Hobbes*, New York: Routledge, 2005.

_____. *The Two Gods of Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2003.

NICASTRO, Onofrio. “Le vocabulaire de la dissolution de l’État”; in: ZARKA, Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

OAKESHOTT, M. *Hobbes, on civil association*, Oxford: B. Blackwell, 1975.

OSTRENSKY, Eunice. *As Revoluções do Poder*, São Paulo: Alameda, 2006.

PACCHI, A. *Th. Hobbes, Logica, libertà e necessità*, Milão: Principato, 1969.

PAGANINI, Gianni. "Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

PÉCHARMAN, Martine. "Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: ens, esse, essentia"; in: ZARKA, Y. C. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*, Berkeley: University of California Press, 1967.

POGREBINSCHI, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*, Bauru, SP: EDUSC, 2003.

POLIN, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: PUF, 1953.

POPKIN, Richard. *The History of Scepticism – From Savonarola to Bayle*, New York: Oxford University Press, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *A marca do Leviatã. Linguagem e poder em Hobbes*, São Paulo: Ática, 1978.

_____. Apresentação, in: HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, trad. Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna – da revolução científica a Hegel*, São Paulo: Loyola, 2006.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles: The devil in the modern world*. New York: Cornell University Press, 1990.

RYAN , Alan. "Hobbes's political philosophy"; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SILVER, Victoria. "Hobbes on rhetoric"; in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SKINNER, Quentin. *The foundations of modern political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", in: *Visions of Politics: Hobbes and the Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Visions of Politics*, Volumes 1, 2, 3, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SLOMP, Gabriella. "Hobbes on Glory and Civil Strife"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

SOMMERVILLE, Johann. "Leviathan and Its Anglican Context"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

SORELL, Tom. *Hobbes*, London: Routledge, 1986.

_____. (org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. "Hobbes's Scheme of the Sciences", in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996.

SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Chicago: CUP, 1963.

_____ *Droit naturel et histoire*, Paris: Plon, 1954.

_____ *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris: PUF, 1992.

_____ "La philosophie politique et l'histoire"; in: *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris: PUF, 1992.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã – Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*, São Paulo: Loyola, 2008.

TRALAU, Johan. "Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster"; in: SPRINGBORG, Patricia. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York: Cambridge University Press, 2007.

TUCK, Richard. Introduction, in: HOBBS, Thomas. *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

_____. *La décision métaphysique de Hobbes – conditions de la politique*, Paris: Vrin, 1987.

_____. "First Philosophy and the Foundation of Knowledge", in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996.

WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes; his theory of obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1957.